التنقيح

في شرح العروة الوثقى

تقرير بحث آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

تأليف العلامة الحجة

الميرزا علي التبريزي الغروي

١-٦

بسم الله الرحمن الرحیم

التنقیح فی شرح‌العروه الوثقی

کاتب:

ابوالقاسم خوئی

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسه احیاء آثارالامام الخوئی (قدس)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

التنقیح فی شرح‌العروه الوثقی المقدمهٔ

اشارهٔ

سرشناسه : خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۲۷۸ – ۱۳۷۱.

عنوان قراردادی : عروه‌الوثقی . شرح

عنوان و نام پدیدآور : التنقیح فی شرح‌العروه الوثقی/ [محمدکاظم‌بن عبدالعظیم یزدی]؛ تقریرا لابحاث ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ تالیف علی الغروی.

مشخصات نشر : قم: موسسه احیاء آثارالامام‌الخوئی (قدس‌سره)؛ [بی‌جا]: التوحید للنشر، ۱۴۱۸ق.= ۱۹۹۸م.= ۱۳۷۷ –

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : موسوعه الامام الخوئی.

شابک : ج.۱ ۹۶۴-۶۰۸۴-۰۳-۶ : ؛ ج. ۲، چاپ دوم ۹۶۴-۶۰۸۴-۱۰-۹ : ؛ ج.۳چاپ سوم ۹۶۴-۶۰۸۴-۰۵-۲ : ؛ ج.۴ چاپ سوم ۹۶۴-۶۰۸۴-۰۴-۴ : ؛ ج. ۵، چاپ سوم ۹۶۴-۶۰۸۴-۰۸-۷ : ؛ ج.۶ ۹۶۴-۶۰۸۴-۱۷-۶ : ؛ ج.۷ ۹۶۴-۶۰۸۴-۱۹-۲ : ؛ ج.۸ ۹۶۴-۶۰۸۴-۱۸-۴ : ؛ ج.۹ ۹۶۴-۶۰۸۴-۲۱-۴ : ؛ ج.۱۰ ۹۶۴-۶۰۸۴-۲۰-۶ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج.۱ – ۱۰(چاپ سوم: ۱۴۲۸ق.= ۲۰۰۷م.= ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۱، ۷، ۹ ، ۱۰ کتاب حاضر توسط موسسه احیاء آثارالامام‌الخوئی (قدس‌سره) منتشر شده است.

یادداشت : کتابنامه..

مندرجات : ج. ۱. التقلید.- ج. ۲، ۴ ، ۶ ، ۷ و ۹. الطهاره

موضوع : یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ – ۱۳۳۸؟ ق . عروه‌الوثقی -- نقد و تفسیر

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : غروی، علی، ۱۲۸۰ – ۱۳۷۶.

شناسه افزوده : یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷؟ – ۱۳۳۸؟ ق . عروه‌الوثقی. شرح

شناسه افزوده : موسسه احیاء آثار الامام الخوئی (ره)

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/ی۴ع۴۰۲۱۳۷۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۸-۸۵۸۹

[مقدمهٔ التحقیق]

تاریخ الاجتهاد

اشارهٔ

لقد کانت الأمم تترامی بهم أمواج الضلال فلاـ ینقذون من هوهٔ الهوان الا و یقذفون الی أعمق منها سادت فیهم الفوضی و طنبت علیهم العادات الخرافیهٔ و حکمتهم النوامیس المخزیهٔ فمن دماء مهدورهٔ و غارات متتابعهٔ و أخلاق وحشیهٔ و نظم مهتوکهٔ و سبیل

الأمن شائک و سیر الإنسانیة متقهقر یعبدون الحجارة و یشربون الرنق و یقتاتون القد، اذلة خاسئین، یخافون أن یتخطفهم الناس.
فظهر بینهم الرسول الأقدس «محمد» صلی اللّه علیه و آله حاملا مصباح الهدایة هاتفا بما فیه حیاة البشر عامة من الطقوس الراقیة و التعالیم الإلهیة و النظم المقدسة فأبطل مسعی الإلحاد و تفککت عری الوثنیة و اندحرت عادات الجاهلیة و کان دستوره المتکفل للعز الخالد.

الکتاب المجید

فإنه منبع المعارف و العلوم فاستعان به علماء العربیة و فقهاء الشریعة و اتخذه الفرق الإسلامیة للتدلیل علی ما ذهبوا الیه و رکن إلیه الفلاسفة و أساتذة الطب فی المهم من هذه المباحث.
و قد جمع الصحابة کتاب اللّه بتمامه فی إضبارة خاصة أیام صاحب الدعوة الإلهیة بأمر منه صلوات اللّه علیه و آله «۱» فان ترکه هذا القانون الموحی به إلیه فی الجرائد و العظام کما علیه المزاعم معرض للتلف و الزیادة و النقصان مع انه متکفل لأنظمة حیاة الأمم و سعادتها فرسول السماء المبعوث للإصلاح لا یستسیغ ترک القران متفرقا بین الصبیان و النساء.
و لم یختلف اثنان فی جمع أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام لکتاب اللّه علی حسب النزول «۲» و قد رأی ابن الندیم مصحفا بخط علی (ع) عند أبی یعلی حمزة الحسینی یتوارثه بنو الحسن «۳» کما ختم جماعة من الصحابة القران عدة مرات علی النبی (ص) «۴» و یحدث محمد بن کعب القرظی ان علی بن أبی طالب و عثمان و ابن مسعود ختموا القرآن و رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله حی «۵».
و ابن العربی المالکی الأندلسی لم یتأخر عما علیه صحیح الأحادیث من جمع القران بتمامه أیام النبی (ص) و بأمر منه فیقول کان تألیف القران ینزل من عند اللّه تعالی فیبینه النبی لکتابه و یمیزه لأصحابه و یرتبه علی أبوابه إلا براءة فإنه لم یذکر لهم شیئا لیتبین للخلق ان اللّه تعالی یفعل ما یشاء «۶» و حدیث انس بن مالک ینص علی ان أربعة من الصحابة جمعوا القران علی عهد رسول اللّه (ص) و هم معاذ بن جبل و زید بن ثابت و أبو زید أحد عمومته و اختلفت الروایة عنه فی الرابع هل هو أبو الدرداء أو أبی

---

(۱) مستدرک الحاکم ج ۲ ص ۶۱۱ و مسند الطیالسی ص ۲۷۰ و المحبر لابن حبیب ص ۲۸۶ و تاریخ الشام ج ۷ ص ۲۱۰ و فتح الباری ج ۹ ص ۴۴۰.

(۲) فتح الباری ج ۹ ص ۴۳ و إرشاد الساری ج ۷ ص ۴۵۹ و عمدة القارئ للعینی ج ۹ ص ۳۰۴.

(۳) الفهرست لابن الندیم ص ۴۲.

(۴) تفسیر روح المعانی للآلوسی ج ۱ ص ۲۴.

(۵) تفسیر القرطبی ج ۱ ص ۵۸.

(۶) احکام القران ج ۱ ص ۳۶۶.

ابن کعب «۱».
و یستوضح الحاکم النیسابوری جمع القرآن علی عهد الرسول (ص) من قول زید بن ثابت: کنا عند رسول اللّه نؤلف القرآن من الرقاع «۲» و یؤکده مجاهرة ابن عمر فی جمعه القران و قرائته کل لیلة غیر ان النبی (ص) امره بقراءته فی کل شهر «۳».

السنة النبویة

و هى عبارهٔ عن أوامر النبى (ص) و نواهيه و اعماله بحضرهٔ أصحابه قاصدا تعبيد الجادهٔ الموصلهٔ الى الرضوان و تقريره الأعمال التى تأتى بها الصحابهٔ بحضرته و هى كالكتاب المجيد فى تلكم الأهميهٔ الكبرى لان صاحبها لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى، و أول من دون الحديث من الشيعهٔ أبو رافع مولى رسول اللّه (ص) أهداه له العباس بن عبد المطلب فأعتقه النبى (ص) و سماه إبراهيم و أسلم قديما و هاجر الى المدينهٔ و لازم أمير المؤمنين عليا عليه السلام و كان قيّمه على بيت ماله بالكوفهٔ الى ان توفى أول خلافته «۴».

و رأى السيوطى فى نسبته إلى الزهرى «۵» فايل لتقدم أبى رافع عليه إلا ان يقصد به أول التابعين، على ان الزرقانى يذهب الى ان الصحابهٔ و التابعين لم يكتبوا الحديث و انما كانوا يؤدون الأحاديث لفظا و يأخذونها حفظا الا كتاب الصدقات و لما خاف عمر بن عبد العزيز اندراسها أمر قاضيه على المدينهٔ أبا بكر محمد بن عمرو بن حزم ان يجمع الأحاديث فتوفى ابن عبد العزيز و قد جمع ابن حزم كتابا قبل ان يبعث به اليه «۶» و فى تخريج أبى نعيم الأصبهانى ان عمر بن عبد العزيز كتب الى الافاق بجمع حديث رسول اللّه صيانهٔ له عن التلف «۷».

لقد ظل الصحابهٔ من بعد الرسول و التابعون من بعدهم يستقون مسائل الشريعهٔ من الأحاديث النبويهٔ و لما تكثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم و لم يكن من تلك الدرارى اللامعهٔ ما فيه النص عليها مال قسم من العلماء إلى الرأى و الاستحسان مستندين إلى ان الشريعهٔ معقولهٔ المعنى و لها أصول محكمهٔ فهمت من الكتاب و السنهٔ فكانوا يبحثون عن علل الاحكام و ربط المسائل بعضها ببعض و لم يحجموا عن الفتوى برأيهم فيما لا يجدون نصا فيه و اشتهروا بأصحاب «الرأى و القياس» كما قيل لمقابليهم الواقفين على النصوص فحسب «أهل الظاهر» و كان أكثر أهل العراق أهل قياس و أكثر أهل الحجاز أهل حديث و على هذا كان سعيد بن المسيب يقول لربيعهٔ بن عبد الرحمن المتوفّى سنهٔ ۱۳۶ ه لما سأله عن علهٔ الحكم: أ عراقى أنت؟! «۸».

و لعل أول من غرس بذرهٔ العمل بالقياس (عمر) فإنه يقول فى كتابه

---

(۱) صحيح البخارى باب فضائل القران و فتح البارى لابن حجر ج ۹ ص ۴۴ باب من جمع القران.

(۲) مستدرك الحاكم ج ۲ ص ۶۱۱.

(۳) إرشاد السارى ج ۷ ص ۴۵۹.

(۴) تأسيس الشيعهٔ ص ۲۸۰ للصدر الكاظمى.

(۵) التدريب ص ۲۴ و الأوائل له ص ۱۱۲.

(۶) حاشيهٔ الزرقانى على موطإ مالك ج ۱ ص ۱۰.

(۷) تاريخ أصبهان ص ۱۴۰.

(۸) تاريخ التشريع الإسلامى ص ۱۴۳ و فجر الإسلام ج ۱ ص ۲۹۰.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، المقدمهٔ، ص: ۳

إلى أبى موسى الأشعرى: اعرف الأشباه و الأمثال و قس الأمور عند ذلك بنظائرها و اعمد إلى أقربها عند اللّه تعالى و أشبهها بالحق «۱».

و ممن أخذ بالقياس و الاستحسان أبو حنيفهٔ النعمان بن ثابت المتوفّى سنهٔ ۱۵۰ ه تلقاه من أستاذه حماد بن سليمان المتوفّى سنهٔ ۱۲۰ ه تلميذ إبراهيم ابن يزيد النخعى المتوفّى سنهٔ ۹۶ ه «۲» و اعانه على تأسيسه تلميذاه أبو يوسف القاضى المتوفّى سنهٔ ۱۸۲ و محمد بن الحسن الشيبانى المتوفّى سنهٔ ۱۸۹ «۳».

وخامهٔ القياس

و لم يزل أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (ع) يعرف أبا حنيفة وخامة القياس و رداءة عاقبته قال له يوما: أيهما أعظم عند اللّه تعالى قتل النفس التى حرم اللّه قتلها أم الزناء؟ قال أبو حنيفة: القتل فقال الصادق عليه السلام: فلما ذا قبل اللّه تعالى فى القتل شاهدين و فى الزناء أربعة شهود؟! فوجم أبو حنيفة و لم يدر ما يقول.

ثم قال الصادق (ع) أيهما أعظم عند اللّه تعالى الصوم أم الصلاة؟

قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لما ذا تقضى المرأة الصوم أيام الحيض و لا تقضى الصلاة؟! ثم قال: يا عبد اللّه اتق اللّه و لا تقس فانا نقف غدا بين يدى اللّه تعالى نحن و أنت فنقول قال اللّه عز و جل و قال رسول اللّه (ص) و تقول أنت و أصحابك قسنا و رأينا فيفعل اللّه بنا و بكم ما يشاء ان أول من قاس إبليس إذا أمره اللّه بالسجود لآدم فقال أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين «۴».

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين بالرأى لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه «۵» و عن النبى (ص) تفترق أمتى على بضع و سبعين فرقة أعظم فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام و يحرمون الحلال «۶» و قد أنكرت الشريعة المقدسة القياس و منعته بتاتا و فيه يقول أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (ع) لأبان بن تغلب المتوفّى سنة ۱۴۱ ه «السنة إذا قيست محق الدين».

و القصة فى ذلك انه سأل أبا عبد اللّه عن دية قطع إصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبد اللّه عشرون من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبد اللّه:

ثلاثون من الإبل قال أبان فإن قطع أربعة قال أبو عبد اللّه: عشرون من الإبل.

فاستغرب ابان هذا الحكم و تعجب كثيرا لأنه عراقى و شائع عند أهل العراق القياس و هو قاض بان قطع الأربعة يوجب أربعين من الإبل فقال يا سبحان اللّه ان هذا كان تبلغنا و نحن بالعراق فنقول ما جاء به الا شيطان فعندها رفع «امام الأمة» بصيصا من القول الحق اهتدى به «أبان» إلى الطريق اللاحب و قال له: مهلا يا ابان هذا حكم اللّه و حكم

---

(۱) صبح الأعشى ج ۱۰ ص ۱۹۴.

(۲) حجة اللّه البالغة ج ۱ ص ۱۱۸.

(۳) تاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ۲۰۵.

(۴) اعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۲۲.

(۵) المحلى لابن حزم ج ۱ ص ۶۱.

(۶) جامع بيان العلم ج ۲ ص ۷۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۴

رسوله ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلثى الدية فإذا بلغت رجعت الى النصف يا أبان إنك أخذتنى بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين «۱».

و لم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب و مالك و جمهور أهل المدينة «۲» ففى الحديث ان ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية إصبع المرأة فيقول له عشرة من الإبل قال كم فى اثنتين قال عشرون من الإبل قال كم فى ثلاثة قال ثلاثون من الإبل قال كم فى أربع قال عشرون من الإبل. فقال ربيعة: حين عظم جرحها و اشتدت مصيبتها نقص عقلها قال سعيد: أ عراقى أنت!؟ قال ربيعة عالم متثبت أو جاهل متعلم قال يا ابن أخى انها السنة «۳».

و أبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من الامام الصادق (ع) و الاقتباس من اثاره اللامعة «۴» كما حظى من

قبل بأبيه أبى جعفر الباقر عليه السلام «۵».

و كان مالك بن انس امام المالكيـة يكثر من إطراء أبى عبـد اللّه جعفر ابن محمـد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا إلى جعفر بن محمد الصادق (ع) فما رأيته إلا صائما أو مصـليا أو قارئا للقرآن و ما رأيته الا على طهارة «۶» و لا يتكلم فيما لا يعنيه و هو من العلماء الزهاد الـذين يخشون اللّه و يتقونه حق تقـاته «۷» و من هنـا كان يرجع إليه فى مشـكلات الشـريعة «۸» و إنكار الـذهبى روايـة مالك عنه «۹» محكوم بشهادة الاعلام.

عصر الأمويين

لقد بقى علماء الحديث ردحا من الزمن بين حفظه أولا و تدوينه ثانيا حتى أيام الحكم الأموى الذى يصـفه احمد أمين بقوله: لم يكن الحكم الأـموى حكمـا إسـلاميا يسوى فيه بين النـاس و يكـافئ فيه المحسن عربيـا كان أم مولى و لم يكن الحكام خدمـة للرعيـة على السواد و انما كان الحكم عربيا و الحكام خدمـة للعرب على حساب غيرهم و كان تسود العرب فيه النزعـة الجاهلية لا النزعة الإسـلامية «۱۰».

و يقول جرجى‌زيـدان: يعـد انتقال الدولـة الإسـلامية إلى بنى أمية انقلابا عظيما فى تاريخ الأمة الإسـلامية لأنها كانت فى زمن الخلفاء الراشدين خلافة دينية فصارت فى أيامهم ملكا عضوضا و كانت شورية فصارت ارثية و يعتقد

---

(۱) التهذيب للشيخ الطوسى ج ۲ ص ۴۴۱ طبعة إيران و المحاسن للبرقى ج ۱ ص ۲۱۴ و رواه مالك فى الموطأ ج ۳ ص ۶۵.

(۲) نيل الأوطار ج ۷ ص ۵۶.

(۳) نيل الأوطار ج ۷ ص ۵۶.

(۴) السنن الكبرى للبيهقى ج ۸ ص ۹۶.

(۵) تهذيب التهذيب ج ۲ ص ۱۰۳ و اسعاف المبطأ برجال الموطأ ص ۱۷۶ للسيوطى.

(۶) شرح الزرقانى على موطإ مالك ج ۱ ص ۲۳۲ و تهذيب التهذيب ج ۲ ص ۱۰۳.

(۷) شرح الزرقانى على الموطأ ج ۱ ص ۲۳۲.

(۸) تاريخ القضاء فى الإسلام ص ۶۲.

(۹) ميزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۹۲ طبعة مصر.

(۱۰) ميزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۹۲ طبعة مصر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۵

المسلمون عدم أحقية معاوية للخلافة لانه طليق لا تحل له و لم يعتنق الإسلام إلا كرها «۱».

لم يهتم الخلفـاء فى عهـد الدولـة الأمويـة بشـىء من شـئون التشـريع الاـ قليلا كعمر بن عبـد العزيز فالتشـريع لم يرق تحت حمايتهم و رعايتهم كالذى كان فى عهد الدولة العباسـية و لم يبذل الامويون محاولة فى صـبغ تشـريعهم صـبغة رسمية فلا ترى فى الدولة الأموية مثل أبى يوسف فى الدولـة العباسـية يحميه الخلفاء و يؤيدونه فى التشريع و يوثقون الصـلة بينه و بينهم و بينه و بين قضاة الأمصار و لا ترى من المشـرعين من اتصـل بالاـمويين الاـ قليلا كالزهرى «۲» و فى العصـر الأـموى كـان المرجع فى الفتيـا أهل المدينـة و لم يقطع الخلفاء امرا دونهم كما ان فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثارا فى الفقه مكتوبة فإنها ظهرت فى العصر العباسى «۳»

العصر العباسى الأول

لما جاء عصر العباسى الأول سنة ۱۳۲ و قد اكتسح حكومة الأمويين شجع الخلفاء الحركة العلمية و مدوا أربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية فى ظلهم و ترجمت الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية و كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية من غيرها لأنهم فرضوا أحقيتهم بالأمر من غيرهم لانتسابهم الى البيت الأموى و انهم سيشيدون على اطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل الصلاح نظاما منطقيا على سنة الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و أحكام الدين الإلهى «۴».

لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل و الخلاف و اتسع المجال للعقول خاف المنصور الدوانيقى من جراء ذلك تشتيت أمر الشريعة و دخول الفوضى فى الأحكام فأمر أنس بن مالك ان يكتب له كتابا يتجنب فيه رخص ابن عباس و شدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) و أراد المنصور ان يحمل الناس على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف و فتر مالك من عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول اللّه (ص) على هدى فتبطأ المنصور عن إمضاء فكرته «۵» و تحكى هذه القصة عن الرشيد معه و انه أراد تعليق الموطأ على الكعبة فلم يوافقه مالك «۶».

و كل منهما يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من اللوح المحفوظ و فنون المعارف و تأويل القران المجيد و أسرار الطبائع و جوامع التاريخ سجلت اعترافهما بذلك.

فى هذا العصر تمكن استنباط الاحكام و استقرت أصوله و سمى اهله بالفقهاء و يرتئى الموفق أحمد المكى الحنفى ان أبا حنيفة أول من دون الفقه و رتب أبوابه «۷».

لكن شافعية الرازى لم تهضم هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه ان أراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شىء و انما أصحابه الذين صنفوا و ان أراد التفريع فقد سبقه إليه الصحابة و التابعون «۸».

---

(۱) آداب اللغة العربية ج ۱ ص ۱۹۲.

(۲) فجر الإسلام ج ۱ ص ۲۹۹.

(۳) آداب اللغة العربية ج ۱ ص ۲۰۸.

(۴) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ۲۰۳.

(۵) تاريخ القضاء فى الإسلام ص ۳۹.

(۶) طبقات المالكية ص ۳۰.

(۷) مناقب أبى حنيفة ج ۱ ص ۱۳۶ طبعة حيدرآباد.

(۸) مناقب الشافعى ص ۴۴۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۶

العصر العباسى الثانى

فى العصر العباسى الثانى سنة ۳۳۲ ه ظهر المجتهدون من فقهاء الإسلام و كونوا لهم مذاهب نسبة إليهم غير انها لم تستمر تجاه المذاهب الأربعة التى أوقفت الاجتهاد عند حدها كما قصر التقليد على أربابها و اندرس اثر المقلدين لسواهم و سد الناس باب الاجتهاد «۱» بالرغم من عدم خضوع جملة من محققى علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتهاد «۲» و ادعى بعضهم ان من الجرأة على اللّه عز و جل و على رسوله و شريعته حصر فضل اللّه تعالى على بعض خلقه و قصر فهم أحكام الشريعة على طائفة خاصة «۳» و يذهب محمد فريد و جدى الى ان باب الاجتهاد و الاستنباط من الكتاب و السنة مفتوح الى يوم القيامة و لكن قصور إفهام جملة من البارزين اضطرهم الى ستر هذا القصور بدعوى الانسداد «۴».

عصر المذاهب فی الأربعهٔ

اختلف فی الأسباب التی أوجبت حصر المذاهب فی الأربعهٔ فالذی علیه یاقوت الحموی ان القادر العباسی المتخلف سنهٔ ۳۸۱ ه أمر أربعهٔ من علماء الإسلام ان یصنف کل واحد منهم مختصرا علی مذهبه فصنف الماوردی الشافعی الإقناع و صنف أبو الحسین القدوری مختصرا علی مذهب أبی حنیفهٔ و صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالکی مختصرا و لم یعرف من صنف له علی مذهب احمد بن حنبل و لما عرضت علی القادر قبلها و امضی العمل علیها «۵».

و یحدث ملا عبد اللّه المعروف بالافندی تلمیذ المجلسی فی ریاض العلماء اتفاق رؤساء الأمهٔ فی زمن علم الهدی الشریف المرتضی المتوفّی سنهٔ ۴۳۶ ه علی تقلیل الآراء فی الأحکام الشرعیهٔ لئلا یوجب کثرهٔ الخلاف قلهٔ الوثوق بالشریعهٔ المقدسهٔ فتلحق بالاناجیل المبتدعهٔ و لحصر ذلک عینوا مبلغا من المال فکل طائفهٔ تدفعه یقرر مذهبها رسمیا فاستطاع أرباب المذاهب الأربعهٔ ان یدفعوا ذلک المقدار من المال لوفور عدتهم و عددهم و تأخر غیرهم و لم یوافق الشیعهٔ الإمامیهٔ علی هذا و عجز الشریف المرتضی عن اقناعهم فتقررت المذاهب الأربعهٔ عند الدولهٔ رسمیا و درس غیرها.

و هذه الحکایهٔ لا تتباعد عما حکاه الحموی لان الشریف المرتضی عاصر القادر باللّه فی کثیر من السنین فیمکن أن ترتئی الدولهٔ مالا خطیرا لقطع المعاذیر و تقلیل الآراء کما ان من المحتمل ان القادر باللّه غرس هذه البذرهٔ و تم نتاجها و تحکمت أصولها فی زمن الملک «بیبرس» الذی یحدث المقریزی عنه بقوله:

لما کانت سلطنهٔ الملک الظاهر «بیبرس البندقداری» ولی بمصر القاهرهٔ أربعهٔ قضاهٔ شافعی و مالکی و حنفی و حنبلی و استمر ذلک من سنهٔ ۶۶۵ ه حتی لم یبق من مجموع أمصار الإسلام مذهب یعرف من مذاهب أهل الإسلام سوی هذه المذاهب الأربعهٔ و عقیدهٔ الأشعری أبی الحسن علی ابن إسماعیل و عملت لأهل المدارس و الربط فی سائر ممالک الإسلام و عودی من تذهب بغیرها و أنکر علیه و لم یول قاض و لا قبلت شهادهٔ أحد و لا

---

(۱) تاریخ الإسلام السیاسی ج ۳ ص ۳۳۸.

(۲) تحفهٔ المحتاج ج ۴ ص ۳۷۶.

(۳) حصول المأمول من علم الأصول ص ۱۸۶.

(۴) دائرهٔ المعارف مادهٔ جهد.

(۵) معجم الأدباء ج ۱۵ ص ۵۴ الطبعهٔ الثانیهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، المقدمهٔ، ص: ۷

قدم للخطابهٔ و الإمامهٔ و التدریس ما لم یکن مقلدا لأحد هذه المذاهب و افتی فقهاء الإسلام طول هذه المدهٔ بوجوب اتباع هذه المذاهب و تحریم ما عداها و العمل علی هذا الی الیوم «۱» هذه لمعهٔ مختصرهٔ من نشوء اجتهاد المسلمین فی الفقه و ارتقائه.

الاجتهاد عند الإمامیهٔ

ان أصحابنا الإمامیهٔ قد أذعنوا لقانون الخلافهٔ الإلهیهٔ الکبری التی لم یزل صاحب الدعوهٔ (ص) طیلهٔ حیاته یجاهر بالتنویه بها و أوقف أصحابه فی مواطن عدیدهٔ علی أسماء من یلی أمر الأمهٔ من بعده من أبنائه الأقدسین بعد سید الأوصیاء أمیر المؤمنین (ع) و أوضح ما منحهم الباری عز و جل به من العلم باسرار الطبائع و حوادث الکون من خیر و شر و کان الأصحاب یتحفظون بما تحملوه عن أئمتهم علیهم السلام من الأحادیث فی فقه الشریعهٔ و أثارها حتی ان ابان بن تغلب و هو راو واحد حدث عن أبی عبد اللّه علیه السلام بثلاثین

الف حديث «۲» و تضافر النقل ان أربعة آلاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من أجوبة مسائله أربعمائة كتاب عرفت بالأصول الأربعمائة «۳» كلهم من أهل العراق و الحجاز و الشام و خراسان «۴».

و هذا غير ما دوّن عن السجاد و الباقر و الأئمة بعد الصادق عليه السلام فقد جمع أصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على الأصول الأربعمائة بكثير «۵» و لم تزل تلكم الأحاديث محتفظا بها فى موسوعات هامة كالأصول الأربعة:

«الأول من الأصول»: الكافى، لمحمد بن يعقوب الكلينى المتوفّى ببغداد سنة ۳۲۹ ه ألفه فى حياة السفراء عن الامام المنتظر عجل اللّه فرجه و يحكى ملا خليل القزوينى فى شرح الكافى انه عرض على «ولى العصر» عليه السلام فاستحسنه و فى نص الشهيد الأول محمد بن مكى المستشهد سنة ۷۸۶ ه زيادة أحاديثه على الصحاح الستة فقد أحصيت أحاديثه إلى ستة عشر الف و مائة و تسعة و تسعين حديثا مع ان أحاديث البخارى بحذف المكرر أربعة آلاف و مثله صحيح مسلم بحذف المكرر و أحاديث الموطأ و سنن الترمذى و النسائى لا تبلغ عدد صحيح مسلم.

على ان الشيخ الكلينى كما يقول عنه الوحيد البهبهانى المتوفّى سنة ۱۲۰۸ ه عانى فى جمعه المشاق بمسافرته الى البلدان و الأقطار و اجتماعه بشيوخ الإجازات و قرب عصره من أرباب الأصول الأربعمائة و الكتب المعول عليها و مضى له على تأليفه عشرون سنة «۶».

«الثانى من الأصول»: من لا يحضره الفقيه، لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفّى بالرى سنة ۳۸۱ ه «الثالث و الرابع من الأصول»: التهذيب و الاستبصار، لأبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى المتوفّى و المدفون بداره فى النجف الأشرف سنة ۴۶۰ ه و قد جمع هذه الأصول الأربعة مع زيادة بعض الشرح عليها من

(۱) الخطط المقريزية ج ۴ ص ۱۴۱.

(۲) الوجيزة للبهائى.

(۳) المعتبر للمحقق ص ۵.

(۴) مقدمة الذكرى للشهيد الأول.

(۵) نهاية الدراية للسيد الصدر، ص ۲۱۳ و الدراية ص ۴۰.

(۶) نهاية الدراية ص ۲۲۰ للسيد الصدر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۸

بعض الاخبار ملا محسن الكاشى المعروف بالفيض المتوفّى فى كاشان سنة ۱۰۹۱ ه فى كتاب أسماه «الوافى» كما جمع تلك الأصول الأربعة مع الزيادة عليها من كتب اخرى محمد بن الحسن الحر العاملى المتوفّى بمشهد أبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام سنة ۱۰۴ ه فى كتاب أسماه الوسائل و استدرك عليه ما فاته محمد الحسين النورى المتوفّى فى النجف الأشرف سنة ۱۳۲۰ ه فى كتاب أسماه المستدرك.

و أما المجلسى الثانى محمد باقر بن المجلسى الأول محمد تقى المتوفى بأصفهان سنة ۱۱۱۰ ه فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنة فى الحديث و الفقه و الرجال و السيرة و الفلسفة بمساعدة الملوك الصفوية فأودعها فى دائرة المعارف المحمدية المسماة ب (البحار) فى ست و عشرين مجلدا و هذه الكتب التى ألمعنا إليها كلها مطبوعة و منتشرة فى الافاق.

أول من فتح باب الاستنباط

لقد استمر الحال بحفظ الحديث و تدوينه منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى أن وقعت الغيبة الكبرى بوفاة أبى الحسن على بن محمد السمرى فى النصف من شعبان سنة ۳۲۹ ه فى بغداد و فى هذا العصر دونت فروع الفقه الجعفرى و أول من فتح باب استنباط

الفروع من أدلتها و هـذبها الشيخ الجليل محمـد بن احمـد بن الجنيـد أبو على الكاتب الإسكافى «۱» المعاصـر لأبى جعفر محمـد بن يعقوب الكلينى و الشيخ الصدوق على بن بابويه المتوفّى سنة ۳۲۹ و المدفون «بقم».

الاجتهاد فى القرون السابقة

فابن الجنيد هو الذى كتب الفروع الفقهية و عقد لها الأبواب فى كتابه (تهذيب الشيعة) و كتاب (الأحمدى) فى الفقه المحمدى و نبه على أصول المسائل و بين ما يقتضيه مذهب الإمامية بعد ان ذكر أصول جميع المسائل فإن كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى و ان كـانت مشكلة أومأ إلى تعليلها و وجه دليلها و ان اختلفت أقوال العلماء فيها ذكرها: عليلها و الصحيح منها و الأصح و الأقوى و الظاهر و الأظهر.

و اقتفى أثره الحسن بـن على بن أبى عقيـل المعروف بالعمـانى الحـذاء «۲» كـان وجهـا من وجوه الإماميـة و شـيخ فقهائهم و المتكلم المنـاظر فى الفقه و المحقق فى العلوم الشـرعية عاصـر الشـيخ محمـد بن يعقوب الكلينى و الصـدوق على بن بـابويه «۳» و كان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان يكثر الثناء عليه «۴» و يقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى هو من فضلاء الإمامية المتكلمين و استجازه بالكتابة أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

(۱) فى إجازة السيد حسن الصـدر للشيخ آقا بزرگ الطهرانى: توفى ابن الجنيـد سـنة ۳۸۱ ه و فى قصـص العلمـاء ص ۳۲۵ كان من مشايخ المفيد و معاصر العمانى و المعز البويهى و له أجوبة مسائل المعز البويهى و ذكر ملا عبد اللّه التونى فى الوافية انه رجع

(۲) فى رياض العلماء: العمانى بضم العين المهملـة و تشديـد الميم بعـدها الف و فى آخره نون نسـبة الى عمان ناحية معروفة يسـكنها الخوارج واقعـة بين اليمن و فارس و كرمان و عمان بالقرب من (صـحار) و الحـذاء بالحاء المهملـة و تشديـد الذال المعجمة ثم الالف الممدودة نسبة الى عمل الحذاء و بيعه.

(۳) تأسيس الشيعة ص ۳۰۲ و الفوائد المدنية ص ۳۰.

(۴) رجال النجاشى ص ۳۶ طبعة الهند.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۹

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفّى سنة ۳۶۹ ه و المدفون فى رواق مشهد الامام موسى بن جعفر «۱» فكتب اليه ابن عقيل بإجازة كتابه (المتمسك بحبل آل الرسول) و بسائر كتبه «۲».

و تابعهما «۳» فى استخراج المسائل الفقيه شيخ الطائفة و المناضل عن مذهبهم مع مهارة فى الجدل و بصيرة فى مناظرة أهل كل عقيدة مع الجلالة و العظمة «۴» و حسن البيان و الصبر مع الخصم «۵» المخاطب من صاحب العصـر عجل اللّه فرجه بالأخ الولى المخلص فى ودنا الشيخ المفيد «۶» و هو محمد بن محمد ابن النعمان العكبرى المتوفّى ببغداد سنة ۴۱۳ ه المدفون فى داره سنين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام.

و كان كتابة «المقنعة» مدار الدراسة بين العلماء. يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلى عن السيد محيى الدين ابن زهرة انه قرأ المجلد الأول من المقنعة للشيخ المفيد و معظم المجلد الثانى فى سـنة ۵۸۴ ه و لم يبلغ عشـرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبى المكـارم حمزة بن زهرة الحسـينى و قـد نيـف على السـبعين و أخبره أنه قرأه بتمـامه و لم يبلغ العشـرين سـنة على الشـيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى و هو طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه على الشريف النقيب أبى الوفاء المحمدى الموصلى فى أول عمره و النقيب طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه فى أول عمره على المؤلف رضى اللّه عنه «۷».

و بمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشـهدى عن الشـيخ المكين أبى منصور محمد بن

الحسن بن منصور النقاش الموصلی عن النقیب المحمدی الموصلی عن الشیخ المفید «۸».

و علی هذا الضوء ألف علم الهدی الشریف المرتضی المتوفّی سنهٔ ۴۳۶ ه الناصریات و الانتصار فی الفقه المقارن و الف الشیخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی المتوفی سنهٔ ۴۶۰ ه «المبسوط» و کان حافلا بالفروع الفقهیهٔ و ناظر أهل السنهٔ فی کتابه «الخلاف» مع بسط فی الأدلهٔ و کتابه «النهایهٔ» محل انظار العلماء فی التدریس کالشرائع للمحقق الحلی فی العصر الحاضر و بهذه المناسبهٔ کان لها شروح متعددهٔ.

و ألف محمد بن احمد بن إدریس الحلی المتوفّی سنهٔ ۵۹۸ السرائر و المحقق نجم الدین جعفر بن یحیی الحلی المتوفّی سنهٔ ۶۷۶ ه الشرائع و مختصر النافع و المعتبر فی الفقه المقارن و العلامهٔ الحسن بن یوسف بن المطهر الحلی المتوفّی سنهٔ ۷۲۶ ه القواعد و التحریر و الإرشاد و التذکرهٔ و المنتهی کلاهما فی الفقه المقارن و الشهید الأول محمد بن مکی بن محمد العاملی المتوفّی قتلا سنهٔ ۷۸۶ ه الذکری و القواعد و غیرها و الشهید الثانی علی بن أحمد العاملی المتوفّی قتلا سنهٔ ۹۶۶ ه المسالک و روض الجنان و غیرها.

و اقتفی العلماء من أصحابنا الإمامیهٔ هذا الأثر من تدوین مسائل الفقه حسب ما ادی الیه اجتهادهم مع تحقیق عمیق و مهارهٔ فی استنباط الفروع مائلین

---

(۱) قصص العلماء ص ۳۲۴ للتنکابنی.

(۲) روضات الجنات ص ۱۶۸ الطبع الأول.

(۳) الفوائد المدنیهٔ ص ۳۰.

(۴) مرآهٔ الجنان للیافعی الحنبلی ج ۳ ص ۲۸.

(۵) الإمتاع و المؤانسهٔ لأبی حیان التوحیدی ج ۱ ص ۱۴۱.

(۶) نسختی التوقیع من الحجهٔ (ع) إلیه.

(۷) اجازهٔ صاحب المعالم البحار ج ۲۶ ص ۱۰۷.

(۸) مستدرک الوسائل ج ۳ ص ۳۶۹.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، المقدمهٔ، ص: ۱۰

عن جادهٔ القیاس المکدسهٔ باشواک الخطأ و التضلیل مستضیئین فی ذلک بأحادیث أئمتهم الذین لا ینطقون عن الهوی و انما هو تعلیم من (عزیز علیم) بما أودعه فیهم من القوهٔ القدسیهٔ النوریهٔ التی بها تمکنوا من استعلام ما یحدث فی الکائنات و هی المعبر عنها بروح القدس فی بعض الاخبار.

الجامعهٔ الکبری للشیعهٔ

کانت مدینهٔ النجف الأشرف الجامعهٔ الوحیدهٔ بین البلدان لدرس الفنون و المعارف الإلهیهٔ منذ هبط إلیها شیخ الطائفهٔ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی بعد أن لاقی ببغداد من الحنابلهٔ غصصا و کابد مالا یغض الطرف عنه یوم هجموا علی داره بالکرخ سنهٔ ۴۴۸ و أحرقوا کتبه و آثاره و نهبوا داره «۱» و جری لهم مع شیخه المفید محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع و أشنع حتی أخرجه عمید الجیوش الی خارج بغداد فی سنهٔ ۳۹۳ و سنهٔ ۳۹۸ غیر ان شفاعهٔ علی بن مزید أرجعته الی مقره ببغداد «۲» کما نهبوا دار الشریف المرتضی فی سنهٔ ۴۲۲ و قتلوا جماعهٔ من الشیعهٔ.

فی سنهٔ ۴۴۸ ه حل الشیخ الطوسی هذه البقعهٔ المغمورهٔ بالفیوضات الإلهیهٔ ببرکات باب مدینهٔ علم الرسول فانضوی إلیه أهل الفضیلهٔ ممن قطنها قبلها للاقتباس من اثاره و الاستضاءهٔ من معارفه التی حباه المهیمن سبحانه بها و تزاحمت العلماء علی الانتهال من بحره

المتموج باسرار أهل البيت (ع) و كانت حلقات مجالس الدراسة و رواية الحديث فى أيامه وثيقة الاطرف و أصبحت «النجف» مركزا للزعامة العلمية و جامعة كبرى لنشر الفقه و الأصول و الحديث و التفسير و الفلسفة العالية و الرجال و الأدب و لم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف و التدرج من صف لآخر يتلقى التلميذ دروسه من أستاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه.

و إنما هناك حلقات تضم الفاضل و الأفضل و غيرهما يلقى عليهم الأستاذ نتيجة بحثه عن أدلة الأحكام و تضارب الأقوال فيوفق بين الجميع بثاقب فكره و الملكة المرتكزة فيه و يجزم بما ينتج عنده فيفيضه على الطلاب و بهذا تتجلى مقدرة الأستاذ العلمية كما يعرف مبلغ التلميذ من الفضيلة و حتى إذا تمكنت فيه ملكة استنباط الفروع من أصولها يمنحه الأستاذ الشهادة بالاجتهاد فيئوب إلى بلاده حاملا من تلك الجامعة الكبرى «النجف الأشرف» ما هو أعز عنده من كل نفيس للتبشير و الدعوة الى دين التوحيد دين السلام و الأمن دين التضامن و العطف دين الإخاء و الحرية و به يسترشد الضال و يتفقه الجاهل و يقام الأمت و الأود و يكون هو الفرد الأكمل لقوله تعالى: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۳».

و لقد تخرج من هذه الجامعة مئات العلماء الاعلام الذين حازوا بفضل جدهم و سعيهم أقصى مراتب الاجتهاد و آثارهم فى الفقه و الأصول و العقائد و التفسير و الفلسفة و الرجال كلها موجودة احتفظت بها رجال العلم و الأدب و قد سدت فراغا كبيرا فى المكتبة العربية.

و الفضل فى نشرها و تسهيل الوصول إليها يعود إلى الأمة الفارسية المركزة على التشيع الصحيح فإنها التى أخرجت من المطابع آلافا منها فى مختلف الفنون و لو لا هذه الأمة الساهرة لما فيه حياة المذهب لانهار التشيع من أصله لا زالت مكلوءة بنظرات رحيمة من (حجة العصر) عجل اللّه فرجه و لما أجاب شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى داعى السماء فى سنة

---

(۱) كامل ابن الأثير ج ۹ ص ۶۱ و ص ۷۱ و ص ۲۲۲.

(۲) كامل ابن الأثير ج ۹ ص ۶۹ و ص ۷۱ و المنتظم ج ۷ ص ۲۳۸.

(۳) التوبة: ۱۲۲

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، المقدمة، ص: ۱۱

۴۶۰ ه بعد ان أقام فى النجف اثنى عشر سنة قام ولده أبو على الحسن ابن محمد مكانه فانعكف عليه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذوو الفضل فى رواية الحديث و استشهدوه على ما تحلوا به من ملكة الاجتهاد الصحيح و أماليه المطبوع مع أمالى أبيه يصور الحقيقة باجلى مظاهرها.

الاجتهاد المعاصر

و استمرت الهجرة إلى «النجف» من ذلك العهد الى العصر الحاضر و ان تحلت باعلام الإمامية «الحلة و الحائر و سامراء» فى فترة من الزمن لكن حلقات الدراسة فى هذه (الجامعة) متواصلة و لا يتحمل المقام وصف الثقافة فى تلكم العصور متسلسلا الى أيام السيد بحر العلوم فالشيخ الأكبر كاشف الغطاء الى مجدد المذهب فى كتابه الحاوى لما حرر من مسائل الشريعة مع تحقيق عميق «صاحب الجواهر» فأذعن أولوا النهى بفضله و تسابقوا الى اختزان جواهره و الاقتباس من آرائه الثاقبة.

و حيث ان المولى تعالت أياديه لم يخل الأرض من مصلح مجاهر بالدعوة الإلهية يزيح الأوهام و يدعو الى سبيل ربه بالحكمة و يرشد إلى الطريقة المثلى غمر الفيض الربوبى شخصية شيخنا «الأنصارى» و منحته المشيئة القدسية مواهب ميزته على من تقدمه من الاعلام فكان مرموقا فى الفضائل جمعاء.

لذلك اتخذ رواد المعارف كتابيه «الرسائل» فى أصول الفقه و «المتاجر» فى الفقه الجعفرى أساس التعليم و الدراسة العالية و أكثر

المحققون من تلامذته و غيرهم من التعليق عليهما و التنبيه على ما فيهما من دقائق العلم.
و كان للدراسة فيهما أيام شيخ المحققين المولى محمد كاظم الخراسانى نور اللّه ضريحه سوق رابح فلقد هبط هذه المدينة (النجف) فى أيامه الجم الغفير من العلماء للاستضاءة من آرائه و تحقيقاته و قام من بعده أساتذة الفن من الاعلام المحققين يفيضون على الطلاب ما انتهلوه من بحر علم آل حتى انتهى الدور الى فخر المحققين و عمدة الفقهاء المبرزين «السيد أبو القاسم الخوئى» المميز من المولى الجليل تعالت نعماؤه بالذكاء المتوقد و اصابة الرأى و لا اغالى إذا قلت: باحث أرباب المعقول ففاقهم و دارس الأصوليين فأذعنوا له و جرى مع المفسرين فحاز قصب السبق و ناظر المتكلمين ففلجهم و كتابه فى مقدمة التفسير «البيان» حافل بما لم تصل إليه أفكار النابهين و لم يسبقه المتقدمون فى كثير مما كشف الغطاء عنه.
فلقد غاص بحر الشريعة و استخرج لئالئه الناصعة و لمس الحقائق الراهنة و أماط الستار عن كثير مما أشكل على الفحول و الأكابر و أوضح السبيل إلى تفاريع المسائل و أنار المنهج الى درس كليات الفنون فلذلك كان مقصد المهاجرين من العلماء لدرس أصول الشريعة و فقهها.
و محاضراته فى حل «فروع العروة الوثقى» تشهد له بفقاهة عالية و استنباط دقيق.
و قد أحكم اسرار فصولها و نظم دراريها ببيان سهل و عبارة أنيقة.
العلم الفرد و المجتهد الأوحد حجة اللّه الواضحة و بينته اللامعة المحقق «الميرزا على الغروى التبريزى» لا زال مغمورا باللطف الربوبى فجدير بمتنجع الحقائق المسابقة إلى الاحتفاظ بتقريراته لدرس الأستاذ الأكبر «السيد الخوئى» المسماة «بالتنقيح» و لا بدع ممن منحه المولى سبحانه ذكاء وقادا و فطنة مصيبة و حافظة قوية ألحقته بالحفاظ المعدودين فكان موئل رواد العلم بين من يستوضح منه ما لم تصل اليه فاكرته و بين من ينسخ ما جمعه من ثمرات بحوث أساتذته فإلى البارى عز و جل ابتهل بادامة عنايته بهذه الشخصية اللامعة ليرتوى طلاب المعارف من غير آرائه و يستضىء رواد الحقائق بثاقب أفكاره، مد اللّه تبارك و تعالى فى أيامه الزاهية و أفاض عليه لطفه الذى يلحقه بالعلماء المحققين «وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا وَ إِنَّ اللّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ».
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱

الجزء الأول

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ
و له الحمد و المجد

تاريخ الاجتهاد

اشارة

لقد كانت الأمم تترامى بهم أمواج الضلال فلا ينقذون من هوة الهوان الا و يقذفون الى أعمق منها سادت فيهم الفوضى و طنبت عليهم العادات الخرافية و حكمتهم النواميس المخزية فمن دماء مهدورة و غارات متتابعة و أخلاق وحشية و نظم مهتوكة و سبيل الأمن شائك و سير الإنسانية متقهقر يعبدون الحجارة و يشربون الرنق و يقتاتون القد، اذلة خاسئين، يخافون أن يتخطفهم الناس.
فظهر بينهم الرسول الأقدس «محمد» صلى اللّه عليه و آله حاملا مصباح الهداية هاتفا بما فيه حياة البشر عامة من الطقوس الراقية و التعاليم الإلهية و النظم المقدسة فأبطل مسعى الإلحاد و تفككت عرى الوثنية و اندحرت عادات الجاهلية و كان دستوره المتكفل للعز

الخالد.

الكتاب المجيد

فإنه منبع المعارف و العلوم فاستعان به علماء العربية و فقهاء الشريعة و اتخذه الفرق الإسلامية للتدليل على ما ذهبوا اليه و ركن إليه الفلاسفة و أساتذة الطب فى المهم من هذه المباحث.

و قد جمع الصحابة كتاب اللّه بتمامه فى إضبارة خاصة أيام صاحب الدعوة الإلهية بأمر منه صلوات اللّه عليه و آله «۱» فان تركه هذا القانون الموحى به إليه فى الجرائد و العظام كما عليه المزاعم معرض للتلف و الزيادة و النقصان مع انه متكفل لأنظمة حياة الأمم و سعادتها فرسول السماء المبعوث للإصلاح لا يستسيغ ترك القران متفرقا بين الصبيان و النساء.

و لم يختلف اثنان فى جمع أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام لكتاب اللّه على حسب النزول «۲» و قد رأى ابن النديم مصحفا بخط على (ع) عند أبى يعلى حمزة الحسينى يتوارثه بنو الحسن «۳» كما ختم جماعة من الصحابة القران عدة مرات على النبى (ص) «۴» و يحدث محمد بن كعب القرظى ان على بن أبى طالب و عثمان و ابن مسعود ختموا القرآن و رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله حى «۵».

و ابن العربى المالكى الأندلسى لم يتأخر عما عليه صحيح الأحاديث من جمع القران بتمامه أيام النبى (ص) و بأمر منه فيقول كان تأليف القران ينزل من عند اللّه تعالى فيبينه النبى لكتابه و يميزه لأصحابه و يرتبه على أبوابه إلا براءة فإنه لم يذكر لهم شيئا ليتبين للخلق ان اللّه تعالى يفعل ما يشاء «۶» و حديث انس بن مالك ينص على ان أربعة من الصحابة جمعوا القران على عهد رسول اللّه (ص) و هم معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و أبو زيد أحد عمومته و اختلفت الرواية عنه فى الرابع هل هو أبو الدرداء أو أبى

---

(۱) مستدرك الحاكم ج ۲ ص ۶۱۱ و مسند الطيالسى ص ۲۷۰ و المحبر لابن حبيب ص ۲۸۶ و تاريخ الشام ج ۷ ص ۲۱۰ و فتح البارى ج ۹ ص ۴۴۰.

(۲) فتح البارى ج ۹ ص ۴۳ و إرشاد السارى ج ۷ ص ۴۵۹ و عمدة القارئ للعينى ج ۹ ص ۳۰۴.

(۳) الفهرست لابن النديم ص ۴۲.

(۴) تفسير روح المعانى للآلوسى ج ۱ ص ۲۴.

(۵) تفسير القرطبى ج ۱ ص ۵۸.

(۶) احكام القران ج ۱ ص ۳۶۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲

ابن كعب «۱».

و يستوضح الحاكم النيسابورى جمع القرآن على عهد الرسول (ص) من قول زيد بن ثابت: كنا عند رسول اللّه نؤلف القرآن من الرقاع «۲» و يؤكده مجاهرة ابن عمر فى جمعه القران و قرائته كل ليلة غير ان النبى (ص) امره بقراءته فى كل شهر «۳».

السنة النبوية

و هى عبارة عن أوامر النبى (ص) و نواهيه و اعماله بحضرة أصحابه قاصدا تعبيد الجادة الموصلة الى الرضوان و تقريره الأعمال التى تأتى بها الصحابة بحضرته و هى كالكتاب المجيد فى تلكم الأهمية الكبرى لان صاحبها لا ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى، و أول من دون الحديث من الشيعة أبو رافع مولى رسول اللّه (ص) أهداه له العباس بن عبد المطلب فأعتقه النبى (ص) و سماه إبراهيم و

أسلم قدیما و هاجر الی المدینهٔ و لازم أمیر المؤمنین علیا علیه السلام و کان قیّمه علی بیت ماله بالکوفهٔ الی ان توفی أول خلافته «۴».
و رأی السیوطی فی نسبته إلی الزهری «۵» فایل لتقدم أبی رافع علیه إلا-ان یقصد به أول التابعین، علی ان الزرقانی یذهب الی ان الصحابهٔ و التابعین لم یکتبوا الحدیث و انما کانوا یؤدون الأحادیث لفظا و یأخذونها حفظا الا کتاب الصدقات و لما خاف عمر بن عبد العزیز اندراسها أمر قاضیه علی المدینهٔ أبا بکر محمد بن عمرو بن حزم ان یجمع الأحادیث فتوفی ابن عبد العزیز و قد جمع ابن حزم کتابا قبل ان یبعث به الیه «۶» و فی تخریج أبی نعیم الأصبهانی ان عمر بن عبد العزیز کتب الی الافاق بجمع حدیث رسول اللّه صیانهٔ له عن التلف «۷».
لقد ظل الصحابهٔ من بعد الرسول و التابعون من بعدهم یستقون مسائل الشریعهٔ من الأحادیث النبویهٔ و لما تکثرت الفروع بسبب اختلاط المسلمین بغیرهم و لم یکن من تلک الدراری اللامعهٔ ما فیه النص علیها مال قسم من العلماء إلی الرأی و الاستحسان مستندین إلی ان الشریعهٔ معقولهٔ المعنی و لها أصول محکمهٔ فهمت من الکتاب و السنهٔ فکانوا یبحثون عن علل الاحکام و ربط المسائل بعضها ببعض و لم یحجموا عن الفتوی برأیهم فیما لا- یجدون نصا فیه و اشتهروا بأصحاب «الرأی و القیاس» کما قیل لمقابلیهم الواقفین علی النصوص فحسب «أهل الظاهر» و کان أکثر أهل العراق أهل قیاس و أکثر أهل الحجاز أهل حدیث و علی هذا کان سعید بن المسیب یقول لربیعهٔ بن عبد الرحمن المتوفّی سنهٔ ۱۳۶ ه لما سأله عن علهٔ الحکم: أ عراقی أنت؟! «۸».
و لعل أول من غرس بذرهٔ العمل بالقیاس (عمر) فإنه یقول فی کتابه

---

(۱) صحیح البخاری باب فضائل القران و فتح الباری لابن حجر ج ۹ ص ۴۴ باب من جمع القران.
(۲) مستدرک الحاکم ج ۲ ص ۶۱۱.
(۳) إرشاد الساری ج ۷ ص ۴۵۹.
(۴) تأسیس الشیعهٔ ص ۲۸۰ للصدر الکاظمی.
(۵) التدریب ص ۲۴ و الأوائل له ص ۱۱۲.
(۶) حاشیهٔ الزرقانی علی موطإ مالک ج ۱ ص ۱۰.
(۷) تاریخ أصبهان ص ۱۴۰.
(۸) تاریخ التشریع الإسلامی ص ۱۴۳ و فجر الإسلام ج ۱ ص ۲۹۰.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳

إلی أبی موسی الأشعری: اعرف الأشباه و الأمثال و قس الأمور عند ذلک بنظائرها و اعمد إلی أقربها عند اللّه تعالی و أشبهها بالحق «۱».
و ممن أخذ بالقیاس و الاستحسان أبو حنیفهٔ النعمان بن ثابت المتوفّی سنهٔ ۱۵۰ ه تلقاه من أستاذه حماد بن سلیمان المتوفّی سنهٔ ۱۲۰ ه تلمیذ إبراهیم ابن یزید النخعی المتوفّی سنهٔ ۹۶ ه «۲» و اعانه علی تأسیسه تلمیذاه أبو یوسف القاضی المتوفّی سنهٔ ۱۸۲ و محمد بن الحسن الشیبانی المتوفّی سنهٔ ۱۸۹ «۳».

وخامهٔ القیاس

و لم یزل أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (ع) یعرف أبا حنیفهٔ وخامهٔ القیاس و رداءهٔ عاقبته قال له یوما: أیهما أعظم عند اللّه تعالی قتل النفس التی حرم اللّه قتلها أم الزناء؟ قال أبو حنیفهٔ: القتل فقال الصادق علیه السلام: فلما ذا قبل اللّه تعالی فی القتل شاهدین و فی الزناء أربعهٔ شهود؟! فوجم أبو حنیفهٔ و لم یدر ما یقول.

ثم قال الصادق (ع) أيهما أعظم عند اللّه تعالى الصوم أم الصلاة؟

قال أبو حنيفة الصلاة فقال الصادق (ع) لما ذا تقضى المرأة الصوم أيام الحيض و لا تقضى الصلاة؟! ثم قال: يا عبد اللّه اتق اللّه و لا تقس فانا نقف غدا بين يدى اللّه تعالى نحن و أنت فنقول قال اللّه عز و جل و قال رسول اللّه (ص) و تقول أنت و أصحابك قسنا و رأينا فيفعل اللّه بنا و بكم ما يشاء ان أول من قاس إبليس إذا أمره اللّه بالسجود لآدم فقال أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقته من طين «۴».

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان الدين بالرأى لكان أسفل القدم أولى بالمسح من أعلاه «۵» و عن النبى (ص) تفترق أمتى على بضع و سبعين فرقة أعظم فتنة على أمتى قوم يقيسون الأمور بآرائهم فيحلون الحرام و يحرمون الحلال «۶» و قد أنكرت الشريعة المقدسة القياس و منعته بتاتا و فيه يقول أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق (ع) لأبان بن تغلب المتوفّى سنة ۱۴۱ ه «السنة إذا قيست محق الدين».

و القصة فى ذلك انه سأل أبا عبد اللّه عن دية قطع إصبع من أصابع المرأة فقال عليه السلام عشرة من الإبل قال أبان فإن قطع اثنين قال أبو عبد اللّه عشرون من الإبل قال أبان فإن قطع ثلاثة قال أبو عبد اللّه:

ثلاثون من الإبل قال أبان فإن قطع أربعة قال أبو عبد اللّه: عشرون من الإبل.

فاستغرب ابان هذا الحكم و تعجب كثيرا لأنه عراقى و شائع عند أهل العراق القياس و هو قاض بان قطع الأربعة يوجب أربعين من الإبل فقال يا سبحان اللّه ان هذا كان تبلغنا و نحن بالعراق فنقول ما جاء به الا شيطان فعندها رفع «امام الأمة» بصيصا من القول الحق اهتدى به «أبان» إلى الطريق اللاحب و قال له: مهلا يا ابان هذا حكم اللّه و حكم

---

(۱) صبح الأعشى ج ۱۰ ص ۱۹۴.

(۲) حجة اللّه البالغة ج ۱ ص ۱۱۸.

(۳) تاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرزاق ص ۲۰۵.

(۴) اعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۲۲.

(۵) المحلى لابن حزم ج ۱ ص ۶۱.

(۶) جامع بيان العلم ج ۲ ص ۷۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴

رسوله ان المرأة تعاقل الرجل إلى ثلثى الدية فإذا بلغت رجعت الى النصف يا أبان إنك أخذتنى بالقياس و السنة إذا قيست محق الدين «۱».

و لم يتباعد عن هذا الحكم سعيد بن المسيب و مالك و جمهور أهل المدينة «۲» ففى الحديث ان ربيعة يسأل سعيد بن المسيب عن دية إصبع المرأة فيقول له عشرة من الإبل قال كم فى اثنتين قال عشرون من الإبل قال كم فى ثلاثة قال ثلاثون من الإبل قال كم فى أربع قال عشرون من الإبل. فقال ربيعة: حين عظم جرحها و اشتدت مصيبتها نقص عقلها قال سعيد: أ عراقى أنت!؟ قال ربيعة عالم متثبت أو جاهل متعلم قال يا ابن أخى انها السنة «۳».

و أبو حنيفة مع ما يرى لنفسه المكانة العلمية لم يعدم الانتفاع من الامام الصادق (ع) و الاقتباس من اثاره اللامعة «۴» كما حظى من قبل بأبيه أبى جعفر الباقر عليه السلام «۵».

و كان مالك بن انس امام المالكية يكثر من إطراء أبى عبد اللّه جعفر ابن محمد (ع) فيقول: كنت اختلف زمانا إلى جعفر بن محمد الصادق (ع) فما رأيته إلا صائما أو مصليا أو قارئا للقرآن و ما رأيته الا على طهارة «۶» و لا يتكلم فيما لا يعنيه و هو من العلماء الزهاد

الذين يخشون اللّه و يتقونه حق تقاته «٧» و من هنا كان يرجع إليه فى مشكلات الشريعة «٨» و إنكار الذهبى رواية مالك عنه «٩» محكوم بشهادة الاعلام.

عصر الأمويين

لقد بقى علماء الحديث ردحا من الزمن بين حفظه أولا و تدوينه ثانيا حتى أيام الحكم الأموى الذى يصفه احمد أمين بقوله: لم يكن الحكم الأموى حكما إسلاميا يسوى فيه بين الناس و يكافئ فيه المحسن عربيا كان أم مولى و لم يكن الحكام خدمة للرعية على السواد و انما كان الحكم عربيا و الحكام خدمة للعرب على حساب غيرهم و كان تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية «١٠».

و يقول جرجى‌زيدان: يعد انتقال الدولة الإسلامية إلى بنى أمية انقلابا عظيما فى تاريخ الأمة الإسلامية لأنها كانت فى زمن الخلفاء الراشدين خلافة دينية فصارت فى أيامهم ملكا عضوضا و كانت شورية فصارت ارثية و يعتقد

---

(١) التهذيب للشيخ الطوسى ج ٢ ص ۴۴١ طبعة إيران و المحاسن للبرقى ج ١ ص ٢١۴ و رواه مالك فى الموطأ ج ٣ ص ۶۵.

(٢) نيل الأوطار ج ٧ ص ۵۶.

(٣) نيل الأوطار ج ٧ ص ۵۶.

(۴) السنن الكبرى للبيهقى ج ٨ ص ٩۶.

(۵) تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣ و اسعاف المبطأ برجال الموطأ ص ١٧۶ للسيوطى.

(۶) شرح الزرقانى على موطإ مالك ج ١ ص ٢٣٢ و تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٠٣.

(٧) شرح الزرقانى على الموطأ ج ١ ص ٢٣٢.

(٨) تاريخ القضاء فى الإسلام ص ۶٢.

(٩) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعة مصر.

(١٠) ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٩٢ طبعة مصر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵

المسلمون عدم أحقية معاوية للخلافة لانه طليق لا تحل له و لم يعتنق الإسلام إلا كرها «١».

لم يهتم الخلفاء فى عهد الدولة الأموية بشيء من شئون التشريع الا قليلا كعمر بن عبد العزيز فالتشريع لم يرق تحت حمايتهم و رعايتهم كالذى كان فى عهد الدولة العباسية و لم يبذل الامويون محاولة فى صبغ تشريعهم صبغة رسمية فلا ترى فى الدولة الأموية مثل أبى يوسف فى الدولة العباسية يحميه الخلفاء و يؤيدونه فى التشريع و يوثقون الصلة بينه و بينهم و بينه و بين قضاة الأمصار و لا ترى من المشرعين من اتصل بالامويين الا قليلا كالزهرى «٢» و فى العصر الأموى كان المرجع فى الفتيا أهل المدينة و لم يقطع الخلفاء امرا دونهم كما ان فقهاء هذا العصر لم يخلفوا آثارا فى الفقه مكتوبة فإنها ظهرت فى العصر العباسى «٣»

العصر العباسى الأول

لما جاء عصر العباسى الأول سنة ١٣٢ و قد اكتسح حكومة الأمويين شجع الخلفاء الحركة العلمية و مدوا أربابها بسلطانهم فانتعشت العلوم الدينية فى ظلهم و ترجمت الكتب من اللغات الأجنبية إلى العربية و كانت حركة النهوض أسرع إلى العلوم الشرعية من غيرها لأنهم فرضوا أحقيتهم بالأمر من غيرهم لانتسابهم الى البيت الأموى و انهم سيشيدون على اطلال الحكومة الموسومة بالزندقة عند أهل

الصلاح نظاما منطقيا على سنة الرسول الأعظم صلى اللّه عليه و آله و أحكام الدين الإلهى «۴».

لما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل و الخلاف و اتسع المجال للعقول خاف المنصور الدوانيقى من جراء ذلك تشتيت أمر الشريعة و دخول الفوضى فى الأحكام فأمر أنس بن مالك ان يكتب له كتابا يتجنب فيه رخص ابن عباس و شدائد ابن عمر فكتب (الموطأ) و أراد المنصور ان يحمل الناس على العمل به كما حمل عثمان الناس على العمل بالمصحف و فتر مالك من عزمه بدعوى ان الناس بعد رسول اللّه (ص) على هدى فتبطأ المنصور عن إمضاء فكرته «۵» و تحكى هذه القصة عن الرشيد معه و انه أراد تعليق الموطأ على الكعبة فلم يوافقه مالك «۶».

و كل منهما يجهل ما عند «الصادق (ع)» من فقه الشريعة المستقى من اللوح المحفوظ و فنون المعارف و تأويل القران المجيد و أسرار الطبائع و جوامع التاريخ سجلت اعترافهما بذلك.

فى هذا العصر تمكن استنباط الاحكام و استقرت أصوله و سمى اهله بالفقهاء و يرتئى الموفق أحمد المكى الحنفى ان أبا حنيفة أول من دون الفقه و رتب أبوابه «۷».

لكن شافعية الرازى لم تهضم هذه الدعوى فأخذ يناقشه الحساب بأنه ان أراد من التدوين التصنيف فلم يثبت له شىء و انما أصحابه الذين صنفوا و ان أراد التفريع فقد سبقه إليه الصحابة و التابعون «۸».

---

(۱) آداب اللغة العربية ج ۱ ص ۱۹۲.

(۲) فجر الإسلام ج ۱ ص ۲۹۹.

(۳) آداب اللغة العربية ج ۱ ص ۲۰۸.

(۴) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ۲۰۳.

(۵) تاريخ القضاء فى الإسلام ص ۳۹.

(۶) طبقات المالكية ص ۳۰.

(۷) مناقب أبى حنيفة ج ۱ ص ۱۳۶ طبعة حيدرآباد.

(۸) مناقب الشافعى ص ۴۴۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶

العصر العباسى الثانى

فى العصر العباسى الثانى سنة ۳۳۲ ه ظهر المجتهدون من فقهاء الإسلام و كونوا لهم مذاهب نسبة إليهم غير انها لم تستمر تجاه المذاهب الأربعة التى أوقفت الاجتهاد عند حدها كما قصر التقليد على أربابها و اندرس اثر المقلدين لسواهم و سد الناس باب الاجتهاد «۱» بالرغم من عدم خضوع جملة من محققى علماء السنة لذلك مدعين فتح باب الاجتهاد «۲» و ادعى بعضهم ان من الجرأة على اللّه عز و جل و على رسوله و شريعته حصر فضل اللّه تعالى على بعض خلقه و قصر فهم أحكام الشريعة على طائفة خاصة «۳» و يذهب محمد فريد و جدى الى ان باب الاجتهاد و الاستنباط من الكتاب و السنة مفتوح الى يوم القيامة و لكن قصور إفهام جملة من البارزين اضطرهم الى ستر هذا القصور بدعوى الانسداد «۴».

عصر المذاهب فى الأربعة

اختلف فى الأسباب التى أوجبت حصر المذاهب فى الأربعة فالذى عليه ياقوت الحموى ان القادر العباسى المتخلف سنة ۳۸۱ ه أمر

أربعة من علماء الإسلام ان يصنف كل واحد منهم مختصرا على مذهبه فصنف الماوردى الشافعى الإقناع و صنف أبو الحسين القدورى مختصرا على مذهب أبى حنيفة و صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكى مختصرا و لم يعرف من صنف له على مذهب احمد بن حنبل و لما عرضت على القادر قبلها و امضى العمل عليها «۵».

و يحدث ملا عبد اللّه المعروف بالافندى تلميذ المجلسى فى رياض العلماء اتفاق رؤساء الأمة فى زمن علم الهدى الشريف المرتضى المتوفّى سنة ۴۳۶ ه على تقليل الآراء فى الأحكام الشرعية لئلا يوجب كثرة الخلاف قلة الوثوق بالشريعة المقدسة فتلحق بالاناجيل المبتدعة و لحصر ذلك عينوا مبلغا من المال فكل طائفة تدفعه يقرر مذهبها رسميا فاستطاع أرباب المذاهب الأربعة ان يدفعوا ذلك المقدار من المال لوفور عدتهم و عددهم و تأخر غيرهم و لم يوافق الشيعة الإمامية على هذا و عجز الشريف المرتضى عن اقناعهم فتقررت المذاهب الأربعة عند الدولة رسميا و درس غيرها.

و هذه الحكاية لا تتباعد عما حكاه الحموى لان الشريف المرتضى عاصر القادر باللّه فى كثير من السنين فيمكن أن ترتئى الدولة مالا خطيرا لقطع المعاذير و تقليل الآراء كما ان من المحتمل ان القادر باللّه غرس هذه البذرة و تم نتاجها و تحكمت أصولها فى زمن الملك «بيبرس» الذى يحدث المقريزى عنه بقوله:

لما كانت سلطنة الملك الظاهر «بيبرس البندقدارى» ولى بمصر القاهرة أربعة قضاة شافعى و مالكى و حنفى و حنبلى و استمر ذلك من سنة ۶۶۵ ه حتى لم يبق من مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة و عقيدة الأشعرى أبى الحسن على ابن إسماعيل و عملت لأهل المدارس و الربط فى سائر ممالك الإسلام و عودى من تذهب بغيرها و أنكر عليه و لم يول قاض و لا قبلت شهادة أحد و لا

---

(۱) تاريخ الإسلام السياسى ج ۳ ص ۳۳۸.

(۲) تحفة المحتاج ج ۴ ص ۳۷۶.

(۳) حصول المأمول من علم الأصول ص ۱۸۶.

(۴) دائرة المعارف مادة جهد.

(۵) معجم الأدباء ج ۱۵ ص ۵۴ الطبعة الثانية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷

قدم للخطابة و الإمامة و التدريس ما لم يكن مقلدا لأحد هذه المذاهب و افتى فقهاء الإسلام طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب و تحريم ما عداها و العمل على هذا الى اليوم «۱» هذه لمعة مختصرة من نشوء اجتهاد المسلمين فى الفقه و ارتقائه.

الاجتهاد عند الإمامية

ان أصحابنا الإمامية قد أذعنوا لقانون الخلافة الإلهية الكبرى التى لم يزل صاحب الدعوة (ص) طيلة حياته يجاهر بالتنويه بها و أوقف أصحابه فى مواطن عديدة على أسماء من يلى أمر الأمة من بعده من أبنائه الأقدسين بعد سيد الأوصياء أمير المؤمنين (ع) و أوضح ما منحهم البارى عز و جل به من العلم باسرار الطبائع و حوادث الكون من خير و شر و كان الأصحاب يتحفظون بما تحملوه عن أئمتهم عليهم السلام من الأحاديث فى فقه الشريعة و أثارها حتى ان ابان بن تغلب و هو راو واحد حدث عن أبى عبد اللّه عليه السلام بثلاثين الف حديث «۲» و تضافر النقل ان أربعة آلاف رجل من المشتهرين بالعلم جمعوا من أجوبة مسائله أربعمائة كتاب عرفت بالأصول الأربعمائة «۳» كلهم من أهل العراق و الحجاز و الشام و خراسان «۴».

و هذا غير ما دوّن عن السجاد و الباقر و الأئمة بعد الصادق عليه السلام فقد جمع أصحابهم فيما تحملوه من أحاديثهم ما يزيد على

الأصول الأربعمائهٔ بكثير «۵» و لم تزل تلكم الأحاديث محتفظا بها فى موسوعات هامهٔ كالأصول الأربعهٔ:

«الأول من الأصول»: الكافى، لمحمد بن يعقوب الكلينى المتوفّى ببغداد سنهٔ ۳۲۹ ه ألفه فى حياهٔ السفراء عن الامام المنتظر عجل اللّه فرجه و يحكى ملا خليل القزوينى فى شرح الكافى انه عرض على «ولى العصر» عليه السلام فاستحسنه و فى نص الشهيد الأول محمد بن مكى المستشهد سنهٔ ۷۸۶ ه زيادهٔ أحاديثه على الصحاح الستهٔ فقد أحصيت أحاديثه إلى ستهٔ عشر الف و مائهٔ و تسعهٔ و تسعين حديثا مع ان أحاديث البخارى بحذف المكرر أربعهٔ آلاف و مثله صحيح مسلم بحذف المكرر و أحاديث الموطأ و سنن الترمذى و النسائى لا تبلغ عدد صحيح مسلم.

على ان الشيخ الكلينى كما يقول عنه الوحيد البهبهانى المتوفّى سنهٔ ۱۲۰۸ ه عانى فى جمعه المشاق بمسافرته الى البلدان و الأقطار و اجتماعه بشيوخ الإجازات و قرب عصره من أرباب الأصول الأربعمائهٔ و الكتب المعول عليها و مضى له على تأليفه عشرون سنهٔ «۶».

«الثانى من الأصول»: من لا يحضره الفقيه، لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه المتوفّى بالرى سنهٔ ۳۸۱ ه «الثالث و الرابع من الأصول»: التهذيب و الاستبصار، لأبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى المتوفّى و المدفون بداره فى النجف الأشرف سنهٔ ۴۶۰ ه و قد جمع هذه الأصول الأربعهٔ مع زيادهٔ بعض الشرح عليها من

---

(۱) الخطط المقريزيهٔ ج ۴ ص ۱۴۱.

(۲) الوجيزهٔ للبهائى.

(۳) المعتبر للمحقق ص ۵.

(۴) مقدمهٔ الذكرى للشهيد الأول.

(۵) نهايهٔ الدرايهٔ للسيد الصدر، ص ۲۱۳ و الدرايهٔ ص ۴۰.

(۶) نهايهٔ الدرايهٔ ص ۲۲۰ للسيد الصدر.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸

بعض الاخبار ملا محسن الكاشى المعروف بالفيض المتوفّى فى كاشان سنهٔ ۱۰۹۱ ه فى كتاب أسماه «الوافى» كما جمع تلك الأصول الأربعهٔ مع الزيادهٔ عليها من كتب اخرى محمد بن الحسن الحر العاملى المتوفّى بمشهد أبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام سنهٔ ۱۰۴ ه فى كتاب أسماه الوسائل و استدرك عليه ما فاته محمد الحسين النورى المتوفّى فى النجف الأشرف سنهٔ ۱۳۲۰ ه فى كتاب أسماه المستدرك.

و أما المجلسى الثانى محمد باقر بن المجلسى الأول محمد تقى المتوفى بأصفهان سنهٔ ۱۱۱۰ ه فقد توفرت لديه جوامع الأخبار مع ما كتبه علماء السنهٔ فى الحديث و الفقه و الرجال و السيرهٔ و الفلسفهٔ بمساعدهٔ الملوك الصفويهٔ فأودعها فى دائرهٔ المعارف المحمديهٔ المسماهٔ ب (البحار) فى ست و عشرين مجلدا و هذه الكتب التى ألمعنا إليها كلها مطبوعهٔ و منتشرهٔ فى الافاق.

أول من فتح باب الاستنباط

لقد استمر الحال بحفظ الحديث و تدوينه منذ عصر المعصومين عليهم السلام إلى أن وقعت الغيبهٔ الكبرى بوفاهٔ أبى الحسن على بن محمد السمرى فى النصف من شعبان سنهٔ ۳۲۹ ه فى بغداد و فى هذا العصر دونت فروع الفقه الجعفرى و أول من فتح باب استنباط الفروع من أدلتها و هذبها الشيخ الجليل محمد بن احمد بن الجنيد أبو على الكاتب الإسكافى «۱» المعاصر لأبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى و الشيخ الصدوق على بن بابويه المتوفّى سنهٔ ۳۲۹ و المدفون «بقم».

الاجتهاد فى القرون السابقهٔ

فابن الجنيد هو الذى كتب الفروع الفقهية و عقد لها الأبواب فى كتابه (تهذيب الشيعة) و كتاب (الأحمدى) فى الفقه المحمدى و نبه على أصول المسائل و بين ما يقتضيه مذهب الإمامية بعد ان ذكر أصول جميع المسائل فإن كانت المسألة ظاهرة اقتنع فيها بمجرد ذكر الفتوى و ان كانت مشكلة أومأ إلى تعليلها و وجه دليلها و ان اختلفت أقوال العلماء فيها ذكرها: عليلها و الصحيح منها و الأصح و الأقوى و الظاهر و الأظهر.

و اقتفى أثره الحسن بن على بن أبى عقيل المعروف بالعمانى الحذاء «۲» كان وجها من وجوه الإمامية و شيخ فقهائهم و المتكلم المناظر فى الفقه و المحقق فى العلوم الشرعية عاصر الشيخ محمد بن يعقوب الكلينى و الصدوق على بن بابويه «۳» و كان الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان يكثر الثناء عليه «۴» و يقول أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى هو من فضلاء الإمامية المتكلمين و استجازه بالكتابة أبو القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن

---

(۱) فى إجازة السيد حسن الصدر للشيخ آقا بزرگ الطهرانى: توفى ابن الجنيد سنة ۳۸۱ ه و فى قصص العلماء ص ۳۲۵ كان من مشايخ المفيد و معاصر العمانى و المعز البويهى و له أجوبة مسائل المعز البويهى و ذكر ملا عبد اللّه التونى فى الوافية انه رجع

(۲) فى رياض العلماء: العمانى بضم العين المهملة و تشديد الميم بعدها الف و فى آخره نون نسبة الى عمان ناحية معروفة يسكنها الخوارج واقعة بين اليمن و فارس و كرمان و عمان بالقرب من (صحار) و الحذاء بالحاء المهملة و تشديد الذال المعجمة ثم الالف الممدودة نسبة الى عمل الحذاء و بيعه.

(۳) تأسيس الشيعة ص ۳۰۲ و الفوائد المدنية ص ۳۰.

(۴) رجال النجاشى ص ۳۶ طبعة الهند.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹

موسى بن قولويه صاحب كامل الزيارة المتوفّى سنة ۳۶۹ ه و المدفون فى رواق مشهد الامام موسى بن جعفر «۱» فكتب اليه ابن عقيل بإجازة كتابه (المتمسك بحبل آل الرسول) و بسائر كتبه «۲».

و تابعهما «۳» فى استخراج المسائل الفقيه شيخ الطائفة و المناضل عن مذهبهم مع مهارة فى الجدل و بصيرة فى مناظرة أهل كل عقيدة مع الجلالة و العظمة «۴» و حسن البيان و الصبر مع الخصم «۵» المخاطب من صاحب العصر عجل اللّه فرجه بالأخ الولى المخلص فى ودنا الشيخ المفيد «۶» و هو محمد بن محمد ابن النعمان العكبرى المتوفّى ببغداد سنة ۴۱۳ ه المدفون فى داره سنين ثم نقل الى مشهد الامام موسى بن جعفر عليه السلام.

و كان كتابة «المقنعة» مدار الدراسة بين العلماء. يحدث الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلى عن السيد محيى الدين ابن زهرة انه قرأ المجلد الأول من المقنعة للشيخ المفيد و معظم المجلد الثانى فى سنة ۵۸۴ ه و لم يبلغ عشرين سنة على عمه الشريف الطاهر أبى المكارم حمزة بن زهرة الحسينى و قد نيف على السبعين و أخبره أنه قرأه بتمامه و لم يبلغ العشرين سنة على الشيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى و هو طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه على الشريف النقيب أبى الوفاء المحمدى الموصلى فى أول عمره و النقيب طاعن فى السن و أخبره أنه قرأه فى أول عمره على المؤلف رضى اللّه عنه «۷».

و بمثل هذه القراءة صدرت من نجم الدين ابن نما عن والده عن محمد ابن جعفر المشهدى عن الشيخ المكين أبى منصور محمد بن الحسن بن منصور النقاش الموصلى عن النقيب المحمدى الموصلى عن الشيخ المفيد «۸».

و على هذا الضوء ألف علم الهدى الشريف المرتضى المتوفّى سنة ۴۳۶ ه الناصريات و الانتصار فى الفقه المقارن و الف الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى المتوفى سنة ۴۶۰ ه «المبسوط» و كان حافلا بالفروع الفقهية و ناظر أهل السنة فى كتابه «الخلاف» مع

بسط فى الأدلة و كتابه «النهاية» محل انظار العلماء فى التدريس كالشرائع للمحقق الحلى فى العصر الحاضر و بهذه المناسبة كان لها شروح متعددة.

و ألف محمد بن احمد بن إدريس الحلى المتوفّى سنة ۵۹۸ السرائر و المحقق نجم الدين جعفر بن يحيى الحلى المتوفّى سنة ۶۷۶ ه الشرائع و مختصر النافع و المعتبر فى الفقه المقارن و العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى المتوفّى سنة ۷۲۶ ه القواعد و التحرير و الإرشاد و التذكرة و المنتهى كلاهما فى الفقه المقارن و الشهيد الأول محمد بن مكى بن محمد العاملى المتوفّى قتلا سنة ۷۸۶ ه الذكرى و القواعد و غيرها و الشهيد الثانى على بن أحمد العاملى المتوفّى قتلا سنة ۹۶۶ ه المسالك و روض الجنان و غيرها.

و اقتفى العلماء من أصحابنا الإمامية هذا الأثر من تدوين مسائل الفقه حسب ما ادى اليه اجتهادهم مع تحقيق عميق و مهارة فى استنباط الفروع مائلين

---

(۱) قصص العلماء ص ۳۲۴ للتنكابنى.

(۲) روضات الجنات ص ۱۶۸ الطبع الأول.

(۳) الفوائد المدنية ص ۳۰.

(۴) مرآة الجنان لليافعى الحنبلى ج ۳ ص ۲۸.

(۵) الإمتاع و المؤانسة لأبى حيان التوحيدى ج ۱ ص ۱۴۱.

(۶) نسختى التوقيع من الحجة (ع) إليه.

(۷) اجازة صاحب المعالم البحار ج ۲۶ ص ۱۰۷.

(۸) مستدرك الوسائل ج ۳ ص ۳۶۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۰

عن جادة القياس المكدسة باشواك الخطأ و التضليل مستضيئين فى ذلك بأحاديث أئمتهم الذين لا ينطقون عن الهوى و انما هو تعليم من (عزيز عليم) بما أودعه فيهم من القوة القدسية النورية التى بها تمكنوا من استعلام ما يحدث فى الكائنات و هى المعبر عنها بروح القدس فى بعض الاخبار.

الجامعة الكبرى للشيعة

كانت مدينة النجف الأشرف الجامعة الوحيدة بين البلدان لدرس الفنون و المعارف الإلهية منذ هبط إليها شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى بعد أن لاقى ببغداد من الحنابلة غصصا و كابد مالا يغض الطرف عنه يوم هجموا على داره بالكرخ سنة ۴۴۸ و أحرقوا كتبه و اثاره و نهبوا داره «۱» و جرى لهم مع شيخه المفيد محمد بن محمد بن النعمان ما هو أفضع و أشنع حتى أخرجه عميد الجيوش الى خارج بغداد فى سنة ۳۹۳ و سنة ۳۹۸ غير ان شفاعة على بن مزيد أرجعته الى مقره ببغداد «۲» كما نهبوا دار الشريف المرتضى فى سنة ۴۲۲ و قتلوا جماعة من الشيعة.

فى سنة ۴۴۸ ه حل الشيخ الطوسى هذه البقعة المغمورة بالفيوضات الإلهية ببركات باب مدينة علم الرسول فانضوى إليه أهل الفضيلة ممن قطنها قبلها للاقتباس من اثاره و الاستضاءة من معارفه التى حباه المهيمن سبحانه بها و تزاحمت العلماء على الانتهال من بحره المتموج باسرار أهل البيت (ع) و كانت حلقات مجالس الدراسة و رواية الحديث فى أيامه وثيقة الاطرف و أصبحت «النجف» مركزا للزعامة العلمية و جامعة كبرى لنشر الفقه و الأصول و الحديث و التفسير و الفلسفة العالية و الرجال و الأدب و لم تكن الدراسة فيها على نهج ترتيب الصفوف و التدرج من صف لآخر يتلقى التلميذ دروسه من أستاذه على حسب المنهج المقرر له لا يتخطاه.

و انما هناک حلقات تضم الفاضل و الأفضل و غیرهما یلقی علیهم الأستاذ نتیجهٔ بحثه عن أدلهٔ الأحکام و تضارب الأقوال فیوفق بین الجمیع بثاقب فکره و الملکهٔ المرتکزهٔ فیه و یجزم بما ینتج عنده فیفیضه علی الطلاب و بهذا تتجلی مقدرهٔ الأستاذ العلمیهٔ کما یعرف مبلغ التلمیذ من الفضیلهٔ و حتی إذا تمکنت فیه ملکهٔ استنباط الفروع من أصولها یمنحه الأستاذ الشهادهٔ بالاجتهاد فیئوب الی بلاده حاملا من تلک الجامعهٔ الکبری «النجف الأشرف» ما هو أعز عنده من کل نفیس للتبشیر و الدعوهٔ الی دین التوحید دین السلام و الأمن دین التضامن و العطف دین الإخاء و الحریهٔ و به یسترشد الضال و یتفقه الجاهل و یقام الأمت و الأود و یکون هو الفرد الأکمل لقوله تعالی فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ «۳».

و لقد تخرج من هذه الجامعهٔ مئات العلماء الاعلام الذین حازوا بفضل جدهم و سعیهم أقصی مراتب الاجتهاد و آثارهم فی الفقه و الأصول و العقائد و التفسیر و الفلسفهٔ و الرجال کلها موجودهٔ احتفظت بها رجال العلم و الأدب و قد سدت فراغا کبیرا فی المکتبهٔ العربیهٔ.

و الفضل فی نشرها و تسهیل الوصول إلیها یعود إلی الأمهٔ الفارسیهٔ المرکزهٔ علی التشیع الصحیح فإنها التی أخرجت من المطابع آلافا منها فی مختلف الفنون و لو لا هذه الأمهٔ الساهرهٔ لما فیه حیاهٔ المذهب لانهار التشیع من أصله لا زالت مکلوءهٔ بنظرات رحیمهٔ من (حجهٔ العصر) عجل اللّه فرجه و لما أجاب شیخ الطائفهٔ محمد بن الحسن الطوسی داعی السماء فی سنهٔ

---

(۱) کامل ابن الأثیر ج ۹ ص ۶۱ و ص ۷۱ و ص ۲۲۲.

(۲) کامل ابن الأثیر ج ۹ ص ۶۹ و ص ۷۱ و المنتظم ج ۷ ص ۲۳۸.

(۳) التوبهٔ: ۱۲۲

۴۶۰ ه بعد ان أقام فی النجف اثنی عشر سنهٔ قام ولده أبو علی الحسن ابن محمد مکانه فانعکف علیه العلماء للاقتباس من معارفه فاستجازه ذوو الفضل فی روایهٔ الحدیث و استشهدوه علی ما تحلوا به من ملکهٔ الاجتهاد الصحیح و أمالیه المطبوع مع أمالی أبیه یصور الحقیقهٔ باجلی مظاهرها.

الاجتهاد المعاصر

و استمرت الهجرهٔ إلی «النجف» من ذلک العهد الی العصر الحاضر و ان تحلت باعلام الإمامیهٔ «الحلهٔ و الحائر و سامراء» فی فترهٔ من الزمن لکن حلقات الدراسهٔ فی هذه (الجامعهٔ) متواصلهٔ و لا یتحمل المقام وصف الثقافهٔ فی تلکم العصور متسلسلا الی أیام السید بحر العلوم فالشیخ الأکبر کاشف الغطاء الی مجدد المذهب فی کتابه الحاوی لما حرر من مسائل الشریعهٔ مع تحقیق عمیق «صاحب الجواهر» فأذعن أولوا النهی بفضله و تسابقوا الی اختزان جواهره و الاقتباس من آرائه الثاقبهٔ.

و حیث ان المولی تعالت أیادیه لم یخل الأرض من مصلح مجاهر بالدعوهٔ الإلهیهٔ یزیح الأوهام و یدعو الی سبیل ربه بالحکمهٔ و یرشد إلی الطریقهٔ المثلی غمر الفیض الربوبی شخصیهٔ شیخنا «الأنصاری» و منحته المشیئهٔ القدسیهٔ مواهب میزته علی من تقدمه من الاعلام فکان مرموقا فی الفضائل جمعاء.

لذلک اتخذ رواد المعارف کتابیه «الرسائل» فی أصول الفقه و «المتاجر» فی الفقه الجعفری أساس التعلیم و الدراسهٔ العالیهٔ و أکثر المحققون من تلامذته و غیرهم من التعلیق علیهما و التنبیه علی ما فیهما من دقائق العلم.

و کان للدراسهٔ فیهما أیام شیخ المحققین المولی محمد کاظم الخراسانی نور اللّه ضریحه سوق رابح فلقد هبط هذه المدینهٔ (النجف) فی أیامه الجم الغفیر من العلماء للاستضاءهٔ من آرائه و تحقیقاته و قام من بعده أساتذهٔ الفن من الاعلام المحققین یفیضون علی

الطلاب ما انتهلوه من بحر علم آل حتی انتهی الدور الی فخر المحققین و عمدة الفقهاء المبرزین «السید أبو القاسم الخوئی» الممیز من المولی الجلیل تعالت نعماؤه بالذکاء المتوقد و اصابة الرأی و لا اغالی إذا قلت: باحث أرباب المعقول ففاقهم و دارس الأصولیین فأذعنوا له و جری مع المفسرین فحاز قصب السبق و ناظر المتکلمین ففلجهم و کتابه فی مقدمة التفسیر «البیان» حافل بما لم تصل إلیه أفکار النابهین و لم یسبقه المتقدمون فی کثیر مما کشف الغطاء عنه.

فلقد غاص بحر الشریعة و استخرج لئالئه الناصعة و لمس الحقائق الراهنة و أماط الستار عن کثیر مما أشکل علی الفحول و الأکابر و أوضح السبیل الی تفاریع المسائل و أنار المنهج الی درس کلیات الفنون فلذلک کان مقصد المهاجرین من العلماء لدرس أصول الشریعة و فقهها.

و محاضراته فی حل «فروع العروة الوثقی» تشهد له بفقاهة عالیة و استنباط دقیق.

و قد أحکم اسرار فصولها و نظم دراریها ببیان سهل و عبارة أنیقة.

العلم الفرد و المجتهد الأوحد حجة اللّه الواضحة و بینته اللامعة المحقق «المیرزا علی الغروی التبریزی» لا زال مغمورا باللطف الربوبی فجدیر بمتنجع الحقائق المسابقة إلی الاحتفاظ بتقریراته لدرس الأستاذ الأکبر «السید الخوئی» المسماة «بالتنقیح» و لا بدع ممن منحه المولی سبحانه ذکاء وقادا و فطنة مصیبة و حافظة قویة ألحقته بالحفاظ المعدودین فکان موئل رواد العلم بین من یستوضح منه ما لم تصل الیه فاکرته و بین من ینسخ ما جمعه من ثمرات بحوث أساتذته فإلی الباری عز و جل ابتهل بادامة عنایته بهذه الشخصیة اللامعة لیرتوی طلاب المعارف من غیر آرائه و یستضیء رواد الحقائق بثاقب أفکاره، مد اللّه تبارک و تعالی فی أیامه الزاهیة و أفاض علیه لطفه الذی یلحقه بالعلماء المحققین «وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا وَ إِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِینَ».

الاجتهاد و التقلید

اشارة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الإجتهادوالتقلید، ص: ۱۲

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین، و صلی اللّه علی محمد خیر خلقه و آله الطاهرین.

و بعد فیقول المعترف بذنبه المفتقر إلی رحمة ربّه محمد کاظم الطباطبائی: هذه جملة مسائل مما تعم به البلوی و علیها الفتوی، جمعت شتاتها و أحصیت متفرقاتها عسی أن ینتفع بها إخواننا المؤمنون و تکون ذخرا لیوم لا ینفع فیه مال و لا بنون، و اللّه ولیّ التوفیق.

(مسألة ۱) یجب علی کل مکلف (۱).

---

(۱) و هل هذا الوجوب شرعی: نفسی أو طریقی أو غیری أو أنه عقلی؟

الصحیح أنه عقلی و معنی ذلک أن العقل یدرک أن فی ارتکاب المحرم و ترک الواجب من دون استناد إلی الحجة استحقاقا للعقاب کما أن فی ارتکاب المشتبهات احتمال العقاب لتنجز الأحکام الواقعیة علی المکلفین بالعلم الإجمالی أو بالاحتمال کما یأتی تفصیله فلا مناص لدی العقل من تحصیل ما هو المؤمّن من العقاب و هذا یحصل بأحد الأمور الثلاثة:

فإن المجتهد إمّا أن یعمل علی طبق ما قطع به بالوجدان کما فی القطعیات و الضروریات و هو قلیل و امّا أن یعمل علی طبق ما قطع بحجیته من الأمارات و الأصول کما أن المقلد یستند إلی فتوی المجتهد و هو حجة علیه علی ما یأتی فی مورده و أمّا العامل بالاحتیاط فهو یأتی بعمل یسبّب القطع بعدم استحقاقه العقاب إذا وجوب الأمور الثلاثة عقلی بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب.

و يترتب عليه بطلان عمل المكلف التارك للاجتهاد و التقليد و الاحتياط على ما نبينه فى الفرع السابع إن شاء اللّه و ليس هذا الوجوب غيريا و لا طريقيا و لا نفسيا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳

....

أمّا عدم كونه غيريا فلان مقدمة الواجب- على ما بيناه فى محله- ليست بواجبة شرعا و ليس أمرها مولويا بوجه و إنّما هى واجبة عقلا لعدم حصول الواجب إلّا بها.

على أنا لو سلمنا وجوب المقدمة فليس الاحتياط مقدمة لأىّ واجب فان ما اتى به المكلّف إما انه نفس الواجب أو أنه أمر مباح و هو أجنبى عن الواجب رأسا لا أنه مقدمة لوجود الواجب و تحققه بلا فرق فى ذلك بين أن يكون أصل الوجوب معلوما و كان التردد فى متعلقه كما فى موارد الاحتياط المستلزم للتكرار و بين أن يكون أصل الوجوب محتملا كما فى موارد الاحتياط غير المستلزم للتكرار و معه كيف يكون الاحتياط مقدمة لوجود الواجب؟! نعم ضم أحد الفعلين إلى الآخر مقدمة علمية للامتثال لأنّ به يحرز الخروج عن عهدة التكليف المحتمل و كذلك الحال فى الاحتياط غير المستلزم للتكرار، لا أنه مقدمة وجودية للواجب ليجب أو لا يجب هذا كلّه فى الاحتياط.

و كذلك الاجتهاد و التقليد لأنهما فى الحقيقة عبارتان عن العلم بالأحكام و معرفتها، و لا يكون معرفة حكم اىّ موضوع مقوما لوجود ذلك الموضوع و مقدمة لتحققه بحيث لا- يتيسر صدوره ممن لا- يعلم بحكمه فهذا كردّ السلام فإنه ممكن الصدور ممن لا يعلم بحكمه و كذلك الحال فى غيره من الواجبات إذ يمكن أن يأتى بها المكلف و لو على سبيل الاحتياط من دون أن يكون عالما بحكمها فلا يتوقف وجود الواجب على معرفته بالاجتهاد أو التقليد.

نعم لا يتمكن المكلف فى بعض الموارد من الإتيان بالعمل إلا إذا علم بما اعتبر فيه من القيود و الشروط كما فى الموضوعات المركبة مثل الصلاة و الحج فان الجاهل باحكامهما غير متمكن على اصدارهما الا أنه من الندرة بمكان.

و أمّا عدم كونه وجوبا طريقيا فلانّ المراد به ما وجب لتنجيز الواجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴

....

أو التعذير عنه و ليس الاحتياط منجزا للواقع بوجه لما سيأتى من أن الاحكام الواقعية انما تنجزت بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال لمكان الشبهة قبل الفحص أو لوجود الأمارات القائمة عليها فى مظانها كما تأتى الإشارة إليه فالأحكام متنجزة قبل وجوب الاحتياط لا انها تنجزت بسببه فلا- معنى للوجوب الطريقى بمعنى المنجزية فيه، كما لا- معنى له بمعنى المعذرية لانه لا يتصور فى الاحتياط مخالفة للواقع ليكون وجوبه معذرا عنها لأنه عبارة عن إتيان الواقع على وجه القطع و البت فلا- تتحقق فيه مخالفة الواقع أبدا إذا، لا- معنى محصل للوجوب الطريقى فى الاحتياط.

و أمّا الاجتهاد و التقليد فقد يبدو للنظر انهما كالاحتياط لا معنى للوجوب الطريقى فيهما بالإضافة إلى التنجيز لأن الأحكام الشرعية- كما أشرنا إليه- تنجزت قبل الأمر بهما من جهة العلم الإجمالى أو الاحتمال لا انها تنجزت بسببهما. ثم على فرض عدم العلم الإجمالى من الابتداء أو انحلاله بالظفر بجملة معتد بها يستند التنجيز إلى الأمارات القائمة على الاحكام فى مظانها لان بها يستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا- انها تتنجز بالاجتهاد و من هنا لو ترك الاجتهاد رأسا كانت الاحكام متنجزة فى حقه و استحق بذلك العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع هذا فى الاجتهاد و منه يظهر الحال فى التقليد لتنجز الأحكام الواقعية بوجود فتوى من وجب

على العامى تقليده و ان ترك تقليده لا- أنها تتنجز بالتقليد فالوجوب الطريقى بمعنى التنجيز لا محصل له بالإضافة إلى الاجتهاد و التقليد.

نعم الوجوب الطريقى بمعنى المعذرية فيهما صحيح كما إذا فتى المجتهد بما أدى اليه رأيه و عمل به مقلدوه و لكنه كان مخالفا للواقع فان اجتهاده حينئذ كتقليد مقلديه معذران عن مخالفة عملهما للواقع إلا- أن ذلك لا يصحح القول بالوجوب الطريقى فى الاجتهاد و عدليه و هو ظاهر هذا.

و لكن الصحيح أن يقال: إن الكلام قد يفرض فى موارد العلم الإجمالى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۵

....

بالأحكام. و قد يفرض فى موارد عدمه من الابتداء أو وجوده و انحلاله بالظفر بمقدار معتد به من الاحكام.

أمّا الصورة الأولى: فالحال فيها كما بيّناه لأنه لا- معنى للوجوب الطريقى حينئذ فإن مفروض الكلام تنجز الأحكام الواقعية بالعلم الإجمالى فلا مجال لتنجزها ثانيا بالأمر بالاحتياط أو التقليد أو الاجتهاد.

و أمّا الصورة الثانية: فلا- مانع فيها من الالتزام بكون وجوب الاحتياط و عدليه طريقيا اى منجزا للواقع و ذلك: لأن أدلة الأصول الشرعية كما بيناه فى محله غير قاصرة الشمول لموارد الشبهات الحكمية قبل الفحص و مقتضى ذلك أن الاحكام الواقعية لا تتنجز على المكلفين فى ظرف عدم وصولها إذا يكون التنجز مستندا إلى وجوب الاحتياط أو الى تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لا الأمر بها لم يكن اىّ موجب لتنجز الواقع على المكلفين.

و من ثمة قلنا فى محله أن إيجاب الاحتياط طريقى لا- محالة لما أشرنا من أن أدلة الأصول الشرعية شاملة لموارد الاحتياط و هو يقتضى عدم تنجز الأحكام قبل الوصول فلو وجب معه الاحتياط فمعناه أن الواقع منجز على المكلف بحيث لو ترك الواقع بترك العمل بالاحتياط لاستحق العقاب على مخالفته و هو معنى الوجوب الطريقى ثم ان بما حققناه ينكشف أن مجرد وجود الحجة الواقعية لا يترتب عليه التنجيز بوجه لو لا أدلة وجوب الاحتياط أو تحصيل الحجة بالتقليد أو الاجتهاد فإن الحجة الواقعية لا تزيد على الأحكام الواقعية فى انها لا تصحح العقاب ما لم تصل الى المكلف ثم ان كون التقليد فى موارد عدم العلم الإجمالى واجبا طريقيا يبتنى على أن يكون معناه تعلم فتوى المجتهد أو أخذها. و أمّا بناء على ما هو الصحيح عندنا من انه العمل استنادا الى فتوى المجتهد فالتقليد نفس العمل و لا معنى لكونه منجزا للواقع فالمنجز على هذا هو الأمر بالتعلم بالتقليد أو الاجتهاد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶

....

و أمّا عدم كونه وجوبا نفسيا فلعله أوضح من سابقيه و ذلك لانه لا وجه له سوى توهم أن تعلم الأحكام الشرعية واجب بدعوى استفادته من مثل ما ورد: من أن طلب العلم فريضة «۱» و قوله عز من قائل: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «۲» و غيرهما مما يمكن الاستدلال به على هذا المدعى كما ذهب إليه الأردبيلى «قده» و تبعه بعض المتأخرين إلا أنا بيّنا فى محله أن تعلم الأحكام ليس بواجب نفسى و انما التعلم طريق إلى العمل و من هنا ورد فى بعض الأخبار أن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلا عملت؟ فيقول ما علمت فيقال له هلا تعلمت؟ [۳] فترى أن السؤال أوّلا انما هو عن العمل لا عن التعلم و منه يستكشف عدم وجوبه النفسى و انه طريق إلى العمل و إلّا لكان اللازم سؤال العبد أوّلا عن التعلم بان يقال له ابتداء: هلا تعلمت. و تفصيل الكلام فى عدم وجوب التعلم موكول إلى محله على أنّا لو سلمنا وجوب التعلم فالحكم بالوجوب النفسى فى تلك الطرق و جعل الاحتياط عدلا للاجتهاد و

التقليد مما لا محصل له و ذلک لان الاحتياط انما

---

[٣] هذه مضمون ما رواه الشيخ فى أماليه قال: حدثنا محمد بن محمد يعنى المفيد قال أخبرنى أبو القاسم جعفر بن محمد قال حدثنى محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى عن أبيه عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّد (ع) و قد سئل عن قوله تعالى «فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ» فقال: ان اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى كنت عالما؟ فان قال: نعم قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا قال: أ فلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه فتلك الحجة البالغة. راجع تفسير البرهان ج ١ ص ٥٦٠ من الطبع الحديث و كذا فى البحار ج ٢ ص ٢٩ و ١٨٠ من الطبعة الثانية عن أمالى المفيد.

---

(١) راجع ب ۴ من أبواب صفات القاضى و ما يجوز أن يقضى به من الوسائل.

(٢) النحل: ١۶، ۴٣، الأنبياء: ٢١، ٧.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ١٧

فى عباداته، و معاملاته (١) أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا (٢)

هو الإتيان بالمأمور به فهو امتثال للحكم حقيقة لا أن الاحتياط تعلم له لضرورة أن المحتاط جاهل بالحكم أو بالمأمور به إلا أنه قاطع بالامتثال و جازم بإتيانه المأمور به على ما هو عليه فلا وجه للوجوب النفسى فى الاحتياط. نعم لا بأس به فى التقليد و الاجتهاد نظرا إلى أنهما تعلم للأحكام هذا إذا فسرنا التقليد بما يرجع الى تعلم فتوى المجتهد.

و أمّا إذا فسرناه بما يأتى فى محله من أنه الاستناد فى العمل إلى فتوى الغير و أن تعلم الفتوى ليس من التقليد فى شىء فلا يمكن أن يقال ان التقليد تعلم للأحكام بل التقليد هو الاستناد الى فتوى المجتهد و التعلم طريق إليه.

و أما احتمال أن يكون الوجوب النفسى فى تلک الطرق مستندا إلى المصلحة الواقعية الباعثة على الإيجاب الواقعى فيدفعه: أنه انما يتم فيما إذا أثبتنا وجوبها شرعا فإنه فى مقام التعليل حينئذ يمكن أن يقال ان وجوبها منبعث عن نفس المصلحة الواقعية إلا أنه أوّل الكلام لعدم قيام الدليل على وجوب الاجتهاد و الاحتياط.

نعم لا بأس بذلک فى التقليد بناء على دلالة الأدلة على وجوبه الشرعى كما بنى عليه بعض مشايخنا المحققين «قده».

فالمتحصل إلى هنا أن الاجتهاد و عدليه لا يحتمل فيها الوجوب الشرعى الأعم من النفسى و الغيرى و الطريقى و انما وجوبها متمحض فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفا.

(١) بل و فى عادياته بل فى كل فعل يصدر منه على ما يأتى من الماتن «قده» فى المسألة التاسعة و العشرين فلاحظ.

(٢) لأنّ الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف بوجوداتها فلا يمكن معه الرجوع الى البراءة العقلية أو النقلية أو استصحاب عدم التكليف فى موارد الاحتمال و ذلک للعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة إذ لا معنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ١٨

....

للشريعة العارية عن أىّ حكم. و لا تجرى الأصول النافية فى أطراف العلم الإجمالى أصلا فى نفسها، أو أنها تتساقط بالمعارضة.

ثم لو فرضنا أن المكلف ليس له علم إجمالى بوجود أىّ حكم إلزامى من الابتداء أو أنه كان إلا انه قد انحل بالظفر بجملة متعد بها من الأحكام أيضا لم يجز له الرجوع إلى الأصول النافية فى موارد احتمالها و ذلک لأنه من الشبهة قبل الفحص و قد بيّنا فى محله أنه

لا مورد للأصل فى الشبهات الحكمية قبل الفحص فان الحكم الواقعى يتنجز حينئذ بالاحتمال، و النتيجة أن الأحكام الواقعية متنجزة على كل مكلف إمّا للعلم الإجمالى و امّا بالاحتمال. و إذا لم تجر البراءة فى الأحكام الواقعية عقلا و لا نقلا و لا استصحاب العدم لم يكن بدّ من الخروج عن عهدة امتثالها حيث أن فى مخالفتها استحقاق العقاب و طريقه منحصر بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط و ذلك: لأن المكلف إمّا أن يستند فى عمله الى ما علم بحجيته وجدانا أو تعبدا فهو الاجتهاد و بالعمل به يقطع بأنه قد ترك الحرام و اتى بالواجب و يجزم بخروجه عن عهدة ما توجه إليه من الأحكام. و إمّا أن يستند فى أعماله إلى قول الغير و هو المعبر عنه بالتقليد الا أن القطع بفراغ الذمة بسببه انما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد- و لو بالارتكاز- لارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء و ذلک لان قول الغير ليس بحجة عليه فى نفسه و لا يمكن أن تثبت حجية قول الغير بالتقليد و قول الغير لان هذا القول كالقول الأوّل يتوقف حجيته على دليل فلو توقفت حجية قول الغير على التقليد و قول الغير لدار أو تسلسل.

لأنا ننقل الكلام إلى القول الثانى و نقول إن حجيته إمّا أن تستند إلى الاجتهاد أو الى التقليد و قول الغير فعلى الأوّل نلتزم به فى القول الأوّل من دون تبعيد المسافة و إثبات حجيته بالقول الثانى. و على الثانى ينقل الكلام الى القول الثالث فان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹

....

حجيته إمّا أن تثبت بالاجتهاد أو بالتقليد و قول الغير فعلى الأول نلتزم به فى القول الأول من دون تبعيد المسافة. و على الثانى ننقل الكلام إلى القول الرابع و هكذا إلى ما لا نهاية له فالمتحصل أن التقليد لا يمكن أن يكون تقليديا بوجه.

نعم لا بأس بالتقليد فى فروعه كجواز تقليد غير الأعلم أو البقاء على تقليد الميت كما يأتى فى محله إلا أن أصل مشروعية التقليد لا بد أن يكون بالاجتهاد فالمقلد- باجتهاده- يعمل على فتوى المجتهد و هو يعمل على ما قطع بحجيته من الأمارات و الأصول و إمّا أن يعمل بالاحتياط بأن يأتى بما يحتمل وجوبه و يترک ما يحتمل حرمته إلا أن الاحتياط لا يتمشى فى جميع المقامات إمّا لعدم إمكانه كما فى موارد دوران الأمر بين المحذورين، و موارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من إتيانها و إمّا لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة و احتمل المكلف عدم جواز الامتثال الإجمالى فى العبادات عند التمكن من امتثالها تفصيلا- اجتهادا أو تقليدا- و حيث انها عبادة يعتبر فيها قصد القربة و لا يتمشى ذلک مع احتمال الحرمة فلا يسوغ للمكلف الاحتياط فى مثلها، اللّهم إلا أن يبنى على جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتى بجوازه فى تلک المقامات فالاحتياط لا يكون طريقا الى القطع بالفراغ فى جميع الموارد.

و بما سردناه ظهر أن طريق الخروج عن عهدة الأحكام الواقعية المنجزة على المكلفين و ان كان منحصرا بالاجتهاد و التقليد و الاحتياط إلا أن الأخير ليس فى عرض الأوّلين بحسب المرتبة بل فى طولهما نعم يصح عدّه فى عرضهما من حيث العمل لان العمل إما أن يكون بالاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، كما ظهر أن التقليد أيضا كذلک لأنه فى طول الاجتهاد بحسب المرتبة لا فى عرضه فالاجتهاد هو الأصل الوحيد و هو التصدى لتحصيل القطع بالحجة على العمل لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰

....

مباحث الاجتهاد

اشارة

و يقع الكلام فيه من جهات:

۱- تعريف الاجتهاد

اشارة

الاجتهاد مأخوذ من الجهد بالضم و هو لغة: الطاقة، أو أنه من الجهد بالفتح و معناه: المشقة و يأتى بمعنى الطاقة أيضا، و عليه فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع و الطاقة سواء أخذناه من الجهد- بالفتح- أو الجهد- بالضم- و ذلك لان بذل الطاقة لا يخلو عن مشقة و هما أمران متلازمان، هذا بحسب اللغة.

و أمّا فى الاصطلاح فقد عرّفوه ب «استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعى» و تعريف الاجتهاد بذلك و إن وقع فى كلمات أصحابنا «قدس اللّه أسرارهم» إلا أن الأصل فى ذلك هم العامة، حيث عرفوه بذلك لذهابهم إلى اعتبار الظن فى الأحكام الشرعية. و من هنا أخذوه فى تعريف الاجتهاد و وافقهم عليه أصحابنا مع عدم ملاءمته لما هو المقرر عندهم من عدم الاعتبار بالظن فى شىء و أن العبرة انما هى بما جعلت له الحجية شرعا سواء أ كان هو الظن أو غيره، فتفسير الاجتهاد بذلك مما لا تلتزم به الإمامية بتاتا.

بل يمكن المناقشة فيه حتى على مسلك العامة لأن الدليل فى الأحكام الشرعية عندهم غير منحصر بالظن فهو تفسير بالأخص و عليه فهذا التعريف ساقط عند كلتا الطائفتين.

و من هنا فسره المتأخرون- من أصحابنا- بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية، و تعريف الاجتهاد بذلك و ان لم ترد عليه المناقشة المتقدمة إلا أن الاجتهاد- بهذا المعنى- ليس من أطراف الوجوب التخييرى الثابت للاجتهاد و التقليد و الاحتياط. و ذلك لان الأحكام الواقعية- على ما بيناه سابقا- قد تنجزت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱

....

بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال و لأجله قد استقل العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ و هو لا يتحصل إلّا بالاحتياط أو بتحصيل العلم بالأحكام من دون متابعة الغير- كما فى الاجتهاد- أو بمتابعته- كما فى التقليد- حيث أن المكلف بتركه تلك الطرق يحتمل العقاب فى كل ما يفعله و يتركه لاحتمال حرمته أو وجوبه و العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

و من البديهى أن المجتهد أعنى من له ملكة الاستنباط من غير أن يستنبط و يتصدى لتحصيل الحجة و لا فى حكم واحد كغيره يحتمل العقاب فى كل من أفعاله و تروكه و معه لا بد له أيضا إما أن يكون مجتهدا أو مقلدا أو يحتاط. و بهذا ينكشف أن الاجتهاد الذى يعدّ عدلا للتقليد و الاحتياط ليس هو بمعنى الملكة، و انما معناه تحصيل الحجة على الحكم الشرعى بالفعل اعنى العمل و الاستنباط الخارجيين لانه المؤمن من العقاب و لا أثر فى ذلك للملكة و توضيحه:

أن ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة و الشجاعة و نحوهما من الملكات إذ الملكة فى مثلهما انما يتحقق بالعمل و بالمزاولة كدخول المخاوف و التصدى للمهالك فان بذلك يضعف الخوف متدرجا و يزول شيئا فشيئا حتى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة و غيرها من الأمور المهام فترى انه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره. و كذلك الحال فى ملكة السخاوة فان بالإعطاء متدرجا قد يصل الإنسان مرتبة يقدّم غيره على نفسه فيبقى جائعا و يطعم ما بيده لغيره و المتحصل أن العمل فى أمثال تلك الملكات متقدم على

الملکة. و هذا بخلاف ملکة الاجتهاد لأنها إنما یتوقف علی جملة من المبادی و العلوم کالنحو و الصرف و غیرهما و العمدة علم الأصول فبعد ما تعلمها الإنسان تحصل له ملکة الاستنباط و ان لم یتصد للاستنباط و لا فی حکم واحد، إذا العمل ای الاستنباط متأخر عن الملکة فلا وجه لما قد یتوهم من أنها کسائر الملکات غیر منفکة عن العمل و الاستنباط فمن حصلت له الملکة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۲

....

فلا محالة اشتغل بالاستنباط و علیه فبمجرد حصول الملکة له یحصل له الا من عن العقاب. بل الاستنباط کما عرفت متأخر عن الملکة من غیر ان یکون له دخل فی حصولها.

نعم تتقوی الملکة بالممارسة و الاستنباط- بعد تحققها فی نفسها- لا أنها تتوقف علیه فی الوجود.

إذا الاجتهاد بمعنی الملکة لا یترتب علیه الأمن من العقاب و لا یکون عدلا للتقلید و الاحتیاط فالصحیح أن یعرّف الاجتهاد: بتحصیل الحجة علی الحکم الشرعی و هو بهذا المعنی سلیم عن کلتا المناقشتین المتقدمتین.

بقی شیء

و هو أن المجتهد بمعنی من له الملکة قبل أن یستنبط شیئا من الاحکام هل یجوز تقلیده؟ و هل یحرم علیه تقلید الغیر؟ و هل یترتب علیه غیر ذلک من الأحکام المترتبة علی الاجتهاد أو أنها مختصة بالمجتهد الذی تصدی لتحصیل الحجة علی الأحکام اعنی المستنبط بالفعل و لا یعم من له الملکة إذا لم یتصد للاستنباط خارجا؟ و لکنه بحث خارج عن محل الکلام، لان البحث انما هو فی الاجتهاد الذی هو عدیل التقلید و الاحتیاط و هو من أطراف الواجب التخییری. و أما أن الاحکام المتقدمة تترتب علی من له ملکة الاستنباط أو لا تترتب فیأتی علیه الکلام فی البحث عن شرائط المقلد إن شاء اللّه.

ثم إن التعریف الذی قدّمناه للاجتهاد مضافا إلی أنه سلیم عن المناقشتین المتقدمتین یمکن أن تقع به المصالحة بین الأخباریین و الأصولیین و ذلک لان الفریقین یعترفان بلزوم تحصیل الحجة علی الأحکام الشرعیة و لا استیحاش للأخباریین عن الاجتهاد بهذا المعنی و إنما أنکروا جواز العمل بالاجتهاد المفسّر باستفراغ الوسع لتحصیل الظن بالحکم الشرعی و الحق معهم لأنّ الاجتهاد بذلک المعنی بدعة و لا یجوز

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۳

....

العمل علی طبقه، إذ لا عبرة بالظن فی الشریعة المقدسة، بل قد نهی اللّه سبحانه عن اتّباعه فی الکتاب العزیز و قال عز من قائل وَ ما یَتَّبِعُ أَکْثَرُهُمْ إِلّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً «۱» و قال یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ .. «۲»

إلی غیر ذلک من الآیات.

و أمّا تحصیل الحجة علی الاحکام فهو مما لا بد منه عند کل من اعترف بالشرع و الشریعة لبداهة أن الاحکام الشرعیة لیست من الأمور البدیهیة التی لا یحتاج إثباتها إلی دلیل. نعم قد یقع الخلاف فی بعض المصادیق و الصغریات- مثلا- لا یری الأصولی شیئا حجة و هو حجة عند المحدثین، أو بالعکس إلا انه غیر مضر بالاتفاق علی کبری لزوم تحصیل الحجة علی الحکم، کیف فإنه قد وقع نظیره بین کل من الطائفتین فتری أن المحدث الأسترآبادی یری عدم حجیة الاستصحاب فی الأحکام الکلیة إلا فی استصحاب عدم

النسخ و يرى غيره خلافه هذا كله فى الاجتهاد، و كذلك الحال فى التقليد، إذ لا موقع لاستيحاش المحدثين منه لانه على ما فسرنا الاجتهاد به من الأمور الضرورية و المرتكزة عند العقلاء حيث أن من لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعى أو انه تمكن و لكنه لم يتصد لتحصيلها جاهل به، كما أن من حصلها عالم بالحكم، و جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضروريات التى لم يختلف فيها اثنان و هو أمر مرتكز فى الأذهان و ثابت ببناء العقلاء فى جميع الأعصار و الأزمان.

و المتحصل إلى هنا أن الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن بالحكم الشرعى كما يراه المحدثون بدعة و ضلال إلا أن الأصوليين لا يريدون إثباته و تجويزه و لا يدّعون وجوبه و لا جوازه بوجه بناء على عدم تمامية مقدمات الانسداد- كما هو الصحيح-

---

(۱) يونس ۱۰: ۳۶.

(۲) الحجرات ۴۹: ۱۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴

....

و أمّا الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى فهو أمر لا يسع المحدث إنكاره و هو الذى يرى الأصولى وجوبه فما أنكره المحدثون لا يثبته الأصوليون كما أن ما يريد الأصولى إثباته لا ينكره المحدثون إذا يظهر ان النزاع بين الفريقين لفظى و هو راجع الى التسمية فإن المحدث لا يرضى بتسمية تحصيل الحجة اجتهادا و أما واقعة فكلتا الطائفتين تعترف به كما مرّ.

۲- مبادى الاجتهاد

يتوقف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية لوضوح أن جملة من الأحكام الشرعية و ان لم يتوقف معرفتها على معرفة اللغة كوجوب مقدمة الواجب و غيره من موارد الأحكام العقلية الاستلزامية إلا أنه لا شبهة فى أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب و السنة و هما عربيان فلا مناص من معرفة اللغة العربية فى استنباطها منهما حتى إذا كان المستنبط عربى اللسان، لأن العربى لا يحيط بجميع اللغة العربية و إنما يعرف شطرا منها فلا بدّ فى معرفة البقية من مراجعة اللغة.

و لا نقصد بذلك أن اللغوى يعتبر قوله فى الشريعة المقدسة، كيف و لم يقم دليل على حجيته، و انما نريد أن نقول ان الرجوع الى اللغة من الأسباب المشرفة للفقيه على القطع بالمعنى الظاهر فيه اللفظ و لا أقل من حصول الاطمئنان بالظهور و ان لم يثبت انه معناه الحقيقى بقوله، و ذلك لان الفقيه انما يدور مدار الظهور و لا يهمّه كون المعنى حقيقة أو مجازا.

ثم إن بهذا الملاك الذى أحوجنا إلى معرفة اللغة العربية نحتاج إلى معرفة قواعدها لأنها أيضا مما يتوقف عليه الاجتهاد و ذلك كمعرفة احكام الفاعل و المفعول لضرورة أن فهم المعنى يتوقف على معرفتها. نعم لا يتوقف الاجتهاد على معرفة ما لا دخالة له فى استفادة الاحكام من أدلتها و ذلك كمعرفة الفارق بين البدل و عطف البيان و غير ذلك مما يحتوى عليه الكتب المؤلفة فى الأدب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵

....

و أمّا علم المنطق فلا توقف للاجتهاد عليه أصلا، لأن المهم فى المنطق انما هو بيان ماله دخالة فى الاستنتاج من الأقيسة و الأشكال كاعتبار كلية الكبرى، و كون الصغرى موجبه، فى الشكل الأول مع أن الشروط التى لها دخل فى الاستنتاج مما يعرفه كل عاقل حتى الصبيان، لأنك إذا عرضت- على ايّ عاقل- قولك:

هـذا حيـوان، و بعض الحيـوان مـوذ، لم يـتردد فى أنه لا ـ ينتـج أن هـذا الحيـوان مـوذ، و على الجملـة المنطـق إنمـا يحتوى على مجرد اصـطلاحات علميـة لا تمسـها حاجة المجتهد بوجه، إذ ليس العلم به مما له دخل فى الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعتبرة فى الاسـتنتاج بالطبع.

و الـذى يوقفك على هـذا ملاحظـة أحوال الرواة و أصـحاب الأئمة عليهم أفضل الصـلاة لأنهم كانوا يسـتنبطون الأحكام الشـرعية من الكتاب و السـنة من غير أن يتعلموا علم المنطق و يطلعوا على مصـطلحاته الحديثـة. و العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفة اللغة العربية و قواعدها علمان:

«أحدهما»: علم الأصول، و مساس الحاجة إليه فى الاجتهاد مما لا يكاد يخفى لأنّ الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التى لا يحتـاج إثباتهـا إلى دليـل، و إنمـا هى أمور نظريـة يتوقف على الـدليل و البرهـان، و المتكفـل لأدلـة الأحكام و براهينها من الحجـج و الأمـارات و غيرهمـا ممـا يؤدى إلى معرفـة الأحكـام الشـرعية علم الأـصول، و مـا من حكم نظرى إلا و يسـتنبط من تلك الأدلـة فعلى المسـتنبط أن يتقنها و يحصلها بالنظر و الاجتهاد لأنها لو كانت تقليدية لأدّى إلى التقليد فى الأحكام لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين كما تأتى الإشارة إليه فى محله.

و «ثانيهمـا»: علم الرجـال و ذلك لأنّ جملـة من الأحكام الشـرعية و إن كانت تسـتفاد من الكتاب إلا أنه أقل قليل و غالبها يسـتفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، و على ذلك إن قلنا بأن الأخبار المدونة فى الكتب الأربعة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶

....

مقطوعة الصدور أو أنها مما نطمئن بصدورها لأن الأصحاب عملوا على طبقها و لم يناقشوا فى إسنادها و هذا يفيد الاطمئنان بالصدور فقد استرحنا من علم الرجال لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة كما سلك ذلك المحقق الهمدانى «قده» حيث قال:

ليس المـدار عنـدنا فى جواز العمل بالروايـة على اتصافها بالصـحة المطلوبـة و إلا فلا يكاد يوجـد خبر يمكننا إثبات عدالة رواتها على سبيل التحقيق لو لا البناء على المسامحـة فى طريقها و العمل بظنون غير ثابتـة الحجيـة. بل المـدار على وثاقـة الراوى أو الوثوق بصدور الروايـة و ان كـان بواسـطة القرائن الخارجيـة التى عمـدتها كونهـا مدونـة فى الكتب الأربعـة أو مأخوذة من الأصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم إعراضهم عنها .. الى أن قال: و لأجل ما تقدمت الإشارة إليه جرت سيرتى على ترك الفحص عن حالهم. انتهى.

و إنما اللازم حينئـذ مراجعـة أن الروايـة هل هى معمول بها عندهم لتكون حجة أو أنها معرض عنها لتسـقط عن الاعتبار و معه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلّا فى بعض الموارد كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو أعراضهم عنها.

و أمّا إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب و المشايخ (قدس اللّه أسرارهم) على طبق رواية لا يكون جابرا لضعف دلالتهـا، إذ المتبع حسب سـيرة العقلاـء هو الظهور و من الظاهر أن عملهم على طبق الروايـة لا يجعلها ظاهرة فى المعنى المراد، كما لا ينجبر بعملهم ضـعف سندها، فإن السـيرة العقلائيـة التى هى العمـدة فى حجية الخبر و كذا الأخبار التى ادعينا تواترها إجمالا، و بعض الآيات المذكورة فى محلّها إنما تدل على اعتبار الخبر الموثوق أو الممدوح رواته، أو الرواية التى يطمئن بصدورها عنهم- لو اتفق فى مورد- و أمّا الخبر الضعيف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷

....

فلم يدلنا دليل على اعتباره إذا عمل المشهور على طبقه.

فلا محالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال، فان به يعرف الثقة عن الضعيف و به يتميز الغث عن السمين و معه لا مناص من الرجوع إليه للتفتيش عن أحوال الرواة الواقعين فى سلسلة السند واحدا بعد واحد ليظهر أنه موثوق به ليؤخذ بخبره أو أنه ضعيف لئلا يعتمد على إخباره حتى الرواة الواقعين فى السند بعد ابن أبى عمير و زرارة و أضرابهما ممن ادّعوا الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم فى الرجال، و ذلك لان هذا الإجماع ليس بأزيد من الإجماعات المنقولة التى لا نعتمد عليها فى الاحكام.

على أنه غير معلوم المراد و هل أريد به أن السند إذا كان معتبرا إلى تلك الجماعة لم ينظر إلى من وقع بعدهم فى سلسلة السند من الرواة، بل يحكم باعتبارها و لو كان الراوى الواقع بعدهم غير معلوم الحال عندنا ليكون ذلك توثيقا إجماليا لهؤلاء الرواة أو أن المراد به توثيق أصحاب الإجماع فى أنفسهم ليكون معناه أن الجماعة المذكورين ثقات أو عدول و إن كان بعضهم واقفيا أو فطحيا أو غيرهما من الفرق، و لم يرد توثيق لبعضهم مع قطع النظر عن هذا الإجماع فالسند إذا تم من غير ناحيتهم فهو تام من جهتهم أيضا لأنهم ثقات أو عدول. و أمّا من وقع فى السند بعدهم فلا يكاد يستفاد توثيقه من الإجماع بوجه؟

و بما أن كلا من الأمرين محتمل الإرادة فى نفسه فيصبح معقد الإجماع مجملا و لا يمكننا الاعتماد عليه إلا فى المقدار المتيقن منه و هو الأخير، و المتحصل أن علم الرجال من أهم ما يتوقف عليه رحى الاستنباط و الاجتهاد. و أما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد عليه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸

۳- أقسام الاجتهاد

اشارة

للاجتهاد تقسيمان:

«أحدهما»: تقسيمه إلى الاجتهاد الفعلى و الاجتهاد بالقوة و الملكة، و ذلك لأن الإنسان قد يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية إلا أنه لم يعمل بعد قدرته فى الاستنباط أو أنه استنبط شيئا قليلا من الأحكام، و قد يكون ذا ملكة الاجتهاد و يعمل قدرته أيضا فى الاستنباط و يكون عالما للأحكام الشرعية بالفعل و إن لم يكن علمه علما وجدانيا. بل مستندا إلى الأدلة و الحجج.

«ثانيهما»: تقسيمه إلى مطلق و تجزى. و ذلك لأن الملكة قد لا تختص بباب دون باب- على ما تأتى الإشارة إليه- و يسمى صاحبها مجتهدا مطلقا. و قد تختص ببعض الأبواب دون بعض فلا يتمكن إلّا من استنباط جملة من الأحكام لا جميعها و يسمى صاحبها بالمتجزى فى الاجتهاد.

و حيث أن الاجتهاد موضوع لجملة من الاحكام فيقع الكلام فى أنها هل تترتب على جميع الأقسام المتقدمة أو تختص ببعضها دون بعض و ذلك لان للاجتهاد أحكاما ثلاثة:

«الأول»: حرمة رجوع المجتهد إلى الغير فى الفتوى بالاستناد إليها فى مقام الامتثال لوجوب اتباع نظره على نفسه.

«الثانى»: جواز رجوع الغير إليه أعنى تقليده و الاستناد إلى آرائه فى مقام العمل.

«الثالث»: نفوذ قضائه و تصرفاته فى أموال القصّر و التصدى لغير ذلك مما هو من مناصب الفقيه الجامع للشرائط.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹

....

ثم إن المناسب للبحث فى المقام إنما هو خصوص الحكم الأول دون الثانى و الأخير لأنهما يناسبان بحثى التقليد و القضاء حيث يقع فيهما الكلام فى أن القاضى و من يرجع إليه فى التقليد هل يعتبر أن يكونا مجتهدين بالفعل أو يكفى كونهما ذا ملكة الاجتهاد و إن لم يستنبطا و لو حكما واحدا. و كذا نتكلم فى أن المتجزى فى الاجتهاد هل ينفذ قضائه و يجوز أن يتصدى للأمور الحسبية و أنه هل يجوز تقليده أو أن القاضى و من يرجع إليه فى التقليد يعتبر أن يكونا مجتهدين مطلقين؟ إلا أنا فى المقام نشير الى هذين البحثين أيضا على نحو الاختصار فنقول:

لا ريب و لا إشكال فى أن المجتهد المطلق الذى قد استنبط جملة وافية من الأحكام يحرم عليه الرجوع إلى فتوى غيره و يجوز أن يراجع إليه فى التقليد و يتصدى للقضاء و يتصرف فى أموال القصر و نحوه و هذا القسم من الاجتهاد هو القدر المتيقن فى ترتب الأحكام المذكورة عليه.

و إنما الكلام فى من له الملكة المطلقة إلا أنه لم يتصد للاستنباط أصلا أو استنبط شيئا قليلا من الاحكام و فى المتجزى الذى يتمكن من استنباط بعض الاحكام دون بعض إذا استنبط جملة منها بالفعل فالبحث يقع فى مرحلتين:

۱- الاجتهاد بالقوة و الملكة

اشارة

و الكلام فيه من جهات:

«الأولى»: فى جواز رجوعه إلى الغير.

«الثانية»: فى جواز الرجوع إليه.

«الثالثة»: فى نفوذ قضائه و جواز تصديه للأمور الحسبية.

«أمّا الجهة الاولى»:

فلا- يترتب على البحث عنها أية ثمرة إلا- بالإضافة إلى نفس من له الملكة ليفتى فى تلك المسألة بالحرمة أو الجواز و ذلك لأن صاحب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰

....

الملكة ليس له أن يقلّد فى مسألة جواز رجوع من له الملكة إلى الغير و عدمه فإن مشروعية التقليد بالإضافة إليه أول الكلام فلا مناص من أن يرجع إلى الأدلة حتى ينتهى نظره إلى جواز رجوع مثله إلى الغير أو حرمته فتكلمنا عليه و إثباتنا جواز تقليده أو حرمته لا يكاد أن تترتب عليه ثمرة سوى أن تترجح عنده أدلة الجواز أو التحريم ليفتى على طبق الأولى أو الثانية هذا.

و قد يقال: بجواز رجوعه إلى الغير نظرا إلى أن الاجتهاد بالقوة و الملكة ليس بعلم فعلى للأحكام بل صاحبها جاهل بها بالفعل و إن كان له ملكة الاستنباط و الاجتهاد و لا مانع من رجوع الجاهل إلى العالم. و هذا القول منسوب إلى صاحب المناهل «قده» و عن شيخنا الأنصارى «قده»- فى رسالته الموضوعة فى الاجتهاد و التقليد- دعوى الاتفاق على عدم الجواز لانصراف الإطلاقات الدالة على جواز التقليد عمن له ملكة الاجتهاد، و اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بها.

و ما أفاده «قده» هو الصحيح و ذلك لأنّ الأحكام الواقعية قد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالى أو بقيام الحجج و الأمارات عليها فى محالها و هو يتمكن من تحصيل تلك الطرق، إذا لا بد له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجزة فى حقه و لا يكفى فى ذلك أن يقلّد الغير، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامتثال فإنه من المحتمل أن لا تكون فتوى الغير حجة فى حقه لوجوب العمل بفتيا نفسه و نظره فلا يدرى أنها مؤمّنة من العقاب المترتب على مخالفة ما تنجز عليه من الأحكام الواقعية و العقل قد استقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقاب و مع الشك فى الحجية يبنى على عدمها فان الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها على ما بيّناه فى محله.

و لا يقاس صاحب الملكة بمن ليست له ملكة الاجتهاد بالفعل إلا أنه يتمكن من تحصيلها لاستعداده و قابليته و لو بالاشتغال بالدراسة سنين متمادية.

و ذلك لانه غير متمكن- حقيقة- من تحصيل العلم التعبدى بالأحكام و لا يحتمل

....

حرمة التقليد عليه، بأن يحتمل وجوب الاجتهاد فى حقه، كيف فان الاجتهاد واجب كفائى و ليس من الواجبات العينية كما هو مقتضى قوله عز من قائل فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱».

لدلالته على أن الاجتهاد و تحصيل العلم بالأحكام إنما يجب على طائفة من كل فرقة لا على الجميع. و هذا بخلاف صاحب الملكة إذ من المحتمل أن يجب عليه الاجتهاد وجوبا تعيينيا لتمكنه من تحصيل العلم بالأحكام و يحرم عليه التقليد لانصراف أدلة الجواز عنه، حيث أن ظاهرها أن جواز التقليد يختص بمن لا يتمكن من تحصيل العلم بالأحكام فمثل قوله عز من قائل: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «۲» يختص بمن لا يكون من أهل الذكر و لو بالقوة لوضوح أنه لو كان خطابا للمتمكن من تحصيل العلم بالأحكام لم يناسبه الأمر بالسؤال بل ناسب أن يأمره بتحصيل العلم بها فان مثله لا يخاطب بذلك الخطاب و هكذا الكلام فى بقية أدلته لوضوح اختصاصها بمن لا يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم حتى السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم.

و «دعوى»: أن السيرة شاملة للمقام لأن صاحب الملكة ليس بعالم بالفعل.

مما لا يمكن التفوه به أصلا لأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل انكشاف خطأه إذا راجع الأدلة. بل قد يكون قاطعا بأنه لو راجع الأدلة لخطّأه فى كثير من استدلالاته و مثله لا يكون مشمولا للسيرة العقلائية يقينا و لا أقل من احتمال اختصاصها بمن لا يتمكن من الرجوع إلى الأدلة.

---

(۱) التوبة ۹: ۱۲۲.

(۲) تقدم فى ص ۱۶.

....

و المتحصل أن من له ملكة الاجتهاد- سواء لم يتصد للاستنباط أصلا أو استنبط شيئا قليلا من الاحكام- لا بدّ له من أن يتّبع نظره و يرجع إلى فتيا نفسه و لا يجوز أن يقلد غيره، و الإجماع المدعى فى كلام شيخنا الأنصارى «قده» أيضا مؤيد لما ذكرناه، لعدم كونه إجماعا تعبديا.

«أمّا الجهة الثانیة»:

فالصحیح عدم جواز الرجوع إلیه لأن الأدلة اللفظیة المستدل بها علی جواز التقلید من الآیات و الروایات أخذت فی موضوعها عنوان العالم و الفقیه و غیرهما من العناوین غیر المنطبقة علی صاحب الملکة، إذ لا یصدق علیه العالم أو الفقیه لعدم کونه کذلک بالفعل. نعم له قدرة المعرفة و العلم بالأحکام و کذلک الحال فی السیرة العقلائیة لأنها إنما جرت علی رجوع الجاهل الی العالم.

و قد عرفت أن صاحب الملکة لیس بعالم فعلا فرجوع الجاهل إلیه من رجوع الجاهل إلی مثله. هذا إذا لم یتصد للاستنباط بوجه.

و أمّا لو استنبط من الأحکام شیئا طفیفا فمقتضی السیرة العقلائیة جواز الرجوع إلیه فیما استنبطه من أدلته فإنّ الرجوع إلیه من رجوع الجاهل إلی العالم حیث أن استنباطه بقیة الاحکام و عدمه أجنبیان عما استنبطه بالفعل. نعم قد یقال إن الأدلة اللفظیة رادعة عن السیرة و أنها تقتضی عدم جواز الرجوع إلیه إذ لا یصدق علیه عنوان الفقیه أو العالم بالأحکام اللّهم إلا أن یستنبط جملة معتدا بها بحیث یصح أن یقال إنه عالم أو فقیه.

و لکنه یأتی أن الأدلة اللفظیة لا مفهوم لها و أنها غیر رادعة عن السیرة فانتظره

«و أما الجهة الثالثة»:

فالصحیح عدم نفوذ قضائه و تصرفاته فی أموال القصر و عدم جواز تصدیه لما هو من مناصب الفقیه و ذلک لأن الأصل عدمه لأنه یقتضی أن لا یکون قول أحد أو فعله، نافذا فی حق الآخرین إلا فیما قام علیه الدلیل و هو إنما دل علی نفوذ قضاء العالم أو الفقیه أو العارف بالأحکام أو غیرها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳

....

من العناوین الواردة فی الأخبار، و لا یصدق شیء من ذلک علی صاحب الملکة کما یأتی تفصیل هذه الجهة و سابقتها عند التعرض لأحکام التقلید و القضاء إن شاء اللّه هذا کله فی إحدی مرحلتی البحث فی المقام.

۲- التجزی فی الاجتهاد

اشارة

أعنی من استنبط بعض الاحکام بالفعل و لا یتمکن من استنباط بعضها الآخر. و الکلام فیه أیضا من جهات:

«الأولی»: فی إمکان التجزی و استحالته.

قد: یقال باستحالة التجزی فی الاجتهاد نظرا إلی أنه ملکة کملکة الشجاعة أو السخاوة و غیرهما من الملکات. و الملکة کیف نفسانی بسیط غیر قابل للتجزیة و التقسیم من التنصیف أو التثلیث أو غیرهما و إنما القابل لذلک هو الکم فدائما یدور أمر الملکة بین الوجود و العدم و لا یعقل أن تتحقق متبعّضة بان یقال إن لفلان نصف ملکة الشجاعة أو نصف ملکة الاجتهاد، إذا المتصدی للاستنباط إمّا أن یکون مجتهدا مطلقا و إما أن لا یتصف بالاجتهاد أصلا فالتجزی فی الاجتهاد أمر غیر معقول هذا.

لکن المغالطة فی هذه الدعوی بینة، لوضوح أن مدعی إمکان التجزی لا یرید بذلک أن ملکة الاجتهاد قابلة للتجزیة و أن للمتجزی

نصف الملكة أو ثلثها فإنه كما مر غير معقول نظير دعوى أن زيدا له نصف ملكة الشجاعة- مثلا- بل مراده أن متعلق القدرة فى المتجزى أضيق دائرة من متعلقها فى المجتهد المطلق لأنها فيه أوسع و توضيحه:

أن القدرة تتعدد بتعدد متعلقاتها فإن القدرة على استنباط حكم مغايرة للقدرة على استنباط حكم آخر و هما تغايران القدرة على استنباط حكم ثالث نظير القدرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴

....

على بقية الأفعال الخارجية فإن القدرة على الأكل غير القدرة على القيام و هما غير القدرة على التكلم و هكذا.

كما أن من الواضح أن الاحكام تختلف بحسب سهولة المدرك و الاستنباط و صعوبتهما فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و أخباره، و حكم مدركه رواية واحدة ظاهرة الدلالة و تامة السند، و من البديهى أن الاستنباط فى الأول أصعب و فى الثانى أسهل. إذا يمكن أن يحصل للإنسان ملكة و قدرة على الاستنباط فى مسألة لسهولة مقدماتها و مداركها و لا يحصل له ذلك فى مسألة أخرى لصعوبة مباديها و مأخذها، فالفرق بين الاجتهاد المطلق و التجزى انما هو فى أن أفراد القدرة و متعلقاتها فى المتجزى أقل منها فى المجتهد المطلق.

فلا وجه للمناقشة فى إمكان التجزى بل فى وقوعه فترى أن الرجل لقوة استعداده و كثرة ممارسته فى الأمور العقلية و مبادئها يتمكن من استنباط الأحكام الراجعة إلى مقدمة الواجب أو اقتضاء الأمر بالشى النهى عن ضده أو اجتماع الأمر و النهى أو غيرها من الأحكام الراجعة إلى المباحث العقلية. و لا يتمكن من ذلك فيما يرجع إلى الروايات و مباحث الألفاظ- مثلا- لعدم تبحره فى تلك الأبحاث و عدم مؤانسته معها. و ربما يكون الأمر بالعكس، كما أنه قد يتمكن من استنباط الأحكام المربوطة بالمعاملات لقلة رواياتها و عدم توقفه إلّا على جملة من القواعد العامة و هى واضحة لديه و يعجز عن الاستنباط فى أبواب العبادات لكثرة ما فيها من الأحاديث المتعارضة هذا.

بل لا يبعد أن يقال إن المطلق من الاجتهاد مسبوق بالتجزى- دائما- و أن أىّ مجتهد مطلق كان متجزيا فى زمان ثم قوى و ترقى شيئا فشيئا حتى تمكن من استنباط أكثر الاحكام أو كلها و ذلك لأنّ دعوى أن الرجل قد أصبح مجتهدا مطلقا من ساعته أو ليلته من غير أن يكون مسبوقا بالتجزى فى زمان مما لا شاهد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵

....

له بل هى أمر غير عادى، و لا نستعهد وقوعه بوجه و لعلّه إلى ذلك أشار صاحب الكفاية «قده» بقوله: بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى.

نعم ليس ذلك من المستحيلات العقلية نظير اجتماع الضدين أو النقيضين.

و ذلك لأن المسائل الفقهية فى عرض واحد و لا تقدم لبعضها على بعض آخر زمانا أو رتبة بأن يكون التمكن من استنباط بعضها مقدمة للقدرة على استنباط بعضها الآخر حتى يتوهم أن المتأخر يستحيل أن يتحقق قبل حصول المتقدم حيث أن تحقق ذى المقدمة من دون مقدمته فى المقام يستلزم الطفرة المحال فأىّ مانع- لدى العقل- من أن تحصل ملكة الاجتهاد المطلق دفعة واحدة؟ و لو بالاعجاز و الإفاضة من اللّه- جلت عظمته- هذا كله فى إمكان التجزى و وقوعه.

«الجهة الثانية»: جواز رجوعه إلى الغير فيما استنبطه و عدمه

. قـد اتضـح الحـال فی ذلک مما سـردناه فی الاجتهاد بالقوهٔ و الملکـهٔ بل الأمر فی المتجزی أوضـح بحیث لو قلنا بجواز رجوع من له ملکهٔ الاجتهاد الی الغیر- فرضا- لم نتمکن من الالتزام به فی المقام، لأن المتجزی عالم بما استنبطه من الاحکام بل قد یکون أعلم من غیره و رجوعه إلی الغیر وقتئـذ من رجوع العـالم إلی العـالم أو الی الجاهـل باعتقـاده لانه قـد یری خطأه و هل یسوغ أن یرجع إلی من یعتقد خطأه فی استنباطاته و اجتهاده؟!.

فیبنی- مثلاـ- علی صـحهٔ الصـلاهٔ التی یعتقـد فسادها لرجوعه إلی فتوی من یری صـحتها و هـذا مما لا سبیل إلی الالتزام به و کـذلک الحال بالإضافـهٔ إلی الأدلـهٔ اللفظیهٔ لما تقدم من أنها مختصهٔ بمن لا یتمکن من تحصـیل الحجهٔ علی الحکم فلا یشـمل من یتمکن من تحصیلها فضلا عمن تصدی لذلک و استنبط جملهٔ من المسائل و الاحکام.

«الجهۀ الثالثۀ»: جواز الرجوع إلیه و تقلیده فی ما استنبطه من الاحکام

.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶

....

قـد أسـلفنا أن الموضوع للحکم بجواز الرجوع و التقلیـد انمـا هو عنوان العـالم أو الفقیه أو غیرهمـا من العناوین التی لا تنطبق علی من اسـتنبط مسألـهٔ أو مسألتین و نحوهما فیشترط فی جواز الرجوع إلی المتجزی أن یسـتنبط جملـهٔ معتدا بها من المسائل علی نحو یصدق علیه عنوان الفقیه و العالم هذا کله حسب ما تقتضیه الأدلهٔ اللفظیهٔ فی المقام.

و أمـا السیرهٔ العقلائیـهٔ فهی تقتضـی جواز الرجوع إلیه فیمـا اسـتنبطه و إن کـان قلیلا غایته لانه من رجوع الجاهل إلی العالم حیث أن اسـتنباطه و اطلاعه علی بقیـهٔ المسائل و عدمهما أجنبیان عما علم به و اسـتنبطه. و هذه السـیرهٔ هی المتبعهٔ فی المقام و یأتی عند التکلم علی شرائط المجتهد أن الأدلهٔ اللفظیهٔ غیر رادعهٔ عنها بوجه.

«الجهۀ الرابعۀ»: نفوذ قضائه و جواز أن یتصدی للأمور الحسبیۀ و عدمهما

و الصـحیح عـدم نفوذ قضاء المتجزی و عدم جواز أن یتصدی للأمور الحسبیهٔ لأن الموضوع فی لسان الأدلهٔ المثبتهٔ لهذه الاحکام إنما هو عنوان العـالم و الفقیه و العـارف و غیرهـا من العناوین التی لا یصـدق علی من اسـتنبط حکما أو حکمین و نحوهما فلا ینفـذ قضاء المتجزی حتی یسـتنبط جملـهٔ معتـدا بها من الاحکام و یصدق علیه العناوین المأخوذهٔ فی لسان الاخبار کما یأتی تفصـیله فی محله إن شاء اللّه.

۴- التخطئۀ و التصویب

اشارۀ

لاـ شـبههٔ و لاـ خلاـف فی الأـمور النفس الأمریـهٔ و الواقعیـهٔ التی لاـ یتوقف تحققهـا علی اعتبار أیّ معتبر و فرض فارض و قـد أطبقت کلماتهم «۱» علی أن العقل قد یصیبها فی إدراکه و قد یخطی بلا فرق فی ذلک بین أن یکون الأمر الواقعی من

(۱) نعم ذهب عبد اللّه بن الحسن العنبرى إلى أن كل مجتهد مصيب فى العقليات كما فى الفروع. كذا فى المستصفى ج ۲ ص ۳۵۸ و كتاب الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ۴ ص ۲۳۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷

....

قبيل الجواهر و الاعراض كأكثر الموجودات الخارجية و أن يكون من غيرهما، لأنا بيّنا فى محلّه أن الأمور الواقعية قد تكون موجودة فى الخارج كالذوات الجوهرية و العرضية و قد تكون ثابتة- لا موجودة- و هذا كما فى الاستحالة و الإمكان و غيرهما من الأمور العقلية، حيث أن استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين ثابتة فى الواقع و نفس الأمر من غير أن يتوقف على الاعتبار، إلا أنها ليست موجودة فى الخارج كالجواهر و الأعراض.

و كيف كان لا- سبيل إلى القول بالتصويب فى تلك الأمور، لأنه يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فإنه إذا بنى أحد على إمكان إعادة المعدوم- مثلا- و بنى آخر على استحالتها لا- مناص من أن يكون أحد هذين النظرين خطاء و غير مطابق للواقع، إذ لا- زم أصابتهما فى كلتا النظرتين أن يكون إعادة المعدوم ممكنة و مستحيلة و هذا ما ذكرناه من لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين المحال فالتخطئة فى تلك الأمور مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى الأمور الاعتبارية و الشرعيات و انها كالأمور الواقعية مورد للتخطئة أو لا بد فيها من الالتزام بالتصويب؟

نسب القول بالتصويب إلى جماعة من الأشاعرة و المعتزلة «۱» و انهم ذهبوا

---

(۱) ففى كتاب الاحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الأندلسى الظاهرى ج ۵ ص ۷۰: ذهبت طائفة إلى أن كل مجتهد مصيب و أن كل مفت محق فى فتياه على تضاده.

و فى الاحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج ۴ ص ۲۴۶: المسألة الظنية من الفقهيات إما أن يكون فيها نص أو لا يكون، فان لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب و ان حكم اللّه فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد فحكم اللّه فى حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده و غلب على ظنه و هو قول القاضى أبى بكر و أبى الهذيل و الجبائى و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطئ، لان الحكم فى كل واقعة لا يكون إلا معينا لان الطالب يستدعى مطلوبا و ذلك المطلوب هو الأشبه عند اللّه فى نفس الأمر.

و فى فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت المطبوع بهامش المستصفى للغزالى ج ۲ ص ۳۸۰: كل مجتهد فى المسألة الاجتهادية أى فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضى أبى بكر و الشيخ الأشعرى كما قال أهل العراق و قال أهل خراسان لم يثبت عن الأشعرى و نسب إلى الامام حجة الإسلام الغزالى قدس سره و المزنى من كبار أصحاب الشافعى رضى اللّه عنه و غيرهما، و لا يذهب عليك ما فى هذا القول من الإشارة إلى ضعف هذه النسبة فلا تغفل.

و هؤلاء ظنوا أن لا حكم للّه تعالى فى تلك الواقعات إلا أنه إذا وصل رأى المجتهد إلى أمر فهو الحكم عند اللّه تعالى .. الى أن قال و بعض منهم قالوا الحكم من الأزل هو ما أدى إليه رأى المجتهد و عليه الجبائى من المعتزلة و نسبته إلى جميع المعتزلة لم تصح كيف و الحسن أو القبح عندهم فى مرتبة الذات فما فيه حسن واقعى هو الواجب لا يمكن أن يكون محرما و ما فيه القبح الواقعى فهو محرم لا- غير و لا ينقلب الحسن و القبح الذاتيان و إذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده إلى حكم فهو الحكم و إذا أدى رأى آخر الى آخر فهو الحكم عليه ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸

....

إلى أن كل مجتهد مصيب و تبدل الرأى فى الاحكام من باب التبدل فى الموضوع كتبدل المسافر حاضرا أو العكس.

و الصحيح ان يقال: قد يطلق التصويب و يراد به أن قيام الطرق و الأمارات سبب لحدوث المصلحة فيما أدتا إليه و ان تلك المصلحة تستتبع جعل الحكم على طبقها فلا حكم واقعى وراء ما أدت إليه الأمارة عند المجتهد، و النتيجة ان الاحكام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹

....

الواقعية تابعة لآراء المجتهدين و جعل الحكم متأخر عن قيام الامارة عليه و هذا هو المعبر عنه بالتصويب الأشعرى.

إلاـ أنه أمر غير معقول و ذلـك لأنه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقعا قبل قيام الأمارة فالامارة تحكى عن أىّ شـىء؟ و أنها تودّى إلى ایّ حكم و هل يعقل الكشف من دون مكشوف و الحكايـة من غير محكى؟! فلو توقف ثبوته على قيام الامارة عليه لـدار، على ان لازمة اختصاص الأحكام الشـرعية بمن قامت عنده الأمارة و هو خلاف التسالم و الأخبار الدالة على ان للّه سبحانه فى كل واقعة حكم يشترك فيه العالم و الجاهل و من قامت عنده الامارة و من لم تقم.

و قـد يراد به ان فى الواقع أحكاما مجعولـة حسب مـا فيهـا من المصالـح المقتضـية لجعلها و هى التى تحكى عنها الأمارات إلا ان قيام الامارة سـبب لحدوث مصـلحة فيما أدت إليه أقوى مما فيه من المصلحة الواقعية و لذا يكون الحكم الفعلى المجعول على طبق الامارة و مؤداهـا دون الواقع، لأن الأحكام الواقعيـة ليست بفعليـة بل هى صوريـة و إنشائيـة و لا تتصف بالفعليـة إلا فيما إذا أدت الامارة إليها فمن لم يقم عنـده امارة على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه. و هذا هو المعبر عنه بالتصويب المعتزلى و هو و إن كان أمرا معقولا فى نفسه فإنه لا مانع من ان تكون الأحكام الواقعيـة إنشائية تتوقف فعليتها على قيام الامارة على طبقها و ان تكون مختصة بالعالمين بها دون الجاهلين نظير اختصاص بعض الاحكام ببعض المكلفين دون بعض كأحكام النساء المختصة بهن دون الرجال.

إلاـ ان الإجمـاع قـد انعقـد على أن الامـارة لاـ تكون مغيرة للواقع و لاـ تمس كرامته بوجه بل ادّعى شـيخنا الأنصارى «قـده» أن وجود الحكم المشترک بين الجاهل و العالم مما تواترت عليه الاخبار و الآثار «۱» و معه لا يبقى لتوهم اختصاص

(۱) لعله «قـده» ينظر بـذلک الى الاخبـار الآـمرة بـالتوقف أو الاحتيـاط أو غيرها مما يـدلنا بالدلالـة الالتزاميـة على أن الاحكام الواقعية مشتركة بين العالمين و الجاهلين و إلّا فلم ترد على ذلک رواية واحدة- فيما عثرنا عليه- فضلا عن أن تكون متواترة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰

....

الاحكام بالعالمين بها بل هى تعمهم و الجاهلين فحالها حال بقية الأمور الواقعية التى قد تصاب و قد تخطأ.

على أن ذلک هو الذى تقتضيه إطلاقات الأدلة فى نفسها كما دل على حرمة الخمر و نجاستها أو على مملكية شىء أو سببيته للضمان أو غير ذلـک من الاحكـام لأن مقتضـى إطلاقها عـدم اختصاص مـداليلها بالعالمين و أن الخمر محرمـة و موت المورث سـبب لملكية الوارث علم بهما أم لم يعلم قام هناک طريق على الخلاف أم لم يقم هذا.

و قد يتوهم أن تعميم الاحكام للجاهلين لازمة اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد و هو مستحيل و ذلک لان مقتضى إطلاق الدليل لو كان ثبوت الحكم الواقعى حتى على الجاهلين فالجاهل محكوم بذلک الحكم الواقعى لا محالة، كما أنه محكوم بحكم آخر

يخالفه أو يماثله و هو الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأمارات أو الأصول الجارية فى حق الجاهل بالحكم الواقعى إذا يكون المكلف موردا لحكمين متنافيين أو متماثلين.

إلا أن هـذه الشبهة قد أجبنا عنها فى أوائل بحث الظن مفصلا و بيّنا أن الاحكام الواقعية غير متنافية مع الأحكام الظاهرية فليراجع هذا كله بالإضافة إلى الأحكام الواقعية.

أما الأحكام الظاهرية فلها مرحلتان:

مرحلة الجعل:

أعنى جعل الحكم على موضوعه المقدّر الوجود كما هو شأن القضايا الحقيقية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱

....

سواء أ كان موضوعها أمرا متحققا و موجودا فى الخارج أم لم يكن له وجود أصلا، لأن الحكم إنما جعل عليه على تقدير وجوده و تحققه و من هنا قلنا إن القضية الحملية مرجعها إلى القضية الشرطية و بالعكس.

و مرحلة الفعلية:

التى نعبر عنها بمرتبة المجعول و نريد بها ما إذا وجد موضوع الحكم و تحقق خارجا.

أما مرحلة الجعل فلا ينبغى الإشكال فى أن الأحكام الظاهرية كالأحكام الواقعية فى تلك المرحلة فقد تخطأ و قد تصاب و ذلك لان القول فيها بالتصويب أيضا يستلزم اجتماع الضدين أو النقيضين فترى أن مثل الاستصحاب مورد للآراء المتخالفة فمنهم من ذهب إلى حجيته مطلقا كصاحب الكفاية و غيره و منهم من ذهب إلى عدم اعتباره فى الشبهات الحكمية كما اخترناه. و منهم من فصل بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرافع و منهم من ذهب إلى غير ذلك من التفاصيل المذكورة فى محلّها.

و من البديهى عدم إمكان مطابقة الأقوال المذكورة للواقع بأجمعها لأنه يستلزم جعل الحجية على الاستصحاب و عدم جعلها و هو ما قد مناه من المحذور فلا مناص من أن يكون أحدها مطابقا للواقع دون غيره فالأحكام الظاهرية فى مرحلة جعلها مما لا يمكن فيه الالتزام بالتصويب.

و أمّا بحسب مرحلة الفعلية فالأحكام الظاهرية فيها مما لا يتصور فيه التردد و الخطاء و لا بد فيها من الالتزام بالتصويب لان الاختلاف فيها فى تلك المرحلة يستند- دائما- إلى التبدل فى الموضوع و لعلّه لأجل ذلك أخذوا العلم فى تعريفهم للفقه و قالوا: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية .. و توضيح ما ذكرناه:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲

....

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲

أن أحدا إذا بنی علی وجوب الاحتیاط- مثلا- عند دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین لمکان العلم الإجمالی بوجوب أحدهما و عدم انحلاله و بنی آخر علی جریان البراءهٔ عن الأکثر لانحلال العلم الإجمالی بالیقین بوجوب الأقل و الشک فی وجوب الزائد علیه، أو اختلفا فی جریان البراءهٔ عن حرمهٔ وطء الزوجهٔ بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال فقال أحدهما بجریانها لعدم جریان استصحاب الحرمهٔ عنده و قال الآخر بعدم جریانها لانه مورد لاستصحاب الحرمهٔ المتیقنهٔ قبل انقطاع حیضها، أو اختلفا فی غیر ذلک من الأحکام الظاهریهٔ فلا ینبغی التأمل فی عدم إمکان مطابقهٔ کلتا النظریتین للواقع لاستلزامه کون الاستصحاب أو البراءهٔ- مثلا- حجهٔ فی مورد و عدم کونه حجهٔ فیه فإحداهما خطأ بحسب مرحلهٔ الجعل و الثبوت فلا مجال للتصویب فی تلک المرحلهٔ کما مرّ.

و أمّا بحسب مرحلهٔ المجعول و الوظیفهٔ الفعلیهٔ أعنی ظرف تحقق الموضوع فی الخارج و هو الشک- فی الأصول- فلیس ما بنی علیه کل منهما قابلا للتردد و الشبههٔ عنده لان المجتهد إذا بنی علی عدم انحلال العلم الإجمالی فی المثال فوظیفته الاحتیاط لمکان العلم الإجمالی و کونه منجزا للتکلیف و لا یتصور فی ذلک الخطاء، کما أن وظیفهٔ من یری انحلال العلم الإجمالی حینئذ هو البراءهٔ للشک فی وجوب الزائد علی الأقل- بالوجدان- و کذا الحال فی المثال الثانی و غیره من الموارد فکل مجتهد عالم بالإضافهٔ إلی الأحکام الظاهریهٔ الفعلیهٔ لعلمه بتحقق موضوعاتها و هو مصیب فیما هو الوظیفهٔ الفعلیهٔ و إن کان یحتمل الخطأ فی عقیدته و مسلکه بحسب مرحلهٔ الجعل کما مرّ إذا صح أن یقال إن کل مجتهد مصیب فی الأحکام الظاهریهٔ حسب مرحلهٔ الفعلیهٔ و المجعول.

و علی الجملهٔ ان الحکم الظاهری قد أخذ فی موضوعه الشک فمن لم یتم عنده انحلال العلم الإجمالی فهو یحتمل العقاب علی ترک الأکثر فوظیفته الاحتیاط، و من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۳

....

أحرز الانحلال فیشمله حدیث الرفع وجدانا فهو لا یحتمل العقاب.

و کذلک مسألهٔ الحائض فإن من تم عنده الاستصحاب لا یمکنه الرجوع إلی البراءهٔ، لأنه غیر شاک فی الحکم، و من لم یتم عنده فهو لم یصله الحکم و تجری فی حقه البراءهٔ، إذا لا خطأ فی الأحکام الظاهریهٔ فی مرحلهٔ المجعول، و انما الاختلاف فیها من جههٔ الاختلاف و التبدل فی الموضوع.

هذا کله فی الشبهات الحکمیهٔ.

و بذلک ظهر الحال فی الشبهات الموضوعیهٔ لأنّ من قامت البینهٔ عنده علی نجاسهٔ شیء فوظیفته الاجتناب عنه لقیام البینهٔ علی نجاسته کما أن من لم تقم عنده البینهٔ علی نجاسته وظیفته الحکم بطهارته حسب قاعدهٔ الطهارهٔ لتحقق موضوعها بالوجدان أعنی الشک فی طهارته و هو أمر غیر قابل للخطإ کما تقدم.

فالاختلاف فی الأحکام الظاهریهٔ من باب التبدل فی الموضوع و لیس من الاختلاف علی موضوع واحد کما فی الأحکام الواقعیهٔ و الأمور النفس الأمریهٔ.

۵- الاجزاء

اشارهٔ

إذا تبين أن المجتهد قد يصيب فى استنباطاته فيطابق رأيه الواقع و قد يخطى و هو معذور تحققت مسألة أخرى فى المقام و هى أجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية على تقدير خطائها و عدمه.

و ذلك لأنا لو التزمنا بالتصويب فى الأحكام الشرعية لم يبق مجال لمسألة الاجزاء عند انكشاف خطأ الأحكام الظاهرية لأنه لا موضوع معه لانكشاف الخلاف فان كل مجتهد مصيب كما يأتى تفصيله و التبدل فى الرأى من باب تبدل الحكم الواقعى بتبدل موضوعه و ليس من باب انكشاف الخلاف فلا موقع للتكلم فى الاجزاء حينئذ. نعم إذا بنينا على التخطئة- كما هو الصحيح تحقق الموضوع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۴

....

لتلك المسألة و أمكن التكلم على أن الحكم الظاهرى عند انكشاف خطائه و خلافه هل يجزى عن الواقع فلا تجب إعادته أو قضائه أو لا؟

فنقول: إن انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهرية قد يكون بالعلم و عدم مطابقتها مع الواقع وجدانا بان يقطع المجتهد- مثلا- على أن فتواه السابقة مخالفة للواقع. و قد ادّعى الإجماع على عدم الاجزاء فى تلك الصورة و ذلك لعدم امتثال الحكم الواقعى و بقائه بحاله.

و قد يكون بقيام حجة معتبرة على الخلاف و هل يجزى الإتيان بالمأمور به الظاهرى عن الواجب واقعا إعادة أو قضاء أو لا يجزى؟ فيه خلاف فقد يقال بالاجزاء مطلقا و اخرى يلتزم بعدمه كذلك و فصل الماتن «قده» بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخص أعنى العقود و الإيقاعات و بين غيرهما من الأحكام الوضعية و التكليفية.

حيث ذكر فى المسألة الثالثة و الخمسين: إذا قلّد من يكتفى بالمرة- مثلا- فى التسبيحات الأربع و اكتفى بها أو قلد من يكتفى فى التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى.

و أمّا إذا قلد من يقول بطهارة شى‌ء كالغسالة ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشى‌ء و أمّا نفس ذلك الشى‌ء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته. و كذا فى الحلية و الحرمة فإذا افتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهد و قلّد من يقول بحرمته، فان باعه أو أكله حكم بصحة البيع و إباحة الأكل. و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۵

....

و حاصله أن فى العقود و الإيقاعات و كذلك العبادات يجوز للمقلد أن يرتب آثار الصحة عليهما و لو بحسب البقاء بأن يعمل فيهما على فتوى المجتهد السابق و إن علم مخالفتهما للواقع بحسب فتوى المجتهد الذى قلّده ثانيا و هذا بخلاف الأحكام الوضعية أو التكليفية فإن العمل فيهما على فتوى المجتهد السابق يختص بصورة انعدام موضوعهما و أمّا مع بقائه فلا بد من العمل على فتوى المجتهد الذى قلده ثانيا هذا.

إلا أنه لا يرجع إلى محصل معقول فان فتوى المجتهد السابق إن كانت حجة على مقلديه و جاز تطبيق العمل عليها بحسب البقاء فهى كذلك فى كلا الموردين و إن لم تكن كذلك و لم يجز تطبيق العمل عليها بقاء فهى أيضا كذلك فى كليهما. اللّهم إلا أن يدعى أن الاجزاء على خلاف القاعدة و لا يمكن الالتزام به إلّا بدليل و قد قام الدليل عليه- و هو الإجماع- فى العبادات و المعاملات

بالمعنی الأخص دون غیرهما. و سیأتی الجواب عن ذلک قریبا إن شاء اللّه فهذا التفصیل لا أساس له إذا لا بد من الالتزام امّا باجزاء الأحکام الظاهریهٔ مطلقا و إمّا بعدمه کذلک.

و تفصیل الکلام فی المسألهٔ:

أن حجیهٔ الطرق و الأمارات لو قلنا إنها من باب السببیهٔ دون الطریقیهٔ بأن یکون قیام الأمارهٔ سببا لحدوث مصلحهٔ فی المؤدی ففی المعاملات بالمعنی الأخص أعنی العقود و الإیقاعات و کذا المعاملات بالمعنی الأعم کما فی الطهارهٔ و النجاسهٔ و الجامع الأحکام الوضعیهٔ بأجمعها لا یتحقق انکشاف خلاف قط و وجهه:

أن الاحکام الوضعیهٔ لیست متعلقهٔ بأفعال المکلفین لتکون کالأحکام التکلیفیهٔ تابعهٔ للمصالح و المفاسد فی متعلقاتها بل الأحکام الوضعیهٔ تتعلق بالموضوعات الخارجیهٔ غالبا کما فی الملکیهٔ و الزوجیهٔ و نحوهما فلا معنی لکون متعلقاتهما ذات مصلحهٔ أو مفسدهٔ بل الأحکام الوضعیهٔ تتبع المصالح و المفاسد فی جعلها و إنشائها.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۶

....

فإذا أدی اجتهاده- مثلا- إلی أن المعاطاهٔ مفیدهٔ للملکیهٔ اللازمهٔ ثم قامت عنده الأمارهٔ علی أنها لا تفید إلا الإباحهٔ لاشتراط الصیغهٔ فی البیع کانت الأمارهٔ القائمهٔ علی کون المعاطاهٔ مفیدهٔ للملک موجبهٔ لحدوث مصلحهٔ فی الحکم بالملکیهٔ اللازمهٔ فی المعاطاهٔ کما أنها إذا قامت علی الإباحهٔ أوجبت حدوث مصلحهٔ فی الحکم بالإباحهٔ بسببها و معه لا معنی لانکشاف الخلاف فی الأحکام الوضعیهٔ إذ المصلحهٔ فی الحکم بالملکیهٔ إنما تحققت بقیام الحجهٔ علی أن المعاطاهٔ تفید الملکیهٔ، کما أن المصلحهٔ فی الحکم بالإباحهٔ کذلک إذا ما معنی انکشاف الخلاف فی مثلها؟ فان ذلک من باب التبدل فی الموضوع کتبدل الحاضر مسافرا أو العکس.

إذ المجتهد قبل أن تقوم عنده الأمارهٔ علی الإباحهٔ- مثلا- کان ممن قامت عنده الحجهٔ علی حصول الملکیهٔ بالمعاطاهٔ و هو موضوع لاتصاف الحکم بالملکیهٔ بالصلاح، و لیس هذا من انکشاف الخلاف فی شیء و علی ذلک لا مناص من الالتزام فیها بالاجزاء.

و أمّا الأحکام التکلیفیهٔ فإن کانت السببیهٔ فیها بمعنی أن قیام الأمارهٔ من الأسباب الموجبهٔ لحدوث المصلحهٔ فی الفعل الذی أدت الأمارهٔ إلی وجوبه- مثلا- من غیر أن تکون موجبهٔ لانسلاخ الواقع عن مصلحته و انصراف المصلحهٔ إلی المؤدّی. بل مع بقاء الواقع علی مصلحته تتولد مصلحهٔ أخری فیما دلت الأمارهٔ علی وجوبه فالالتزام بها- بهذا المعنی- لا ینافی الطریقیهٔ بوجه و غایهٔ الأمر أن الأمارهٔ تدل علی أن مصلحهٔ أخری متحققهٔ فی شیء آخر أیضا.

إذا یتحقق فیها انکشاف الخلاف لأن الأمارهٔ المؤدیهٔ إلی وجوب القصر علی المکلف فی مورد و إن کانت موجبهٔ لحدوث مصلحهٔ فیه حقیقهٔ إلا أن مصلحهٔ الواقع أعنی وجوب التمام باقیهٔ بحالها فلو قامت الحجهٔ عند المکلف بعد ذلک علی وجوب التمام انکشف أن المکلف العامل بالأمارهٔ إنما استوفی مصلحهٔ أخری غیر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۷

....

المصلحهٔ القائمهٔ بالواجب الواقعی، و حیث أنها باقیهٔ بحالها و لم تستوف علی الفرض فلا بد من الإتیان بالواجب الواقعی بعد ذلک إعادهٔ أو قضاء و من هنا قلنا إن السببیهٔ- بهذا المعنی- غیر منافیهٔ للطریقیهٔ و لا مستلزمهٔ للقول بالاجزاء.

و أما إذا كانت السببية فى الأحكام التكليفية بمعنى كون الأمارة سببا لسلب المصلحة عن التمام و انصرافها إلى ما أدت الأمارة إلى وجوبه بان تكون الأمارة القائمة على وجوب القصر- فى المثال- موجبة لسلب المصلحة عن التمام و صرفها إلى القصر. أو كانت السببية بمعنى كون الأمارة موجبة لحدوث مصلحة فى المؤدى بها يتدارك مصلحة الواجب الواقعى الفائتة عن المكلف على الفرض.

فلم يتصور فيها انكشاف الخلاف بل لا بد من الالتزام فيها بالأجزاء، فإن قيام الامارة على الخلاف حينئذ من باب التبدل فى الموضوع كما عرفته فى الأحكام الوضعية، إذ المصلحة فى القصر انما هى بالإضافة إلى من قامت الحجة عنده على وجوبه كما أن الموضوع لتحقق المصلحة فى الإتمام إنما هو من قامت الحجة عنده على وجوب التمام و قد كان المكلف قبل قيام الامارة عنده على وجوب التمام مندرجا فى الموضوع الأوّل و اندرج فى الثانى بعد قيام الامارة على وجوبه.

هذا بناء على الصرف. و أما على التدارك فالأمر أيضا كذلك لان المكلف لم يفته شىء من المصلحة- على ذلك- سواء انكشف الخلاف فى الوقت أو فى خارجه هذا كله بناء على السببية فى الطرق و الأمارات.

و أمّا على القول الآخر و هو كون الحجج و الأمارات معتبرة من باب الطريقية- كما هو الصحيح- حيث أن حجية الطرق و الأمارات فى الشريعة المقدسة ليست تأسيسية و جعلية و إنما هى إمضائية- فى الجميع- بمعنى أن أية أمارة كانت معتبرة عند العقلاء على ما استكشفنا من سيرتهم قد أبقاها الشارع على حجيتها و امضى اعتبارها. و العقلاء انما كانوا يعاملون مع بعض الأشياء معاملة العلم و القطع من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۸

....

حيث كونهما منجزين على تقدير الإصابة و معذرين على تقدير الخطاء و هو معنى الطريقية و الكاشفية، و ليس عند العقلاء طريق اعتبروه من باب السببية اى لكونه سببا لإيجاد مصلحة فى المؤدى ليمضيها الشارع كذلك و يبقيها بحالها، كما أن الشارع لم يعتبر حجية الحجج و الأمارات تأسيسا ليتوهم أنها صارت حجة من باب السببية عند الشارع، إذا ليست من السببية عين و لا أثر فى شىء من الطرق، و اعتبارها إنما هو من باب المنجزية و المعذرية- أى الطريقية- فحسب.

فهل مقتضى القاعدة فى موارد تبدل الرأى أو العدول من مجتهد إلى مجتهد آخر متخالفين فى الفتوى أو غير ذلك من الموارد التى يجمعها انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهرية هو الاجزاء إلّا فيما دل الدليل على عدمه، أو أن القاعدة تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء و عدم الإجزاء فى الأحكام الظاهرية إلا أن يدل عليه دليل؟

فنقول: قبل الشروع فى تحقيق المسألة أن كلامنا فى أن العمل على طبق الاجتهاد السابق أو فتوى المجتهد الأوّل مجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف إنما هو فى الموارد التى لو علمنا فيها بمخالفة العمل المأتى به على طبق الحجة السابقة مع الواقع لوجبت إعادته أو قضائه. و أمّا الموارد التى لا يجب فيها الإعادة و لا القضاء حتى مع العلم بالمخالفة فهى خارجة عن محل الكلام.

و ذلك كما إذا صلى من دون سورة معتقدا أن فتوى مجتهده ذلك ثم علم أن فتواه وجوب السورة فى الصلاة فإنه لا تجب عليه إعادة صلاته أو قضائها لحديث لا تعاد «۱» حتى فيما إذا كان عمله على خلاف فتوى كل من المجتهد السابق و المجتهد

(۱) و هو صحيحة زرارة عن أبى جعفر- ع- قال: لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. المروية فى ب ۳ من أبواب الوضوء و ۱ من أبواب أفعال الصلاة و غيرهما من الأبواب المتعددة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۹

....

الـذى يجب أن يقلّده- بالفعل- كما إذا أفتى كلاهما بوجوب السورة مثلا، و على الجملـة أن محل النزاع هو ما إذا كان النقص الواقع فى العمل مستلزما للبطلان كما إذا كان فى الأركان. و أمّا موارد فقدان العمل لجزء أو شـرط غير ركنى لا يبطل العمل بتركه إذا كان مستندا إلى الحجة فهى أجنبية عن محلّ الخلاف.

نعم خروج تلك الموارد إنما هو على مسـلكنا من أن حـديث لا تعاد لا يختص الناسـى فحسب. بل يعمّ الجاهل القاصـر إذا كان عمله مستندا إلى حجة شرعية مخالفة للواقع.

و أمّا بناء على عدم شـموله الجاهل كما ذهب إليه شـيخنا الأستـاذ «قده» و أصرّ على اختصاص الحديث بالناسى «۱» فحسب فهى أيضا مندرجـة فى محل الكلام فيتكلم فى أن العمل على طبق الحجة السابقة هل يجزى عن الواقع؟ لان الترك حينئذ لا يسـتند إلى النسـيان حتى يجرى فيه الحديث.

كما أنّ محل الكلام إنما هو فيما إذا كان بطلان العمل مسـتندا إلى اسـتكشاف المجتهـد أو اسـتنباط المجتهـد الثانى من الأدلة بطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجـة السابقـة بأن يفتى ببطلانها. لا ما إذا كان مسـتندا إلى الاحتياط و أصالـة الاشـتغال إذ الحكم ببطلان الاعمال المتقدمة لو استند إلى الاحتياط و قاعدة الاشتغال لم يكن عدم وجوب القضاء فى خارج الوقت موردا للكلام و الاشكال.

---

(۱) و ذكر فى وجه ذلـك مـا حاصـله: أن مورد النفى و الإثبـات فى الصـحيحة إنمـا هو الإعـادة. كمـا ترى- فهى انمـا تـدل على نفى وجوب الإعـادة عمن هو مأمور بالإعادة امتنانا و هو الناسـى لا غيره لعـدم إمكان تكليفه بالواقع نفسه، فناسـى السورة- مثلا- لا يكلف بإتيانهـا و لا- يمكن أن يوجّه عليه الأمر بقراءتها لفرض نسـيانها و انما يكلف بالإعادة فيقال له: أعـد صـلاتك أو لا تعـدها. ففى هـذه الموارد ينفى وجوب الإعادة عن الناسى- فى الصلاة- للحديث.

و أما الجاهل القاصـر فهو قد أخلّ بما أخل به و تركه متعمدا لاجتهاده أو فتوى مقلده. و من الواضح أن تارك السورة متعمدا- لجهله بوجوبهـا- انمـا يكلّف بإتيـان الواقع نفسه. لا- أنه يكلف بإعـادته فيقـال له اقرأ السورة، لما هو الصـحيح المقرر عنـدنا من أن الاحكام الواقعيـة مشتركـة بين العـالمين و الجـاهلين و لا- يقـال له أعـد صـلاتك. و مع كونه مكلفـا بالإتيـان بنفس الواجب و الواقع لا- يكلف بالإعادة لينفى عنه وجوبها إذا يختص الحديث بالناسى فحسب، و لا يمكن التمسك به فى الجاهل القاصر هذا.

و ما أفاده «قـده» لا يمكننا المساعـدة عليه و ذلك لان كون الجاهل مكلفا بنفس الواقع و إن كان صـحيحا كما أفيـد إلا أن ذلك انما هو فيمـا أمكن التـدارك فى حقه، لا- فيما لم يتمكن من تـداركه- مثلا- إذا ترك السورة فى صـلاته لعـدم وجوبها عنـده فـدخل فى الركوع و قـامت الحجـة وقتئـذ على وجوب السورة فى الصـلاة لم يكلف بإتيـان الواقع نفسه لعـدم تمكنه من التـدارك لانه قـد دخل الركن و مضـى محلّ السورة. بل لا بـد من إيجاب الإعادة عليه فيقال له: أعـد أو لا تعد و لا يكلف بقراءة السورة بوجه. و على هذا لا مانع من شمول الحديث للجاهل كالناسى لأنه أيضا مكلف بالإعادة لدى العقل، و الشارع قد ألغى وجوبها عنه للامتنان.

و المتحصل أنه لو أخل بشـىء من أجزاء الصـلاة أو شـرائطها اسـتنادا إلى حجـة معتبرة عنده ثم عدل عن اجتهاده و بنى على اعتبار ما تركه فى الصلاة لم تجب إعادتها فالحديث يشمل الجاهل القاصر أيضا إلا فى موارد دل النص على وجوبها كما إذا كبر قائما و كانت وظيفته الجلوس أو العكس لما فى موثقة عمار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسى حتى قام و افتتح الصـلاة و هو قائم ثم ذكر. قال: يقعد و يفتتح الصلاة و هو قاعد، و لا يعتد بافتتاحه الصلاة و هو قائم و كذلك إن وجبت علية الصلاة من قيام فنسـى حتى افتتح الصلاة و هو قاعد فعليه أن يقطع صلاته و يقوم فيفتتح الصلاة و هو قائم و لا يقتدى (و لا يعتدى) بافتتاحه و هو قاعد، المروية فى ب ۱۳ من أبواب القيام من الوسائل.

....

و ذلک لأنه بأمر جدید، و موضوعه الفوت و مع إتیان العمل فی الوقت علی طبق الحجهٔ الشرعیهٔ لا یمکن إحراز الفوت بوجه لاحتمال أن یکون ما اتی به مطابقا للواقع، و مع عدم إحرازه یرجع إلی أصالهٔ البراءهٔ عن وجوب القضاء فهذه الصورهٔ أیضا ینبغی أن تکون خارجهٔ عن محل النزاع.

فتلخص أن مورد الکلام هو ما إذا کان العمل المأتی به علی طبق الحجهٔ السابقهٔ فاقدا لجزء أو شرط رکنی یبطل العمل بالإخلال به و کان بطلانه مستندا إلی الإفتاء به لا إلی أصالهٔ الاشتغال و الاحتیاط.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۵۱

....

فهل مقتضی القاعدهٔ حینئذ هو الحکم ببطلان الاعمال الصادرهٔ علی طبق الحجهٔ السابقهٔ و عدم کونها مجزئهٔ عن المأمور به الواقعی أو أن الأمر بالعکس؟

الصحیح هو الأوّل لأن الصحهٔ إنما تنتزع عن مطابقهٔ العمل للمأمور به فإذا فرضنا عدم مطابقتهما حکم ببطلانه، و الحکم بان غیر الواقع مجزئ عن الواقع یحتاج إلی دلیل، و لا دلیل علیه.

و قد یقال: إن الاجزاء هو المطابق للقاعدهٔ و یستدل علیه بوجوه:

«منها»: أن انکشاف الخلاف إذا کان بقیام حجهٔ معتبرهٔ علی الخلاف لا علم بکون الاجتهاد السابق علی خلاف الواقع کما هو الحال فیما إذا کان الانکشاف بالعلم الوجدانی بالخلاف. بل الاجتهاد السابق کاللاحق فکما یحتمل أن یکون الاجتهاد الثانی مطابقا للواقع کذلک یحتمل أن یکون الاجتهاد الأوّل کذلک فهما متساویان، و إن کان یجب علیه و علی مقلدیه أن یطبقوا أعمالهم علی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۵۲

....

الاجتهاد اللاحق دون السابق.

و هذا لأجل أن الاجتهاد اللاحق لا یکشف عن عدم حجیهٔ الاجتهاد السابق فی ظرفه، لان انکشاف الخلاف فی الحجیهٔ أمر غیر معقول کما یأتی بیانه بل بمعنی أن السابق یسقط عن الحجیهٔ فی ظرف الاجتهاد الثانی مع بقائه علی حجیته فی ظرفه، و علیه فالتبدل فی الحجیهٔ من التبدل فی الموضوع و معه لا وجه لبطلان الأعمال المتقدمهٔ المطابقهٔ مع الاجتهاد السابق لفرض أنه متصف بالحجیهٔ فی ظرف الاجتهاد اللاحق.

و توضیحه: أن الاحکام الظاهریهٔ و إن کانت کالأحکام الواقعیهٔ بحسب الجعل و الإنشاء فتجعل الحجیهٔ علی الحجج و الأمارات کما تجعل الحرمهٔ- مثلا- علی موضوعاتها علی نهج القضایا الحقیقیهٔ فلا یفرق الحال بینهما فی تلک المرحلهٔ إلا أن الأحکام الظاهریهٔ تغایر الأحکام الواقعیهٔ فی شیء:

و هو أنه لا یترتب علی الأحکام الظاهریهٔ فی مرحلهٔ جعلها و إنشائها أثر بوجه. بل إنشائها کعدمه، لأن النتیجهٔ المطلوبهٔ من جعلها إنما هی المنجزیهٔ و المعذریهٔ و هاتان إنما تترتبان علی الحجیهٔ الفعلیهٔ و لا تتصف الحجیهٔ بها- أی بالفعلیهٔ- إلا بعد وصولها إلی المکلف صغری و کبری بحیث لو وصلته الکبری دون الصغری أو العکس لم یکد یترتب علی الحجیهٔ شیء من التنجیز و التعذیر- مثلا- إذا علم المجتهد أن البینهٔ حجهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ، و لم یعلم قیامها علی نجاسهٔ موضوع خارجی أو علم بأنها قامت علی نجاسته إلا أنه

لم تصل إليه حجية البينة لم تكن نجاسة الموضوع الخارجى متنجزة فى حقه و إنما هو أمر مشكوك الطهارة و النجاسة فيحكم بطهارته حقيقة.

و على الجملة أن التنجيز و التعذير يترتبان على الحجية الواصلة لا على مجرد الحجية الإنشائية و من هنا ذكرنا فى بعض أبحاثنا أن الأصول العملية و الأحكام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۳

....

الظاهرية مما لا يتحقق له شبهة مصداقية، حيث أن موضوعها الشك و هو أمر وجدانى إمّا أن يوجد و إما أن لا يوجد فى الخارج.

و بعبارة اخرى ان الحجية إن وصلت إلى المكلف بكبراها و صغراها فلا موضوع للأصل العملى و إن لم تصله بإحدى مقدمتيها فموضوع الأصل العملى و هو الشك موجود حقيقة- مثلا- إن البينة فى المثال إن كانت وصلت حجيتها إلى المكلف بكلتا المقدمتين فلا يبقى للاستصحاب مجال، إذ لا شك فى نجاسة الموضوع الخارجى حينئذ، و إذا لم تصل جرى فيه الاستصحاب للشك فى طهارته و نجاسته و إذا عرفت أن الحجية متقومة بالوصول و لا أثر لغير الواصلة ظهر أنه لا موجب لاستكشاف عدم حجية الاجتهاد السابق عند تبدل الرأى و الاجتهاد بل الاجتهاد الأول متصف بالحجية فى ظرفه و لا يمكن رفع اليد عنه إلا بعد وصول الحجة الثانية فإن بوصولها تسقط الحجة السابقة عن الاعتبار مع بقائها على وصف الحجية فى ظرفها، لا أن الثانية تكشف عن عدم حجية السابقة فى ظرفها. و كذلك الحال فيما إذا ظفرنا بما يدلنا على خلاف الاستصحاب الجارى- فى المثال- لانه لا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب فى ظرفه فإنه متصف بها فى وقته و إنما يسقط عنها بالظفر بما دل على الخلاف. و من هنا قلنا إن انكشاف الخلاف فى الحجية أمر غير معقول و التبدل فى الحجية- دائما- من التبدل فى الموضوع و على ذلك لا موجب لإعادة الاعمال الصادرة على طبق الاجتهاد الأوّل أو قضائها لكونها صادرة على طبق الحجة الفعلية فى زمانها هذا.

و لا يخفى أن هذه الدعوى و إن كانت صحيحة فى نفسها، لأن الحجية متقومة بالوصول و هذا لا بمعنى استحالة إنشائها فان إمكان إنشاء الحجية كإنشاء غيرها من الأحكام الشرعية على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح. بل بمعنى أن الأثر المرغوب منها و هو التنجيز و التعذير لا يترتب عليها إلا بعد وصولها و فعليتها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۴

....

و لا معنى لانكشاف الخلاف فى الحجية و إنما التبدل تبدل فى الموضوع كما عرفت.

إلا أن الاجزاء- فى محل الكلام- لا يكاد يترتب على الدعوى المذكورة بوجه و ذلك لان قيام الحجة الثانية و إن كان لا يستكشف به عن عدم حجية الاجتهاد الأوّل- مثلا- فى ظرفه إلا أن مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدسة من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر إذا العمل المأتى به على طبق الحجة السابقة باطل لانه مقتضى الحجة الثانية و معه لا بد من إعادته أو قضائه.

و احتمال المخالفة مع الواقع و إن كان تشترك فيه الحجتان إلا أن هذا الاحتمال يلغى فى الحجة الثانية حسب أدلة اعتبارها و لا يلغى فى الأولية لسقوطها عن الاعتبار و مجرد احتمال المخالفة يكفى فى الحكم بالإعادة أو القضاء لانه لا مؤمّن معه من العقاب و حيث أن العقل مستقل بلزوم تحصيل المؤمّن فلا مناص من الحكم بوجوب الإعادة على طبق الحجة الثانية لأن بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب هذا كله فى الإعادة.

و أمّا القضاء فهو أيضا كذلك لان مقتضى الحجة الثانية أن ما اتى به المكلف على طبق الحجة السابقة غير مطابق للواقع فلا بد من

الحكم ببطلانه و معه يصدق فوت الفريضة و هو يقتضى وجوب القضاء و على ذلك لا بد من الحكم بعدم الاجزاء فى موارد التبدل فى الرأى أو موت المجتهد و الرجوع إلى مجتهد آخر بلا فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات بالمعنى الأخصّ أو المعاملات بالمعنى الأعم و لا بين الأحكام التكليفية و الأحكام الوضعية.

و «منها» ما استدل به بعض مشايخنا المحققين «قدهم» حيث ذهب إلى الاجزاء و عدم انتقاض الآثار السابقة فى أمثال المقام و استدل على ذلك فى كل من الأحكام التكليفية و الوضعية بوجه و حاصل ما ذكره فى رسالة الاجتهاد و التقليد و فى تعليقته على المكاسب فى مسألة ما إذا اختلف المتعاقد ان اجتهادا أو تقليدا فى شروط الصيغة:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۵

....

أن الأحكام الوضعية- الأعم مما فى موارد المعاملات بالمعنى الأعم و المعاملات بالمعنى الأخص- إنما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام و الموضوعات الخارجية- كما مر- و من الظاهر أن الجسم الخارجي لا معنى لقيام المصلحة به حتى يكون الأحكام الوضعية تابعة للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها فلا مناص من أن تكون تابعة للمصالح فى جعلها و اعتبارها، فإذا أدت الحجة إلى أن المعاطاة مملكة أو أن الصيغة الفارسية كافية فى العقود فقد وجدت المصلحة فى جعل الملكية فى المعاطاة أو الزوجية فى العقد غير العربى و هكذا.

فإذا قامت الحجة الثانية على أن المعاطاة مفيدة للإباحة أو أن العربية معتبرة فى الصيغة لم يستكشف بذلك أن الملكية فى المعاطاة أو الزوجية فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع و ذلك لأنّ الأحكام الوضعية لا واقع لها سوى أنفسها و المفروض أنها تتحقق بقيام الحجة الأولية فلا يستكشف بسببها أن جعل الملكية فى المعاطاة- مثلا- لم يكن على وفق المصلحة إذ لو لم تكن هناك مصلحة تدعو إلى جعلها و اعتبارها لم يمكن للشارع أن يعتبرها بوجه.

نعم يستكشف بالحجة الثانية أن المصلحة من لدن قيامها إنما هى فى جعل الإباحة فى المعاطاة لا فى جعل الملكية أو أنها فى جعل الزوجية فى العقد العربى لا الفارسى فقيام الحجة الثانية على الخلاف إنما هو من باب التبدل فى الموضوع و ليس من باب انكشاف الخلاف فى السابقة باللاحقة و مع كون الثانية موجبة للتبدل فى الموضوع لا مناص من الالتزام بالاجزاء فى الأحكام الوضعية.

اللّهم إلا أن نقول: إن الاحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية و غير مجعولة فى نفسها كما عليه شيخنا الأنصارى «قده» فان حال الوضعية حينئذ حال التكليفية فيتصور فيها انكشاف الخلاف كما كان يتصور فى التكليفية إلا أنه مما لا يسعنا الالتزام به لما ذكرناه فى محله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۶

....

و أمّا الأحكام التكليفية فهى و إن كانت تابعة للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها و يتصور فيها كشف الخلاف إلا أن الحجة الثانية إنما يتصف بالحجية بعد انسلاخ الحجية عن السابقة بموت المجتهد أو بغيره من الأسباب فالحجة الثانية لم تكن بحجة فى ظرف الحجة السابقة و انما حجيتها تحدث بعد سلب الحجية عن سابقتها و إذا كان الأمر كذلك استحال أن يكون الحجة المتأخرة و الحادثة موجبة لانقلاب الاعمال المتقدمة عليها بزمان و هى الأفعال الصادرة على طبق الحجة السابقة حتى بناء على الطريقية.

نعم هى إنما تكون مؤثرة بالإضافة إلى الأفعال التى يصدرها المكلف بعد اتصاف الثانية بالاعتبار، لأنها لو لم تكن مطابقة معها بطلت أمّا الأعمال الصادرة قبل اتصافها بالحجية فلا يعقل أن تكون مؤثرة فيها بوجه لأن حجيتها حادثة و ليست منها عين و لا أثر فى ظرف

صدور الاعمال المتقدمة كما مرّ بل قد يكون الموضوع للحجة المتأخرة- و هو المجتهد المفتى ببطلان الأعمال المتقدمة- غير متولد فى تلك الأزمنة أو لو كان لم يكن مجتهدا أو كان و لم يكن بأعلم و معه كيف تكون فتواه المتأخرة وجودا و حجية موجبة لقلب الأعمال السابقة عليها بزمان لتجب إعادتها أو قضائها.

لأن الإعادة أو القضاء و إن كانا من الأمور المتأخرة عن الحجة الثانية إلا أنهما من لوازم بطلان الاعمال المتقدمة و لا يعقل أن يكون الملاك المؤثر فى بطلانها- أى الأعمال السابقة- مخالفتها للحجة المتأخرة، إذ قد عرفت عدم إمكان تأثير المتأخر فى المتقدم بل الملاك مخالفتها للحجة السابقة و المفروض عدمها. و عليه لا مناص من الالتزام فى الأحكام التكليفية أيضا بالاجزاء.

ثم إن هذا البيان الذى حررناه فى تقريب الاجزاء فى الأحكام التكليفية يأتى فى الأحكام الوضعية بعينه الا انها تمتاز عن التكليفية بالوجه السابق الذى قربناه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۷

....

بما لا مزيد عليه لانه لا يأتى فى التكليفية و هو ظاهر. هذه خلاصة ما أفاده «قده» فى الموضعين بتوضيح منا فى تقريبه.

و الجواب عن ذلك أمّا فى الأحكام الوضعية فلأنها و إن كانت تابعة للمصالح فى جعلها و لا واقع لها إلا أنفسها كما حققه «قده» و لا يتصور فيها انكشاف الخلاف بعد تحققها إلا أن الكلام فى أنها هل تحققت من الابتداء أم لم تتحقق و أن المعاطاة الصادرة فى الزمان المتقدم هل أفادت الملكية أم لا، حيث أن المكلف بعد سقوط الحجة السابقة عن الحجية و اتصاف الثانية بها- و هى التى تدل على أن المعاطاة مفيدة للإباحة- يشك فى أن الملكية هل حصلت بالمعاطاة الصادرة منه أم لم تحصل. و الحجة الثانية تكشف عن أن الملكية لم تحصل من الابتداء لأنها تخبر عن أن الملكية بسبب المعاطاة غير مجعولة فى الشريعة المقدسة لعدم الفرق فى مدلولها بين الزمان السابق و اللاحق.

و عليه فحال الأحكام الوضعية حال الأحكام التكليفية بعينها و لا تختص الأحكام الوضعية بوجه.

و أمّا الأحكام التكليفية فلأنّ المكلف بعد ما سقطت الحجة السابقة عن حجيتها و اتصفت الثانية بالاعتبار يشك فى وجوب إعادة الأعمال التى اتى بها على طبق الحجة السابقة أو قضائها إذ لا علم له بمطابقتها للواقع، و حيث أن الإعادة أو القضاء فى ظرف الحجة المتأخرة عمل من أعمال المكلف و هو لا يدرى حكمه فلا مناص من أن يحرز ذلك بإحراز أن أعماله السابقة كانت مطابقة للواقع أم لم تكن، و حيث لم يحرز مطابقتهما إحرازا وجدانيا فلا بدّ من أن يحرزها بالحجة التعبدية و ليست الحجة عليه هى السابقة لسقوطها عن الاعتبار و ليس له أن يعتمد عليها بعد قيام الحجة الثانية فيتعين أن تكون هى الحجة المتأخرة لاعتبارها فى حقه و بما أنها تدل على بطلانها و عدم كونها مطابقة مع الواقع فتجب إعادتها أو قضائها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۸

....

و أمّا ما أفاده من أن الحجة المتأخرة لا يعقل أن تكون مؤثرة فى الأعمال المتقدمة عليها فيرد عليه:

«أولا النقض»: بما إذا فرضنا رجلين فاسقين تابا و اتصفا بالعدالة فشهدا على ملكية شىء لشخص منذ أسبوع أو بنجاسته من أوّل الشهر الماضى أو بزوجية أمرية من السنة الماضية فهل ترد شهادتهما؟ نظرا إلى أن الشهادة المتصفة بالحجية المتأخرة عن تلك الأمور لا يعقل أن تؤثر فى الأمور السابقة عليها و كذا إذا صلى فشك فى أنه ركع أم لم يركع فبنى على أنه قد ركع بقاعدة التجاوز أو بصحة صلاته بقاعدة الفراغ و بعد هذا شهد العادلان اللذان كانا فاسقين حال الصلاة و قد تابا بعد ذلك بأنه قد نقص ركوعا أو ركعة أ فلا

يحكم ببطلان الصلاة نظرا إلى أن حجية الشهادة متأخرة عن الصلاة فلا تؤثر فى الأمر المتقدم عليها؟! «و ثانيا الحل»: و حاصله أن المراد بأن الحجة المتأخرة لا- يمكن أن تؤثر فى الأعمال المتقدمة إن كان هو أن الحجة المتأخرة لا- تؤثر فى بطلانها و لا يقلب الصحيح باطلا فلا ينبغى التأمل فى صحته بل الأمر كذلك حتى فى الحجة المقارنة فضلا عن المتأخرة و ذلك لأن المدار فى الصحة و البطلان إنما هو مطابقة المأتى به مع الواقع و عدمها دون الحجة المقارنة أو المتأخرة- مثلا- إذا كان المكلف جنبا و تيمم لعذر ثم أحدث بالأصغر و توضأ فصلى لفتوى مقلده على أن الوظيفة هو الوضوء حينئذ إلا أنه تيمم فصلى- لغفلته عن فتوى مقلّده- ثم بلغ مرتبة الاجتهاد فجزم من الأدلة بأن الوظيفة هو التيمم حالئذ دون الوضوء أ فلا يحكم بصحة صلاته بدعوى كونها غير مطابقة للحجة المقارنة مع جزم المكلف و استكشافه أن الواجب الواقعى هو الصلاة مع التيمم؟! فلا ريب فى أن المدار فى الصحة و البطلان على مطابقة الواقع و عدمها دون الحجة المقارنة أو المتأخرة فإنّ شيئا منهما غير مؤثر فى البطلان كما أفيد.

و إن أريد به أن الحجة المتأخرة غير مؤثرة فى الأعمال المتقدمة و لو بالكشف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۵۹

....

عن مطابقتها مع الواقع و عدمها فهو أمر مخالف للوجدان، لان مدلول الحجة المتأخرة غير مختص بعصر فإنها تكشف عن أن الحكم الواقعى هو وجوب الصلاة مع التيمم فى المثال دون الصلاة مع الوضوء و هذا لا يختص بعصر دون عصر فالحجة المتأخرة تكشف عن بطلان الأعمال السابقة و وجوب إعادتها أو قضائها، و دعوى أن الحجة المتأخرة غير مؤثرة فى الأعمال السابقة عليها أول النزاع و ليست كبرى مسلمة بل قد عرفت أنها على خلاف الوجدان فإذا أمكن أن تكون الحجة الثانية كاشفة عن مطابقة الاعمال المتقدمة مع الواقع أتى ما قدمناه من أن العامى يشك حينئذ فى وجوب الإعادة أو القضاء و إحراز وظيفته يتوقف على استكشاف كون الأعمال السابقة مطابقة للواقع و عدمها إلى آخر ما قدمناه فلا نعيد.

و بما سردناه يندفع ما ربما يتوهم من أن الحكم بعدم الاجزاء عملا بالحجة الثانية ترجيح بلا مرجح، لأن الحجة السابقة كانت حجة فى ظرفها كما أن الثانية حجة فى ظرفها فلا موجب لتقديم إحداهما على الأخرى.

و الوجه فى الاندفاع: أن الحجة السابقة قد سقطت عن الحجية فى ظرف الرجوع بخلاف الحجة الثانية و هذا هو المرجح لها على سابقتها.

و المتحصل إلى هنا أن القاعدة تقتضى وجوب الإعادة أو القضاء فيما إذا كان العمل المأتى به على طبق الحجة السابقة فاقدا لجزء ركنى حسب ما تدل عليه الحجة الثانية، و كان بطلان العمل عند المجتهد الثانى من جهة الإفتاء به لا من جهة الاحتياط و قاعدة الاشتغال.

و «منها»: أن قضاء العبادات السابقة- على كثرتها- أمر عسر و موجب للحرج على المكلفين و هما منفيان فى الشريعة المقدسة و ذلك لأنّ العمل على طبق الحجة السابقة قد يطول و قد يقرب طيلة الحياة كما إذا عدل عن فتوى مقلده بموت أو بغيره من الأسباب المسوغة فى أواخر عمره و قلد مجتهدا يرى بطلان اعماله المتقدمة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۰

....

و لا شبهة فى أن قضاء تلك الأعمال أمر حرجى.

و فيه: أن هذا الدليل لو تم فإنما يتم فى القضاء و لا- يأتى فى الإعادة لأنه فى مثل الصلاة إذا عدل إلى فتوى المجتهد الذى يرى

بطلانها- و لم يفت بعد وقت الصلاة- لم يكن فى إعادتها حرج بوجه. نعم قد يتحقق الحرج فى الحج لو قلنا بوجوب إعادته و الإتيان به مطابقا لفتوى المجتهد الثانى.

و كيف كان فقد بيّنا فى محله أن الحرج كالضرر المنفيين فى الشريعة المقدسة و المدار فيهما إنما هو على الحرج و الضرر الشخصيين لا النوعيين، و الحرج الشخصى أمر يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص فكل مورد لزم فيه من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء حرج على المكلف فلا مناص من أن يلتزم بعدم وجوبهما كما إذا لزم منه وجوب قضاء العبادة خمسين سنة- مثلا- و كان ذلك حرجيا على المكلف.

و أمّا الموارد التى لا يلزم فيها من الحكم بوجوبهما حرج عليه فلا مقتضى للحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء كما إذا بنى على أن التيمم ضربة واحدة فتيمم و صلى ثم عدل عن ذلك- غدا- فبنى على أنه ضربتان. و من الواضح أن قضاء عبادة اليوم الواحد مما لا عسر فيه و لا حرج و معه لا موجب لنفى وجوب الإعادة أو القضاء لانه لازم كون المدار على الحرج الشخصى دون النوعى هذا.

على أن الاستدلال بقاعدة نفى الحرج ليس من الاستدلال فى محل الكلام، لأن البحث انما هو فى موارد قيام الحجة التعبدية على الخلاف و لا كلام فى أن الحرج اللازم من الإعادة أو القضاء لا يختص به، إذ قد يلزم الحرج فى موارد انكشاف الخلاف بالعلم الوجدانى فالنسبة بين موردى الكلام و القاعدة عموم من وجه لأن انكشاف الخلاف قد يكون بالحجة التعبدية و لا تكون الإعادة أو القضاء حرجيا بوجه. و قد يكونان حرجيين و لا يكون الانكشاف بالحجة التعبدية بل بالعلم الوجدانى كما عرفت. و قد يكون الانكشاف بالحجة التعبدية و تكون الإعادة أو القضاء أيضا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۱

....

حرجيا و المتحصل أن الاستدلال بالقاعدة على عدم وجوب الإعادة أو القضاء فى مطلق موارد انكشاف الخلاف غير وجيه.

و «منها»: دعوى الإجماع على أن العمل المأتى به على طبق الحجة الشرعية لا تجب إعادته و لا قضائه إذا قامت حجة أخرى على خلافها. نعم لا إجماع على الاجزاء فى الأحكام الوضعية عند بقاء موضوعها إلى ظرف الحجة المتأخرة كما إذا ذبح حيوانا بغير الحديد- لجوازه على رأى مقلده- ثم عدل إلى فتوى من لا يرى جوازه- و الذبيحة بحالها- أو أنه اشترى دارا بالمعاطاة و لا يرى المجتهد الثانى انعقاد البيع بها لاشتراطه الصيغة فى صحته إلى غير ذلك من الموارد.

و الجواب عن ذلك أن الإجماع المدعى لو كان محصلا لم نكن نعتمد عليه لما يأتى بيانه فما ظنك بما إذا كان إجماعا منقولا بالخبر الواحد و «سره» أن تحصيل الإجماع فى المسألة دونه خرط القتاد، إذ كيف يمكن استكشاف قوله- ع- فى المقام و لم يتعرض أكثر الأصحاب للمسألة و لم يعنونوها فى كلماتهم؟! هذا على أنا لو سلمنا اتفاقهم أيضا لم يمكننا الاعتماد عليه لأنّا نعلم أو نظن و لا أقل من أنا نحتمل استنادهم فى ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها فى المقام و معه لا يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قوله- ع- و «منها»: السيرة المتشرعية بدعوى أنها جرت على عدم لزوم الإعادة أو القضاء فى موارد العدول و التبدل فى الاجتهاد حيث لا نستعهد أحدا يعيد أو يقضى ما اتى به من العبادات طيلة حياته إذا عدل عن رأيه أو عن فتوى مقلده و حيث لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة فلا مناص من الالتزام بالاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء عند قيام حجة على الخلاف.

و فيه: أن موارد قيام الحجة على الخلاف و بطلان الاعمال الصادرة على طبق الحجة الأولية- كما إذا كانت فاقدة لركن من الأركان- من القلة بمكان و ليست

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۲

....

من المسائل عامة البلوی لیستکشف فیها سیرة المتشرعة و أنهم بنوا علی الاجزاء فی تلک الموارد أو علی عدمه.

علی أنا لو سلمنا استکشاف السیرة بوجه فمن أین یمکننا إحراز اتصالها بزمان المعصومین- ع- إذ لا علم لنا بأن شخصا واحدا فضلا عن جماعة اتفق له العدول فی عصرهم- ع- و بنی علی عدم إعادة الأعمال المتقدمة و لم یردع عنه الامام- ع- حتی نستکشف اتصال السیرة بزمانهم و کونها ممضاة عندهم علیهم السلام و من الممکن أن تکون السیرة مستندة الی فتوی جماعة من الفقهاء «قدس اللّه أسرارهم» و الذی یوقفک علی ذلک أن المسألة لو کانت عامة البلوی فی عصرهم- ع- لسئل عن حکمها و لو فی روایة واحدة و حیث لم ترد إشارة إلی المسألة فی شیء من النصوص فنستکشف بذلک أن کثرة الابتلاء بها إنما حدثت فی الأعصار المتأخرة و لم یکن منها فی عصرهم- ع- عین و لا أثر فالسیرة علی تقدیر تحققها غیر محرزة الاتصال بعصرهم و لا سبیل معه إلی إحراز أنها ممضاة عندهم- ع- أو غیر ممضاة.

و الخلاصة أن مقتضی القاعدة وجوب الإعادة أو القضاء عند قیام الحجة علی الخلاف اللّهم إلا فی الصلاة إذا کان الإخلال بغیر الوقت و القبلة و الرکوع و السجود و الطهور و ذلک لحدیث لا تعاد علی ما هو الصیح من شموله للجاهل القاصر أیضا کما تقدم.

۶- هل الأمور الثلاثة فی عرض واحد؟

اشارة

هل الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط فی عرض واحد و أن المتمکن من أحدها یتمکن من الامتثال بالآخرین أو أنها أمور مترتبة و لا تصل النوبة إلی واحد منها إلا بعد تعذر الأمر السابق علیه؟

الکلام فی ذلک یقع فی جهات:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۶۳

....

«الاولی»:

أن المتمکن من الاجتهاد و التقلید هل له أن یمتثل بالاحتیاط فهو فی عرض الأولین أو أنه فی طولهما؟

یأتی تحقیق ذلک عند التکلم علی مشروعیة الاحتیاط و نبین هناک أن الاحتیاط و الامتثال الإجمالی فی عرض الامتثال التفصیلی بالاجتهاد أو التقلید و المکلف مخیر بینهما فی مقام الامتثال فلا تقدم لهما علی الاحتیاط.

«الثانیة»:

أن المتمکن من الاحتیاط هل له الامتثال بالتقلید أو الاجتهاد و أنهما فی عرضه أو أن الامتثال بهما إنما هو فی فرض العجز عن الاحتیاط بمعنی انهما فی طول الامتثال به؟

قد يحتمل فى المقام أن الاحتياط أعنى الإتيان بجميع المحتملات الموجب للقطع بالامتثال مقدم على الاجتهاد و التقليد لعدم كونهما موجبين للجزم بامتثال الحكم الواقعى و غاية الأمر أنهما يوجبان الظن به، و لا شبهة فى أن الامتثال القطعى مقدم على الظنى لدى العقل و ان كان القطعى إجماليا و الظنى تفصيليا.

و يدفعه: أن الشارع بعد ما نزّل الأمارات الظنية منزلة العلم بأدلة اعتبارها لم ير العقل أىّ فرق بين الامتثال الموجب للقطع الوجدانى بالفراغ بالإتيان بجميع المحتملات و بين الامتثال القطعى التعبدى بالإتيان بما قامت الحجة على وجوبه هذا إذا كان الاحتياط امرا سائغا و مأمورا به شرعا. و أما إذا كان مبغوضا لاستلزامه الإخلال بالنظام أو لم يكن مأمورا به لكونه عسرا أو حرجيا فلا إشكال فى عدم كفايته للامتثال أو عدم وجوب اختياره و معه لا بد من الاجتهاد أو التقليد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۴

«الثالثة»:

أن الاجتهاد هل هو مقدم على التقليد أو أنهما فى عرض واحد؟

لا شبهة فى عدم وجوب التصدى لتحصيل ملكة الاجتهاد لما يأتى- قريبا- من أن الاجتهاد ليس بواجب عينى على المكلفين بل المكلف له أن يرجع إلى فتوى من يجوز تقليده، لأنه مقتضى إطلاق أدلة التقليد، و للسيرة العقلائية- الممضاة بعدم الردع عنها فى الشريعة المقدسة- الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم و إن كان متمكنا من تحصيل العلم بالمسألة فالتقليد و تحصيل الاجتهاد فى عرض واحد. هذا فى غير الواجد للملكة.

و أمّا من له ملكة الاستنباط إذا لم يتصد للاجتهاد بالفعل فهل له التقليد من غيره أو يتعين عليه الاجتهاد؟ تقدم تفصيل الكلام فى ذلك عند التكلم على أقسام الاجتهاد و قلنا ان من له الملكة لا يجوز له الرجوع الى فتوى غيره و ذلك:

لأن مقتضى العلم الإجمالى تنجز الأحكام الواقعية على من له ملكة الاجتهاد فلا بد عليه من الخروج عن عهدة التكاليف المنجزة فى حقه و تحصيل المؤمن من العقاب و لا ندرى أن فتوى الغير حجة فى حقه و ان عمله على طبقه مؤمن العقاب لأنا نحتمل أن يجب عليه العمل على فتوى نفسه و نظره و مع الشك فى الحجية يرجع إلى أصالة عدم الحجية كما برهنا عليه فى محله و هذا بخلاف الفاقد للملكة لعدم احتمال وجوب الاجتهاد فى حقه لما مرّ من أن الاجتهاد واجب كفائى و ليس بواجب عينى على المكلفين.

۷- حكم الاجتهاد فى نفسه

قد ظهر مما سردناه أن الاجتهاد الذى هو عديل الاحتياط و التقليد واجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۵

....

عقلى و انه لا يتصف بالوجوب الشرعى: النفسى أو الغيرى أو الطريقى. اللّهم إلا بمعنى المعذرية على تقدير الخطاء. هذا فى موارد وجود العلم الإجمالى المنجز للأحكام نعم الاجتهاد فى غير موارد العلم الإجمالى و الأمارات واجب طريقى لانه منجّز للواقع حيث لا منجّز سواه، و كذلك الحال فى التقليد و الاحتياط.

و أما الاجتهاد فى نفسه فهو واجب نفسى كفائى لوجوب التحفظ على الأحكام الشرعية و صيانتها عن الاندراس و ان شئت قلت إن

الاجتهاد بالنظر الى إعمال نفس المجتهد واجب عقلى و الأمر به إرشادى لا محالة.

فإذا فرضنا أن المكلف يتمكن من التقليد و الاحتياط تخير بين الأمور الثلاثة كما إذا فرضنا عدم تمكنه منهما بأن لم يكن هناك مجتهد حىّ يجوز تقليده، و لم يجز تقليد الميت ابتداء، و كان الاحتياط مخلا للنظام أو المكلف لم يعلم كيفيته تعين عليه الاجتهاد.

و أما بالنظر إلى رجوع الغير اليه فهو واجب على المكلفين وجوبا نفسيا كفائيا لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس و الاندراس. و من الظاهر أن إهمال الأحكام الشرعية و ترك التصدى لاستنباطها فى كل عصر يؤدّى إلى انحلالها و اضمحلالها لانه لا سبيل إلى تحصيلها و امتثالها حينئذ غير التقليد من العلماء الأموات و يأتى فى محله أن تقليد الميت ابتداء أمر غير مشروع. أو الاحتياط و لكنه أيضا لا سبيل إليه:

لأن الاحتياط لا يمكن الإلزام به فى بعض الموارد لعدم إمكانه كموارد دوران الأمر بين المحذورين، أو لعدم معرفة العامى كيفيته و طريقه، أو لاستلزامه العسر و الحرج بل إخلال النظام، أو لاحتمال عدم مشروعيته كما إذا كان محتمل الوجوب عبادة و احتمل المكلف عدم جواز امتثالها بالاحتياط عند التمكن من امتثالها التفصيلى بالاجتهاد أو التقليد فان المكلف لا يتمكن معه من الاحتياط الا أن يحرز مشروعيته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۶

....

بالتقليد أو الاجتهاد.

نعم لا اثر للاجتهاد فى خصوص تلك المسألة بالإضافة إلى الحكم بجواز الرجوع إليه، لأنه و إن كان من رجوع الجاهل إلى العالم فتشمله السيرة لا محالة، إلا أن مقتضى الأدلة اللفظية عدم جواز الرجوع إليه لعدم صدق عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام بمجرد الاجتهاد فى مسألة واحدة كما قدمناه فى الكلام على أقسام الاجتهاد نعم له أثر بالإضافة إلى عمل نفسه، لان للمكلف ان يعمل على طبق نظره و اجتهاده فيما استنبطه من الاحكام.

إذا الاجتهاد صيانة للأحكام عن الاندراس و احتفاظ على الشريعة المقدسة عن الاضمحلال و هو واجب كفائى و إلى ذلك أشار سبحانه بقوله عز من قائل:

وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱».

حيث دل على أن كل طائفة من كل فرقة مأمور بالتفقه و تحصيل الأحكام الشرعية و تبليغها للجاهلين فهى ظاهرة الدلالة على وجوب تحصيل الأحكام الشرعية كفائيا، و يؤيد ما ذكرناه ما ورد من الاخبار فى تفسير الآية المباركة فليراجع «۲» و كيف كان فقد دلتنا الآية المباركة على عدم كون الاجتهاد واجبا عينيّا على المكلفين كما هو المنسوب إلى جمع من الأقدمين و فقهاء حلب قدس اللّه أسرارهم، على انه عسر على المكلفين بل دونه خرط القتاد مضافا إلى قيام السيرة على الرجوع إلى فتوى الرواة و غيرهم من العالمين بالأحكام حتى فى عصرهم- ع- من غير ردع عنها بوجه هذا تمام الكلام فى الاجتهاد و يقع الكلام بعد ذلك فى الاحتياط و التقليد

---

(۱) التوبة ۹: ۱۲۲.

(۲) راجع ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۷

(مسألة ۲) الأقوى جواز العمل بالاحتياط (۱) مجتهدا كان أولا.

مباحث الاحتیاط

اشارة

(۱) یقع الکلام فی ذلک تارة فی المعاملات و اخری فی العبادات:

أمّا المعاملات

فلا شبهة و لا خلاف فی جواز الاحتیاط بل فی حسنه فی المعاملات بالمعنی الأعم کما إذا احتاط فی تطهیر المتنجس بالغسل مرتین لشکه فی أنه هل یطهر بالغسل مرة واحدة أو یعتبر فیه التعدد؟ و لا نعهد مخالفا فی الاحتیاط فی مثله سواء أ کان المکلف متمکنا من الامتثال التفصیلی و تحصیل العلم بالحال أم لم یکن.

و سواء کان الاحتیاط فیها مستلزما للتکرار أم لم یکن.

و أمّا المعاملات بالمعنی الأخص أعنی العقود و الإیقاعات فالظاهر أن الاحتیاط فیها کالاحتیاط فی المعاملات بالمعنی الأعم و انه أمر حسن لا- شبهة فی مشروعیته- مثلا- إذا شک المکلف فی أن الطلاق هل یجوز أن یکون بالجملة الفعلیة کبقیة الصیغ بان یقول: طلقتک، أو أنه لا- بد أن تکون بالجملة الاسمیة بأن یقول: أنت طالق أو زوجتی طالق فلا مانع من أن یجمع بین الصیغتین و یحتاط بالتکرار.

نعم قد یستشکل فی الاحتیاط فی المقام اعنی المعاملات بالمعنی الأخص بان الإنشاء یعتبر فیه الجزم به و لا یتحقق هذا بالاحتیاط لانه لا یدری حین قوله:

طلقتک- مثلا- أن ما أراده من الطلاق هل یحصل به أو لا یحصل فلا یمکن أن یکون جازما بإنشاء الطلاق بالاحتیاط.

و یندفع: بأن الإنشاء علی ما حققناه فی محله عبارة عن إبراز الاعتبار النفسانی بمبرز، و لا شبهة فی أن المتکلم بقوله: طلقتک قد قصد إبراز ما اعتبره فی نفسه من بینونة زوجته و إطلاقها من جهته فهو جازم بالإنشاء حینئذ و لا تردد له فی نیته و انما یشک فی أمر آخر خارج عن إنشائه و هو إمضاء الشارع و حکمه بصحة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۶۸

....

طلاقه و من البدیهی انه أمر آخر غیر راجع إلی إنشائه الطلاق.

نعم لو کان مترددا فی إنشائه کما إذا قال: بعتک هذا المال إن کان الیوم جمعة لقلنا ببطلانه و ان تحقق شرطه بان کان الیوم جمعة واقعا و ذلک لأنّ الشک فی أن الیوم جمعة یسبب الشک فی أنه هل باع ماله أم لم یبع و مع عدم علمه ببیعه لا معنی لأن یکون جازما بما قصده فی نفسه من البیع و التملیک.

فالمتلخص أن الاحتیاط فی کل من المعاملات بالمعنی الأعم و المعاملات بالمعنی الأخص مما لا تأمل فی جوازه و حسنه

و أمّا العبادات

اشارة

أعنى الأمور المعتبر فيها قصد القربة و الامتثال فيقع الكلام فيها فى مقامين:

«أحدهما»: فى جواز الاحتياط غير المستلزم للتكرار.

و «ثانيهما»: فى جواز الاحتياط المستلزم للتكرار.

«أمّا المقام الأوّل»:

فالصحيح أن العبادات كالمعاملات يجوز فيها الاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى و تحصيل العلم بالمأمور به كما إذا شك فى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو فى وجوب السورة فى الصلاة فإنه يجوز أن يحتاط بالإتيان بما يحتمل وجوبه إذ الامتثال الإجمالى كالتفصيلى على ما يأتى تحقيقه ان شاء اللّه هذا.

و قد يقال: بعدم جواز الاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى فى العبادات نظرا إلى احتمال وجوب قصد الوجه و التمييز، و لا يمكن إتيان العبادة بقصد الوجه متميزة عن غيرها بالاحتياط. و عمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوى أن العقل مستقل بحسن الإتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزا عن غيره و أنه لا حسن فى العمل الفاقد للأمرين.

و يدفعه: أن اعتبار الأمرين فى الواجبات يحتاج الى دليل و لا دليل عليه إذ لو كانا معتبرين فى الواجبات لأشاروا عليهم السلام إلى اعتبارهما فى شىء من رواياتهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۶۹

....

لكثرة الابتلاء بهما، فمن عدم ورود الأمر بهما فى الاخبار يستكشف عدم وجوبهما واقعا هذا.

و لو شككنا فى وجوبهما فأصالة البراءة تقضى بعدم اعتبارهما فى الواجبات.

على أن الدعوى المتقدمة لو تمت فإنما يتم فى الواجبات النفسية. و أما الواجبات الضمنية فلا تأتى فيها بوجه لأن الحسن المدعى إنما هو فى الإتيان بمجموع الاجزاء و الشرائط بقصد الوجه و التمييز لا فى كل واحد واحد من الأجزاء إذا لا مانع من الإتيان بشىء مما يحتمل أن يكون واجبا ضمنيا بالاحتياط و إن كان فاقدا لقصد الوجه و التمييز ثم إن لشيخنا الأستاذ «قده» تفصيلا فى المقام ذكره فى دورته الأخيرة و توضيحه أن العمل العبادى قد نعلم بتعلق الأمر به و نشك فى وجوبه و استحبابه و هذا لا إشكال فى جواز الاحتياط فيه لإمكان الإتيان فيها بالعمل بداعى أمر المولى للعلم بوجوده و تعلقه بالعمل و ان لم نعلم انه وجوبى أو ندبى. نعم لا يمكننا الإتيان به بقصد الوجه إلا أنه غير معتبر فى العبادات.

و قد نعلم أن العمل عبادى بمعنى أنه على تقدير تعلق الأمر به يعتبر أن يؤتى به بقصد القربة من غير أن نعلم بكونه متعلقا للأمر كما فى الفرض السابق بان نشك فى أنه هل تعلق به الأمر الوجوبى أو الندبى أم لم يتعلق. و هذا كما فى الوضوء بعد الغسل فى غير غسل الجنابة حيث أن الوضوء فعل عبادى يعتبر فيه قصد القربة قطعا إلا أنا نشك فى انه هل تعلق به أمر فى المقام أم لم يتعلق و أفاد أن فى أمثال ذلك لا مجال للاحتياط بأن يؤتى به برجاء مع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالمأمور به.

و هذا لا لاعتبار قصد الوجه و التمييز لما تقدم من عدم اعتبارهما فى الواجبات بل لما افاده من أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط انما هو فى طول الامتثال التفصيلى لاعتبار أن يكون التحرك و الانبعاث فى الواجبات العبادية مستندا إلى تحريك المولى و بعثه و لا يتحقق هذا مع الاحتياط لأن الداعى للمكلف نحو العمل و الإتيان به حينئذ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۰

....

ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به فالانبعاث مستند الى احتمال البعث لا الى البعث نفسه فمع التمكن من الامتثال التفصيلى و العلم بالواجب لا تصل النوبة إلى الاحتياط.

ثم لو شككنا فى ذلك و لم ندر أن الامتثال الإجمالى و الاحتياط فى عرض الامتثال التفضيلى أو فى طوله بمعنى أن الانبعاث يعتبر أن يكون مستندا الى الأمر جزما أو أن الانبعاث إذا استند إلى احتمال الأمر أيضا يكفى فى الامتثال فلا مناص من أن يرجع الى قاعدة الاشتغال لأنه من الشك فى كيفية الإطاعة و الامتثال و أنه لا بد أن يكون تفصيليا أو يكفى فيه الاحتياط فان العمل عبادى- على تقدير وجوبه- فإذا شك فى كيفية طاعته لا بد من الاحتياط. و قصد القربة و التعبد و ان كان مأخوذا فى المتعلق شرعا عنده و عندنا و الشك فى اعتباره من الشك فى الأقل و الأكثر إلا أن اعتبار قصد القربة إذا كان معلوما فى مورد و شك فى كيفية طاعته فهو يرجع الى الشك فى التعيين و التخيير و هو مورد لقاعدة الاشتغال و بذلك منع جواز الاحتياط فيما إذا استلزم التكرار و زاد ان العلم بالتكليف موجود فى مورده فلا بد من الخروج عن عهدته بما يراه العقل طاعة.

و الجواب عنه انا لا نشك فى أن الامتثال الإجمالى فى طول الامتثال التفصيلى أو فى عرضه بل نجزم بأنهما فى عرض واحد و «سره» أن الفارق بين العبادة و غيرها أن العمل العبادى لا بد أن يؤتى به مضافا إلى المولى سبحانه بخلاف التوصلى لأن الغرض منه إنما هو ذات العمل من غير لزوم الإضافة إلى اللّه. و الإضافة إلى اللّه سبحانه قد تتحقق بالإتيان بالمأمور به على وجه التفصيل و قد يتحقق بالإتيان به على وجه الإجمال لأنه أيضا نحو اضافة إلى اللّه، و من هنا لا يشترط العقلاء فى العمل بالاحتياط أن لا يتمكن المكلف من العلم بالواجب و الإتيان به على وجه التفصيل و ذلك لأنهم ببابك فلو سألتهم عن أن العبد إذا اتى بالعمل رجاء لاحتماله انه مطلوب لسيده فهل يعد ممتثلا أو انه لم يمتثل لفرض كونه متمكنا من الإتيان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۱

لكن يجب أن يكون عارفا بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو التقليد (۱).

به على وجه التفصيل؟ ترى انهم متفقون على أنه إطاعة و انقياد للسيد.

إذا الامتثال الإجمالى فى عرض الامتثال التفصيلى لا فى طوله هذا.

على أنا لو شككنا فى ذلك فالمرجع هو البراءة دون الاشتغال، إذ لا شك لنا فى مفهوم العبادة، و إنما الشك فى واقعها و ما يتصف به العمل بالعبادة فمرجع الشك حينئذ إلى أن الشارع هل اعتبر فى متعلق الأمر التحرك عن تحريكه مع التمكن من العلم بالواجب أو أنه اعتبر الأعم من التحرك عن تحريكه و التحرك عن احتمال الأمر و التحريك فالجامع بين الاحتمالين و هو لزوم الإتيان بالعمل بقصد الامتثال معلوم و اعتبار كونه على وجه التفصيل اعنى اعتبار كون التحرك مستندا إلى تحريك المولى مشكوك فيه و معه يرجع إلى البراءة عن اعتبار ما يشك فيه بناء على ما هو الصحيح عندنا من جريان البراءة فى موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير.

و النتيجة أن الاحتياط أمر جائز فى العبادات بلا فرق فى ذلك بين الاستقلالية و الضمنية، و لا بين ما إذا كان أصل المحبوبية معلوما و ما إذا لم تكن هذا كله فى المقام الأوّل.

«و أمّا المقام الثانى»:

أعنى ما إذا كان الاحتياط فى العبادة مستلزما للتكرار فيأتى عليه الكلام عند تعرض الماتن له فى المسألة الرابعة إن شاء اللّه.

(۱) يشترط فى العمل بالاحتياط العلم بموارده و كيفياته بالاجتهاد أو التقليد لانه لولاه لم يتحقق الاحتياط المؤمّن من العقاب فان الاحتياط فى انفعال الماء القليل بالمتنجسات يقتضى التجنب عن الماء القليل الذى لاقاه المتنجس و عدم استعماله فى رفع الخبث أو الحدث.

فلو أصاب هذا الماء ثوب المكلف- مثلا- فمقتضى الاحتياط عند انحصار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۲

(مسألة ۳) قد يكون الاحتياط فى الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجبا و كان قاطعا بعدم حرمته (۱) و قد يكون فى الترك، كما إذا احتمل حرمة فعل و كان قاطعا بعدم وجوبه (۲) و قد يكون فى الجمع بين أمرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام (۳).

الثوب به- بناء على وجوب الصلاة عاريا عند انحصار الثوب بالنجس- أن يكرر الصلاة بان يصلى عاريا تارة و فى ذلك الثوب اخرى و ليس مقتضى الاحتياط أن يؤتى بالصلاة عاريا فحسب من جهة الاجتناب عن الماء الملاقى للمتنجس و ما أصابه ذلك الماء.

و إذا فرضنا فى المثال أن الوقت لم يسع لتكرار الصلاة كشف ذلك عن عدم قابلية المحل للاحتياط و وجب الامتثال تفصيلا بتحصيل العلم بالمسألة.

و لو انحصر الماء بالماء القليل الذى لاقاه المتنجس فظاهر الحال يقتضى الاحتياط بالجمع بين التيمم و الوضوء بذلك الماء المشكوك فى طهارته.

إلا أن هذا الاحتياط على خلاف الاحتياط لأن الماء على تقدير نجاسته تستتبع تنجس أعضاء الوضوء و نجاسة البدن مانعة عن صحة الصلاة فلا مناص فى مثله من الامتثال التفصيلى بتحصيل العلم بالمسألة وجدانا أو تعبدا لعدم إمكان الاحتياط فيه فمعرفة موارد الاحتياط و كيفياته مما لا بدّ عنه عند الاحتياط.

(۱) كما فى الدعاء عند رؤية الهلال، لاحتمال وجوبه مع القطع بعدم حرمته.

(۲) كما فى شرب التتن لاحتمال حرمته مع القطع بعدم وجوبه، لانه لم يكن موجودا فى عصرهم- ع- أو لو كان فلا يحتمل وجوبه جزما.

(۳) أو ان وظيفته الظهر أو الجمعة و هكذا.

ثم إن ذلك قد يكون فى عملين مستقلين كما مثل و قد يكون فى عمل واحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۳

(مسألة ۴) الأقوى جواز الاحتياط و لو كان مستلزما للتكرار (۱) و أمكن الاجتهاد أو التقليد.

كما إذا دار الأمر بين وجوب الجهر و الإخفات كما فى صلاة الظهر يوم الجمعة للأمر بالإجهار فيها فى جملة من الاخبار. و مقتضى الاحتياط حينئذ أن يكرر القراءة فيها مرتين فيقرأها إخفاتا- تارة- و اجهارا- اخرى- ناويا فى إحداهما القراءة المأمور بها و فى ثانيتهما عنوان القرآنية لجواز قراءة القرآن فى الصلاة هذا.

و قد يكون الاحتياط فى الجمع فى الترك كما إذا علم بحرمة أحد فعلين فان الاحتياط يقتضى تركهما معا و قد يكون فى الجمع بين الإتيان بأحد الفعلين و ترك الآخر كما إذا علم إجمالا بوجوب الأول أو حرمة الثانى و هذان لم يتعرض لهما الماتن «قده».

(۱) كما إذا تردد الواجب بين القصر و التمام أو الظهر و العصر أو غيرهما من الأمثلة فهل يجوز فيه الاحتياط بالتكرار مع التمكن من

الامتثال التفصيلى بتحصيل العلم بالواجب أو لا يجوز؟

قد يقال: بعدم الجواز نظرا إلى أنه مخل بقصد الوجه و التميز و مناف للجزم بالنية و لأن التحرك عن الأمر الجزمى و امتثال الأمر تفصيلا فى مرتبة سابقة على التحرك عن احتماله كما يراه شيخنا الأستاذ «قده» و مع الشك فى أنهما عرضيان أو أن الثانى فى طول الأوّل يرجع إلى قاعدة الاشتغال و مقتضاها عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط مع التمكن من الامتثال التفصيلى.

و هذه الوجوه قد قدمنا عنها الجواب و لا حاجة الى إعادته. بل لو سلمناها فى الاحتياط غير المستلزم للتكرار لم نتمكن من تتميمها فى الاحتياط المستلزم للتكرار بوجه و الوجه فيه:

أن الجزم بالنية لو قلنا باعتباره و ان كان لا يفرق فى ذلك بين الاحتياط

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۴

....

المستلزم للتكرار و غير المستلزم له لعدم تمكن المكلف من الجزم بها مع الاحتياط إلا أن الوجهين الباقيين لا يجريان فى الاحتياط المستلزم للتكرار و ذلك لأن المكلف إنما يأتى بالواجب المردد بين الفعلين لوجوبه بحيث لو لا- كونه واجبا لم يأت بشىء من المحتملين فقصد الوجه أمر ممكن فى المقام لان معناه أن يؤتى بالعمل لوجوبه أو استحبابه و قد عرفت أن المكلف إنما يأتى بالعمل لوجوبه.

نعم الاحتياط المستلزم للتكرار فاقد للتميز، إذ لا يمكن معه تمييز أن أيا منهما واجب و أيهما مستحب أو مباح. كما أن المكلف انما ينبعث إلى الإتيان بالواجب المردد بين الفعلين عن الأمر الجزمى المتعلق به و غاية الأمر أنه لا يتمكن من تطبيق الواجب على المأتى به، لا أنه ينبعث إليه عن احتمال الأمر و ذلك للعلم بوجوب أحدهما على الفرض فهذان الوجهان لا يأتيان فى المقام.

نعم قد يستشكل فى الاحتياط فى العبادات إذا كان مستلزما للتكرار بان الاحتياط بالتكرار يعدّ عند العقلاء لعبا و عبثا بأمر السيد إذ المكلف مع قدرته على تحصيل العلم بواجبه- وجدانا أو تعبدا- و تمكنه من الإتيان به من غير ضم ضميمة يأتى به مع الضمائم فى ضمن أفعال متعددة و ما كان عبثا و لعبا كيف يمكن أن يقع مصداقا للامتثال لان اللعب و العبث مذمومان و المذموم لا يقع مصداقا للمأمور به و المحبوب.

و يندفع: بان الاحتياط مع التكرار ليس من اللغو و العبث عند تعلق الغرض العقلائى به كما إذا توقف تحصيل العلم بالواجب و الامتثال التفصيلى على معونة زائدة كالمشى إلى مكان بعيد للمطالعة أو السؤال عمن قلّده و لأجل الفرار عن تحمل المشقة يحتاط و يمتثل بالإجمال و معه كيف يكون تكراره لغوا و عبثا لدى العقلاء؟! على أنه إذا عدّ فى مورد لعبا و عبثا كما إذا فرضنا أن القبلة اشتبهت بين أربع جهات و المكلف يتمكن من تحصيل العلم بالقبلة من غير صعوبة إلا أنه أراد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۵

(مسألة ۵) فى مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهدا أو مقلدا (۱) لأن المسألة خلافية.

العمل بالاحتياط فاتى بالصلاة إلى أربع جهات اى كررها اربع مرات، و لا سيما إذا ترددت صلاته بين القصر و التمام لان الاحتياط حينئذ انما يتحقق بالإتيان بثمان صلوات، و إذا فرضنا أن ثوبه الطاهر أيضا مردد بين ثوبين بلغ عدد الصلوات المأتى بها ستة عشر، كما أنا لو فرضنا تردد المسجد أيضا بين شيئين لا يصح السجود على أحدهما أو كان نجسا- مثلا- بلغ عدد الصلوات المأتى بها احتياطا اثنين و ثلاثين.

و قلنا ان تكرار صلاة واحدة اثنين و ثلاثين مرة مع التمكن من الامتثال التفصيلى و الإتيان بالواجب منها عبث و لعب.

لم يمنع ذلـك من الحكم بصـحة الامتثـال لأن الواجب من الامتثال إنما يتحقق بواحـدة من تلك الصـلوات و هى الصـلاة الواقعـة إلى القبلة فى الثوب و المسـجد الطاهرين و هى صـلاة صحيحة لا لعب فيها و لا عبث و انما هما فى طريق إحراز الامتثال لا أنهما فى نفس الامتثـال فالصـحيح جـواز الاحتيـاط فى العبـادات و إن كـان مسـتلزما للتكرار و عليه فيجوز تـرك طريقى الاجتهـاد و التقليـد و الأخـذ بالاحتياط استلزم التكرار أم لم يستلزم.

(۱) لان جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعيـة التى لا تحتاج الى الاجتهاد و التقليد و انما هو مورد الخلاف فلا مناص فى الاسـتناد الى الاحتياط من تحصـيل العلم بجوازه و مشروعيته اجتهادا أو تقليدا و (سرّه) انه لو لم يقلد من يجوّز الاحتياط و لم يجتهد فى جوازه بل احتاط مع احتماله عـدم الجواز لم يطمئن بعـدم العقاب لفرض احتمال الحرمـة و كونه مسـتحقا للعقاب بارتكابه، و حيث أن العقل يرى وجوب دفع الضـرر المحتمـل بمعنى العقـاب و يجب أن يكون المكلف مأمونـا من جهته فلا مناص من أن يسـتند فى جوازه إلى التقليد أو الاجتهاد، إذ لا مؤمّن غيرهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۶

(مسألة ۶) فى الضروريات لا حاجة إلى التقليد (۱) كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما، و كذا فى اليقينيات إذا حصل له اليقين، و فى غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط، و إن أمكن تخير بينه و بين التقليد.

و بمـا ذكرنـاه يظهر أن طرق الامتثـال و ان مرّ أنها ثلاثـة إلا أنها فى الحقيقـة منحصـرة بالتقليـد و الاجتهاد بل بخصوص الاجتهاد كما تقدم فى محله فتارك طريقى الاجتهاد و التقليد أيضا لا بد أن يكون مجتهدا أو مقلدا فى جواز العمل بالاحتياط.

(۱) قد أسبقنا فى أوائل الكتاب أن لزوم كون المكلف فى جميع أفعاله و تروكه مقلدا أو محتاطا أو مجتهدا إنما هو بحكم العقل نظرا إلى اسـتقلاله بوجوب دفع الضـرر المحتمـل بمعنى العقـاب لتنجز الأحكـام الواقعيـة فى حقه بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال لأن الشـبهة حكمية و قبل الفحص.

فـالمكلف إذا خـالف الحكم المنجز فى حقه اسـتحق عليه العقـاب، و بمـا أن مـا يـأتى به ممـا يحتمـل حرمته كما أن ما يتركه محتمل الوجوب فى الواقع فهو يحتمل العقاب فى أفعاله و تروكه، و بهـذا يسـتقل عقله بلزوم دفع هذا الاحتمال و تحصـيل المؤمّن من العقاب على تقدير مخالفة عمله الواقع، و المؤمّن كما مر منحصر بالطرق الثلاثة المتقدمة و إن كان مرجع الأولين أيضا إلى الاجتهاد.

و من هـذا يتضـح أن مورد التقليـد و أخويه إنما هو ما يحتمل المكلف فيه العقاب. و أما ما علم بإباحته أو بوجوبه أو حرمته فلا لعـدم كونهـا موردا لاحتمـال العقاب كى يجب دفعه لـدى العقل بالتقليـد أو بغيره لجزمه بعـدم العقاب أو بوجوده فعلى ذلك لا حاجـة الى التقليد فى اليقينيات فضلا عن الضروريات. هذا تمام الكلام فى الاحتياط و يقع الكلام بعد ذلك فى التقليد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۷

(مسألة ۷) عمل العامى بلا تقليد و لا احتياط باطل (۱).

(مسألة ۸) التقليد هو الالتزام. (۲)

مباحث التقليد

اشارة

---

(۱) لم يرد بذلك البطلان الواقعى بأن تكون أعمال العامى من غير تقليد و لا احتياط فاسدة و ان انكشفت صحتها بعد ذلك، كما إذا

بلغ رتبهٔ الاجتهاد و أدی نظره إلی صحتها.

بل المراد به البطلان عقلا، و عدم جواز الاقتصار علی ما اتی به من دون تقلید و لا احتیاط و ذلک لان قاعدهٔ الاشتغال تقضی حینئذ ببطلانه.

– مثلا– إذا عقد علی أمریهٔ بالفارسیهٔ من دون أن یعلم بصحته أو یقلّد من یفتی بها لم یجز له أن یرتب علی المرأهٔ آثار الزوجیهٔ. و کذا إذا غسل المتنجس مرهٔ واحدهٔ و هو لا یعلم کفایتها لانه لیس له أن یرتب علیه آثار الطهارهٔ لاحتمال بطلان العقد واقعا و عدم صیرورهٔ المرأهٔ بذلک زوجهٔ له أو عدم طهارهٔ المغسول و بقائه علی تنجسه فحیث أنه لم یحرز صحهٔ العقد أو کفایهٔ المرهٔ الواحدهٔ فقاعدهٔ الاشتغال تقتضی بطلانه و عدم کفایهٔ الغسل مرهٔ– مع قطع النظر عن الاستصحاب الجاری فیهما– و علی الجملهٔ إذا لم یحرز المکلف صحهٔ عمله و احتمل معه الفساد فمقتضی قاعدهٔ الاشتغال أعنی حکم العقل بان الاشتغال الیقینی یستدعی البراءهٔ الیقینیهٔ عدم ترتیب أثار الصحهٔ علیه.

معنی التقلید

اشارهٔ

(۲) قد عرّف التقلید بوجوه:

«منها»: أن التقلید أخذ فتوی الغیر للعمل به.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۷۸

....

و «منها»: أنه الالتزام بالعمل بفتوی الغیر و ان لم یعمل به بعد و لا أخذ فتواه.

و «منها»: غیر ذلک من التفاسیر.

و التحقیق أن التقلید عنوان من عناوین العمل و طور من أطواره و هو الاستناد إلی قول الغیر فی مقام العمل بأن یکون قول الغیر هو الذی نشأ منه العمل و أنه السبب فی صدوره فان المقلد فی أعماله یتکئ و یستند إلی قول الغیر فهو المسئول عن وجهه دون العامل المقلد.

معنی التقلید بحسب اللغهٔ

و یرشدک إلی ذلک ملاحظهٔ اللغهٔ، حیث أن التقلید بمعنی جعل الشخص أو غیره ذا قلادهٔ فیقال: تقلد السیف أی ألقی حمالته فی عنقه، و منه تقلید البدنهٔ فی الحج لان معناه انه علق بعنقها النعل لیعلم أنها هدی فیکف عنها، و فی حدیث الخلافهٔ «۱» قلدها رسول اللّه علیا. ای جعلها قلادهٔ له فمعنی أن العامی قلّد المجتهد أنه جعل أعماله علی رقبهٔ المجتهد و عاتقه و أتی بها استنادا إلی فتواه، لا أن معناه الأخذ أو الالتزام أو غیر ذلک من الوجوه، لعدم توافق شیء من ذلک معنی التقلید لغهٔ.

– مثلا– إذا فسرناه بالالتزام رجع معنی تقلید المجتهد إلی أن العامی جعل فتوی المجتهد و أقواله قلادهٔ لنفسه لا انه جعل أعماله قلادهٔ علی رقبهٔ المجتهد. و قد عرفت أن المناسب لمعنی التقلید هو الثانی دون الأوّل فإن لازمهٔ صحهٔ إطلاق المقلد علی المجتهد دون

العامى.

معنى التقليد بحسب الاخبار

اشارة

ثم إن ما ذكرناه فى معنى التقليد مضافا إلى انه المناسب للمعنى اللغوى قد

---

(۱) كذا فى مجمع البحرين فى مادة (قلد).

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۷۹

....

أشير إليه فى جملة من الروايات كمعتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد اللّه- ع- قاعدا فى حلقة ربيعة الرأى فجاء أعرابى فسأل ربيعة الرأى عن مسألة فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعة و لم يرد عليه شيئا، فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعة فقال أبو عبد اللّه- ع-: هو فى عنقه قال أو لم يقل و كل مفت ضامن «۱».

و كالأخبار المستفيضة الدالة على أن من افتى بغير علم فعليه وزر من عمل به «۲» و يؤيد ذلك ما ورد فى الحج من أن كفارة تقليم الأظافر على من افتى به «۳» لا على المباشر.

و من ذلك يستكشف بوضوح أن ما ذكرناه فى معنى التقليد هو المعنى المتفاهم العرفى من لفظة التقليد عند إطلاقها بل عليه جرت اللغة الدارجة فى عصرنا حيث ترى يقولون: قلدتك الدعاء و الزيارة. إذا الاصطلاح الدارج و اللغة و العرف متطابقة على أن التقليد هو الاستناد الى قول الغير فى مقام العمل هذا.

إلا أن صاحب الكفاية «قده» لم يرتض بذلك و ذهب إلى أن التقليد هو الأخذ و الالتزام و منع عن تفسيره بالعمل استنادا إلى رأى الغير، نظرا إلى أن التقليد إذا كان نفس العمل على طبق فتوى الغير فأوّل عمل يصدر من المكلف يصدر من غير تقليد، لان ذلك العمل غير مسبوق بالتقليد الذى هو العمل، مع أن العمل لا بدّ أن يكون مسبوقا بالتقليد، لان المكلف لا بد أن يستند فى أعماله الى حجة

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(۲) راجع ب ۴ من أبواب صفات القاضى و ۷ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱۳ من أبواب بقية كفارات الإحرام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸۰

....

فكما أن المجتهد يستند الى اجتهاده و هو أمر سابق على عمله كذلك العامى لا بد أن يستند إلى التقليد و يلزم أن يكون تقليده سابقا على عمله.

و یرد علیه أن التقلید کما مرّ لون و عنوان للعمل فهو أمر مقارن معه و لا یعتبر فیه السبق زمانا، فإذا عمل المکلّف عملا مستندا إلی فتوی الغیر کان ذلک العمل مقرونا بالتقلید لا محالة و هو کاف فی صحته و لا دلیل علی اعتبار سبق التقلید علی العمل و قد یورد علی تفسیر التقلید بما ذکرناه بان ذلک مستلزم للدور فان مشروعیة العبادة و صحتها من المقلد تتوقف علی تقلیده، إذ لو لم یقلد لم یتمکن من الإتیان بها بما أنها مأمور بها حتی تقع عبادة، فلو کان تقلیده متوقفا علی إتیانه بالعبادة- لعدم تحقق التقلید إلا بالعمل- لدار.

و یندفع: بأن المتوقف علیه غیر المتوقف علیه و ذلک لأن مشروعیة أی عمل عبادی أو غیره لا یمکن أن تکون ثابتة بالتقلید لعدم کونه مشرعا فی الدین. بل انما تتوقف المشروعیة علی الدلیل و لو کان هو فتوی مقلده. نعم إذا أتی المکلف بالعمل بعد العلم بمشروعیته مستندا فیه الی فتوی المجتهد انطبق علیه التقلید لا محالة فالتقلید و ان کان متوقفا علی العمل إلا أنه لا یتوقف علی التقلید بوجه فلا توقف فی البین، و علی الجملة أن التقلید انما یتحقق بالعمل علی قول الغیر و لا توقف له علی الالتزام.

معنی التقلید عند اختلاف الفتاوی

اشارة

و قد یقال: إنه إذا تعدد المجتهدون و اختلفوا فی الفتوی توقف التقلید علی الالتزام بالعمل علی إحدی الفتویین أو الفتاوی، أو أن التقلید حینئذ ینتزع عن نفس الالتزام. و الدلیل علی وجوبه حکم العقل بلزوم تحصیل الحجة علی امتثال الأحکام الشرعیة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۸۱

....

بل عن بعضهم أن الخلاف فی أن التقلید هو العمل أو الالتزام إنما هو فیما إذا اتحد المجتهد أو تعددوا و اتفقوا فی الفتوی و أما مع التعدد و التعارض بین الفتویین أو الفتاوی فلا ینبغی التردد فی أنه یجب الالتزام بإحدی الفتویین أو الفتاوی لان موضوع الحجیة لا یتحقق حینئذ إلا بالالتزام و هو مقدمة لتطبیق العمل علی طبقها و الوجه فیه: أن الحجة یمتنع أن یکون هو الجمیع لاستلزامه الجمع بین المتناقضین، و لا واحد معین لانه بلا مرجح، کما یمتنع الحکم بالتساقط و الرجوع إلی غیر الفتوی، لانه خلاف السیرة و الإجماع إذا یتعین أن تکون الحجة ما یختاره المکلف و یلتزم به و حاصله: أن الحجة فی مفروض الکلام هی إحدی الفتویین أو الفتاوی تخییرا و التمییز حینئذ بالاختیار و الالتزام.

هذا و یأتی منا إن شاء اللّه فی المسألة الثالثة عشرة عند تعرض الماتن «قد» لمسألة ما إذا کان هناک مجتهدان متساویان فی الفضیلة و حکمه فیها بالتخییر: أن الحجیة التخییریة- بأی معنی فسرت- أمر لا محصل له فی المقام و أن الوظیفة حینئذ هو الاحتیاط لسقوط الفتویین أو الفتاوی عن الحجیة بالتعارض إذا لا توقف للتقلید علی الالتزام فضلا عن أن یکون التقلید نفس الالتزام عند تعدد المجتهد و اختلافهم فی الفتوی.

ثم ان التکلم فی مفهوم التقلید لا یکاد أن یترتب علیه ثمرة فقهیة اللهم إلا فی النذر. و ذلک لعدم وروده فی شیء من الروایات. نعم ورد فی روایة الاحتجاج فأما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه مخالفا علی هواه. مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه «۱» إلا أنها روایة مرسلة غیر قابلة للاعتماد علیها إذا فلم یؤخذ عنوان التقلید فی موضوع أی حکم لنتکلم عن مفهومه و معناه.

و أما أخذه فی مسألتی البقاء علی تقلید المیت، و العدول من الحی إلی غیره

---

(۱) المرویة فی ب ۱۰ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸۲

....

فهو انما يتراءى فى كلمات الأصحاب قدس اللّه أسرارهم، حيث عنونوا المسألتين كما نقلناه، و من المعلوم أنهما بهذين العنوانين غير واردتين فى الاخبار.

نعم سبق إلى بعض الأذهان أن حكم المسألتين مبنى على معنى التقليد فيختلف الحال فيهما باختلافه، لأنا لو فسرناه بالالتزام، و فرضنا أن المكلف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثم مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لانه من البقاء على تقليد الميت، و ليس تقليدا ابتدائيا له، و هذا بخلاف ما إذا فسرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل، لأنه حينئذ من تقليد الميت ابتداء لعدم استناد المكلف إلى شىء من فتاوى المجتهد الميت حال حياته، و إنما التزم بأن يعمل على طبقها، فلا يجوز أن يرجع إلى الميت حينئذ و كذلك الكلام فى المسألة الثانية. لأنه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد- و فسرنا التقليد بالالتزام- حرم عليه العدول عن تقليده لانه قد قلّده تقليدا صحيحا و لا مرخص له للعدول. و هذا بخلاف ما إذا قلنا إن التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل لأنه حينئذ لم يتحقق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا يكون رجوعه لغيره عدولا من مجتهد إلى مجتهد آخر هذا و لكنا سنبين- قريبا- أن المسألتين لا يختلف حكمهما بالاختلاف فى معنى التقليد لعدم ابتنائهما عليه حيث أن لكل من المسألتين مبنى لا يفرق فيه الحال بين أن يكون التقليد بمعنى الالتزام أو بمعنى آخر كما يأتى فى محله، إذا صح ما ذكرناه من أن عنوان التقليد لم يرد فى شىء من الأدلة حتى نبحث عن مفهومه.

بقى شىء

و هو ان مسألة التقليد ليست تقليدية و توضيحه:

أنا قد أسبقنا أن كل مكلف يعلم- علما إجماليا- بثبوت أحكام إلزامية فى الشريعة المقدسة من وجوب أو تحريم و به تنجزت الأحكام الواقعية عليه و هو يقتضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸۳

....

الخروج عن عهدتها لاستقلال العقل بوجوب الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة الى العبد من سيده.

و المكلف لدى الامتثال إما أن يأتى بنفس الواجبات الواقعية و يترك المحرمات و إما أن يعتمد على ما يعذّره على تقدير الخطاء- و هو ما قطع بحجيته، إذ لا يجوز- لدى العقل- الاعتماد على غير ما علم بحجيته حيث يحتمل معه العقاب.

و على هذا يترتب أن العامى لا بدّ فى استناده إلى فتوى المجتهد أن يكون قاطعا بحجيتها فى حقه أو يعتمد فى ذلك على ما يقطع بحجيته، و لا يسوغ له أن يستند فى تقليده على ما لا يعلم بحجيته، إذ معه يحتمل العقاب على أفعاله و تروكه و عليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد.

نعم لا مانع من التقليد فى خصوصياته كما يأتى عليها الكلام، إلا أن أصل جوازه لا بد أن يستند إلى الاجتهاد.

ما يمكن أن يعتمد عليه العامى

الذی یمکن أن یعتمد علیه العامی فی حجیهٔ فتوی المجتهد فی حقه أمران:

«أحدهما»: الارتکاز الثابت ببناء العقلاء، حیث جری بناؤهم فی کل حرفهٔ و صنعهٔ بل فی کل أمر راجع إلی المعاش و المعاد علی رجوع الجاهل إلی العالم لأنه أهل الخبرهٔ و الاطلاع و لم یرد من هذه السیرهٔ ردع فی الشریعهٔ المقدسهٔ.

و هذه السیرهٔ و البناء و إن جاز أن لا یلتفت إلیهما العامی مفصلا إلا أنهما مرتکزان فی ذهنه بحیث یلتفت إلیهما و یعلم بهما تفصیلا بأدنی إشارهٔ و تنبیه.

و «ثانیهما»: دلیل الانسداد و تقریبه أن کل أحد یعلم بثبوت أحکام إلزامیهٔ فی حقه، کما یعلم أنه غیر مفوض فی أفعاله بحیث له أن یفعل ما یشاء و یترک ما یرید و هذان العلمان ینتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدهٔ التکالیف الواقعیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۸۴

....

المنجزهٔ بعلمه.

و طریق الخروج عنها منحصر فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید.

أما الاجتهاد فهو غیر متیسر علی الکثیر بل علی الجمیع لان کل مجتهد کان برههٔ من الزمان مقلدا أو محتاطا لا محالهٔ و کونه مجتهدا منذ بلوغه و إن کان قد یتفق إلا أنه أمر نادر جدا فلا یمکن أن یکون الاجتهاد واجبا عینیا علی کل أحد. بل لعله خلاف الضرورهٔ بین المسلمین.

و أمّا الاحتیاط فهو کالاجتهاد غیر میسور له لعدم تمکنه من تشخیص موارده علی أنا لا نحتمل أن تکون الشریعهٔ المقدسهٔ مبتنیهٔ علی الاحتیاط إذا یتعین علی العامی التقلید لانحصار الطریق به.

و بهذا الطریق یستکشف العقل أن الشارع قد نصب فی الشریعهٔ طریقا آخر إلی الأحکام الواقعیهٔ بالإضافهٔ إلی العامی فلا یسوغ له أن یأخذ بالعمل بمظنوناته و یترک مشکوکاته و موهوماته و ذلک لانه لیس للمقلد ظن بالأحکام فإنه لیس من أهل النظر و الاجتهاد.

علی أن ظنه کشکه و وهمه لا أقربیهٔ له إلی الواقع بالنسبهٔ إلی شقیقیه لعدم ابتنائه علی النظر فی أدلهٔ الأحکام فلیس له طریق أقرب الی الواقع من فتوی مقلده.

و علی الجملهٔ ان دلیل الانسداد و إن لم یتم بالإضافهٔ إلی المجتهد فان من یری انسداد باب العلم- الذی من مقدماته عدم التمکن من الاجتهاد- کیف یرخص الرجوع الی فتوی من یری انفتاحه و یدعی التمکن من الاجتهاد و ذلک لعلمه بخطائه و مع تخطئته لا یتمکن العامی من الرجوع إلیه. إلا أنه تام بالإضافهٔ إلی العامی کما عرفت.

هذا کله فیما یمکن أن یعتمد علیه العامی فی المقام.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۸۵

ما دل علی جواز التقلید

و أما ما یمکن أن یستدل به المجتهد علی جواز التقلید فی الشریعهٔ المقدسهٔ فهو أمور:

«منها»: السیرهٔ العقلائیهٔ الممضاهٔ بعدم الردع عنها و قد تقدمت. و هی تقتضی جواز التقلید و الإفتاء کلیهما.

و «منها»: قوله عز من قائل: فلو لا نفر من کل فرقهٔ منهم طائفهٔ لیتفقهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون «۱»

فإنها تـدلنا على وجوب النفر حسب ما تقتضـيه لو لا التحضيضـية كما تـدلنا على وجوب التفقه و الإنذار لأنهما الغاية الداعية إلى الأمر بالنفر و تـدلنا أيضا على أن مطلوبيـة التفقه و الإنـذار ليست لأجل نفسـيهما. بل من جهة احتمال التحذر بواسـطتهما، فالغاية من ذينك الواجبين هو التحذر عند الإنذار و حيث أن الآية مطلقة فيستفاد منها أن التحذر عقيب الإنذار واجب مطلقا سواء حصل العلم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

و توضيحه: ان الحذر على ما يستفاد من مشتقاته و موارد استعمالاته عنوان للعمل و ليس عبارة عن الخوف النفسانى فحسب و معناه التحفظ عن الوقوع فيما لا- يراد من المخاوف و المهالك- مثلا- إذا حمل المسافر سلاحه فى الطريق المحتمل فيه اللص أو السبع للمدافعة عن نفسه أو ماله يقال: إنه تحذّر فهو فعل اختيارى و ليس بمعنى الخوف كما مر و قد دلت الآية المباركة على وجوبه و بما أن التحذر غير مقيد فيها بصورة حصول العلم من إنذار المنذرين لكى يجب التحذر بالعلم المستند إلى الإنذار فلا مناص من الالتزام بوجوب التحذر عقيب الإنذار مطلقا حصل للمتحذر علم من إنذار المنذرين أم لم يحصل.

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٨٦

....

و على الجملة أن للآية المباركة دلالات:

«منها»: دلالتها على وجوب التقليد فى الأحكام لدلالتها على وجوب التحذر بإنذار الفقيه و هو انما يتحقق بالعمل على إنذاره و فتواه.

و «منها»: دلالتها على وجوب الإفتاء و ذلك لدلالتها على وجوب الإنذار فان الإنذار قد يكون بالدلالة المطابقية. و قد يكون ضمنيا أو بالالتزام، و إفتاء المجتهد بالحرمة أو الوجوب يتضمن الإنذار باستحقاق العقاب عند تركه الواجب أو إتيانه الحرام.

و «منها»: دلالتها على حجية إنذار الفقيه و إفتائه و ذلك لانه لو لم يكن إنذاره حجة شرعا لم يكن أى مقتض لوجوب التحذر بالإنذار لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم حجية الإنذار لا محالة هذا.

و قد يقال: إن الفقاهة و الاجتهاد فى الصدر الأوّل غير الفقاهة و الاجتهاد فى العصور المتأخرة، لأن التفقه فى الأعصار السابقة انما كان بسؤال الاحكام و سماعها عن المعصومين عليهم السلام، و لم يكن وقتئذ من الاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه عين و لا أثر، إذا لا دلالة للآية المباركة على حجية إنذار الفقيه بالمعنى المصطلح لتدل على حجية فتواه و انما تدل على حجية النقل و الرواية لأن إنذار الفقيه بالمعنى المتقدم انما هو بنقله الحكم الذى سمعه من مصادره أو بإخباره عن أن الفعل يترتب على ارتكابه أو على عدم ارتكابه العقاب و اين هذا من التفقه بالمعنى المصطلح عليه لأنه أمر آخر يتوقف على اعمال الدقة و النظر و هذه المناقشة و ان أوردها بعض مشايخنا المحققين قدس اللّه أسرارهم إلا انها مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك:

(أما أولا): فلان الآية المباركة لمكان أخذها عنوان الفقاهة فى موضوع وجوب التحذر ليست لها أية دلالة على حجية الخبر و الرواية من جهتين:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٨٧

....

«إحداهما»: أن حجية الرواية لا- يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفتا إلى معناها فضلا عن أن يكون فقيها لكفاية الوثاقة فى حجية نقل الألفاظ المسموعة عن المعصوم- ع- من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

و «ثانيتهما»: أن الراوی لا يعتبر فی حجية رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه، لأنه إذا روی رواية أو روايتين أو أكثر لم يصدق عليه الفقيه و ان كان ملتفتا إلی معناها لضرورة أن العلم بحكم أو بحكمين لا يكفی فی صدق الفقيه مع حجية رواياته شرعا.

اللهم إلا أن يقال ان الآية المباركة إذا دلت علی حجية الخبر عند صدق الفقيه علی ناقله دلت علی حجيته عند عدم كون الراوی فقيها لعدم القول بالفصل، إلا أن ذلك استدلال آخر غير مستند الی الآية كيف و قد عرفت أن الآية قد أخذ فی موضوعها التفقه فی الدين فظهر بما سردناه أن دلالة الآية المباركة علی حجية فتوی المجتهد و جواز التقليد أقرب و أظهر من دلالتها علی حجية الخبر.

(و أما ثانيا): فلعدم كون التفقه و الاجتهاد فی الأعصار السابقة مغايرا لهما فی العصور المتأخرة. بل الاجتهاد أمر واحد فی الأعصار السابقة و الآتية و الحاضرة.

حيث أن معناه معرفة الاحكام بالدليل و لا اختلاف فی ذلك بين العصور.

نعم يتفاوت الاجتهاد فی تلك العصور مع الاجتهاد فی مثل زماننا هذا فی السهولة و الصعوبة حيث أن التفقه فی الصدر الأوّل إنما كان بسماع الحديث و لم تكن معرفتهم للأحكام متوقفة علی تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان أو لو كانوا من غيرهم و لم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الامام- ع- فلم يكن اجتهادهم متوقفا علی مقدمات أما اللغة فلما عرفت، و أمّا حجية الظهور و اعتبار الخبر الواحد- و هما الركنان الركينان فی الاجتهاد- فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلمات.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸۸

....

و هذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الاجتهاد فيها علی مقدمات كثيرة إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغيير فی معنی الاجتهاد، فان المهم مما يتوقف عليه التفقه فی العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات، الا أن التعارض بين الاخبار كان يتحقق فی تلك العصور أيضا و من هنا كانوا يسألونهم- ع- عما إذا ورد عنهم خبران متعارضان إذا التفقه و الاجتهاد بمعنی إعمال النظر متساويان فی الأعصار السابقة و اللاحقة و قد كانا متحققين فی الصدر الأول. أيضا و من هنا ورد فی مقبولة عمر بن حنظلة: ينظران من كان منكم ممن قد روی حديثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا .. «۱» و فی بعض الاخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحا «۲» فدعوی أن الفقاهة و الاجتهاد- بالمعنی المصطلح عليه- لا عين و لا أثر له فی الأعصار السالفة مما لا وجه له و معه لا موجب لاختصاص الآية المباركة بالحكاية و الاخبار لشمولها الإفتاء أيضا كما عرفت فدلالة الآية علی حجية الفتوی و جواز التقليد مما لا مناقشة فيه.

و «منها»: قوله عز من قائل فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ «۳» حيث دلت علی وجوب السؤال عند الجهل و من الظاهر أن السؤال مقدمة للعمل فمعنی الآية المباركة: فاسألوا أهل الذكر لأجل أن تعملوا علی طبق الجواب لا أن المقصود الأصلی هو السؤال فی نفسه، لوضوح انه لغو لا اثر له فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدمة للعمل.

فتدلنا الآية المباركة علی جواز رجوع الجاهل إلی العالم و هو المعبر عنه

---

(۱) المروية فی ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

(۲) كأمره- ع- لأبان بن تغلب حيث قال: اجلس فی مسجد المدينة و أفت الناس .. راجع النجاشی ص ۷.

(۳) الأنبياء ۲۱: ۷.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۸۹

....

بالتقليد و على حجية فتوى العالم على الجاهل لانه لو لم يكن قول العالم حجة على السائل لأصبح الأمر بالسؤال عنه لغوا ظاهرا.

و دعوى أن المراد بها وجوب السؤال عنهم حتى يحصل العلم للسائل من أجوبتهم و يعمل على طبق علمه و أن معنى الآية: فاسألوا لكى تعلموا فتعملوا بعلمكم من البعد بمكان و ذلك:

لأن مثل هذا الخطاب انما هو لبيان الوظيفة عند عدم العلم و المعرفة فهو فى قبال العلم بالحال لا أنه مقدمة لتحصيل العلم- مثلا- يقال: إذا لست بطبيب فراجع الطبيب فى العلاج. فان المتفاهم العرفى من مثله أن الغاية من الأمر بالمراجعة انما هو العمل على طبق قول الطبيب لا ـ أن الغاية صيرورة المريض طبيبا و عالما بالعلاج حتى يعمل على طبق علمه و نظره فقوله: راجع الطبيب، معناه راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيبا و تعمل بعلمك.

إذا معنى الآية المباركة: أنه إذا لستم بعالمين فسألوا أهل الذكر للعمل على طبق قولهم و جوابهم، فلا مناقشة فى دلالة الآية المباركة من هذه الجهة.

و قد يتوهم: أن تفسير أهل الذكر فى الاخبار بأهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام ينافى الاستدلال بها على جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم و الفقيه فى الأحكام.

و يندفع: بأن ورود آية فى مورد لا يقتضى اختصاصها بذلك المورد.

و الآية المباركة قد تضمنت كبرى كلية قد تنطبق على أهل الكتاب و قد تنطبق على الأئمة عليهم السلام و قد تنطبق على العالم و الفقيه و ذلك حسب ما تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات فان المورد إذا كان من الاعتقاديات كالنبوة و ما يرجع الى صفات النبى- ص- فالمناسب السؤال عن علماء أهل الكتاب لعلمهم بآثارها و علاماتها، كما أن المورد لو كان من الأحكام الفرعية فالمناسب الرجوع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۰

....

فيه إلى النبى- ص- أو الأئمة عليهم السلام، و على تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم فالمناسب الرجوع إلى الفقهاء.

و على الجملة تضمنت الآية المباركة كبرى رجوع الجاهل إلى العالم المنطبقة على كل من أهل الكتاب و غيرهم فالاستدلال بها من تلك الناحية أيضا مما لا خدشة فيه هذا.

و لكن الصحيح أن الآية المباركة لا يمكن الاستدلال بها على جواز التقليد و ذلك لان موردها ينافى القبول التعبدى حيث أن موردها من الأصول الاعتقادية بقرينة الآية السابقة عليها و هى: و ما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.

و هو ردّ لاستغرابهم تخصيصه سبحانه رجلا بالنبوة من بينهم فموردها النبوة و يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا يكفى فيها مجرد السؤال من دون أن يحصل به الإذعان فلا مجال للاستدلال بها على قبول فتوى الفقيه تعبدا من دون أن يحصل منها العلم بالمسألة.

الآيات الناهية عن التقليد

ثم إن هناك آيات وردت فى النهى عن التقليد و ذمه كقوله عز من قائل:

و إذا قيل لهم تعالوا إلى ما انزل اللّه و الى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان ءاباؤهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون «۱»

و قوله: و إذا قيل لهم اتبعوا ما انزل اللّه قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون «۲» و غير ذلك من الآيات.

إلا أنها أجنبية عما نحن بصدده فان محل الكلام انما هو التقليد فى الأحكام

---

(۱) المائدة ۵: ۱۰۴.

(۲) البقرة ۲: ۱۷۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۱

....

الفرعية بالإضافة إلى العوام غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسألة، و الآيات المباركة إنما وردت فى ذم التقليد فى الأصول حيث كانوا يتبعون آبائهم فى أديانهم مع أن الفطرة قاضية بعدم جواز التقليد من مثلهم و لو فى غير الأصول و ذلك لانه من رجوع الجاهل الى جاهل مثله و من قيادة الأعمى لمثله فالذم فيها راجع الى ذلك مضافا إلى أن الأمور الاعتقادية يعتبر فيها العلم و المعرفة و لا يسوغ فيها الاكتفاء بالتقليد و ليس فى شيء من الآيات المتقدمة ما يدل على النهى عن التقليد فى الفروع عن العالمين بها لمن لا يتمكن من العلم بالأحكام.

و أمّا الآيات الناهية عن الظن فهى أيضا كسابقتها فى عدم الدلالة على حرمة التقليد لما بيّناه فى محله من أن النهى فى تلك الآيات ليس نهيا مولويا، و انما هو إرشاد إلى ما استقل به العقل إذ الظن يقترن دائما باحتمال الخلاف فالعمل به مقرون باحتمال العقاب لا محالة و دفع العقاب المحتمل مما استقل به العقل، و النهى فى الآيات المباركة إرشاد إليه.

و من ثمة قلنا فى محله ان حجية أىّ حجة لا بد من أن تنتهى إلى العلم، إذ لو لم تكن كذلك لاحتمل معها العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه.

و على الجملة ان دلالة آية النفر على حجية الفتوى و جواز التقليد مما لا اشكال فيه و لا يعارضها شيء من الآيات المباركة.

و «منها»: الروايات الدالة على جواز العمل بالتقليد و حجية الفتوى فى الفروع و هى كثيرة بالغة حد التواتر الإجمالى و ان لم تكن متواترة مضمونا و بها يظهر أن الأدلة اللفظية و السيرة و العقل مطبقة على جواز التقليد و حجية فتوى الفقيه.

و تلك الاخبار على طوائف:

«الأولى»: الأخبار المشتملة على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقة عليهم كالارجاع إلى العمرى و ابنه، و يونس بن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۲

....

عبد الرحمن، و زكريا بن آدم، و يونس مولى آل يقطين، و الإرجاع إلى رواة حديثهم إلى غير ذلك من الروايات «۱».

و حيث أن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدّونه فى مقام الجواب ما وصل اليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل

---

(۱) احمد بن إسحاق عن أبى الحسن- ع- قال: سألته و قلت: من أعامل؟

و عمن آخذ؟ و قول من اقبل؟ فقال: العمرى ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول. فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون. قال: و سألت أبا محمد عن مثل ذلك فقال: العمرى و ابنه ثقتان فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان و ما قالا لك فعنى

يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان.

عبد العزيز ابن المهتدى و الحسن بن على بن يقطين جميعا عن الرضا- ع- قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم دينى أ فيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه ما احتاج إليه من معالم دينى؟ فقال: نعم.

عبد العزيز بن المهتدى قال: قلت للرضا- ع- إن شقتى بعيد فلست أصل إليك فى كل وقت فآخذ معالم دينى عن يونس مولى آل يقطين؟ قال: نعم، على بن المسيب الهمدانى قال: قلت للرضا- ع-: شقتى بعيدة و لست أصل إليك فى كل وقت فممن آخذ معالم دينى؟ قال: من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا.

إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان- ع- أما ما سألت عنه أرشدك اللّه و ثبتك .. إلى أن قال: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا.

المرويات فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۳

....

المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك فى التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الاجتهاد و الاستنباط، و ما إذا كان جوابهم بنقل الألفاظ التى سمعوها عنهم عليهم السلام.

و أظهر منها قوله- ع- فى رواية إسحاق بن يعقوب: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا «۱» و ذلك لأن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة فلا يمكن أن يجاب فيها إلّا بالاجتهاد و إعمال النظر.

و أما التعبير فيها برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء فلعل السر فيه أن علماء الشيعة ليس لهم رأى من عند أنفسهم فى قبال الأئمة عليهم السلام، فإنهم لا يستندون إلى القياس و الاستحسان و الاستقراء الناقص و غير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون، و انما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام فهم- فى الحقيقة- ليسوا إلّا رواة حديثهم.

«الثانية»: الأخبار المشتملة على الأمر الصريح بافتاء بعض أصحابهم- ع- كقوله لأبان بن تغلب: اجلس فى (مسجد) مجلس المدينة و أفت الناس فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك «۲» و قوله لمعاذ بن مسلم النحوى: بلغنى أنك تقعد فى الجامع فتفتى الناس قلت: نعم و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج: إنى أقعد فى المسجد فيجيء الرجل فيسألنى عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجيء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجيء الرجل لا أعرفه و لا أدرى من هو فأقول جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لى: اصنع كذا فانى كذا اصنع «۳».

و هذه الطائفة لا إشكال فى دلالتها على جواز الإفتاء فى الاحكام، كما

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى رجال النجاشى ص ۷- ۸.

(۳) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۴

بالعمل بقول مجتهد معين (۱) و إن لم يعمل بعد، بل و لو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته و التزم بما فيها كفى فى تحقق التقليد.

أنها تدلنا على جواز التقليد و الرجوع إلى مثل أبان أو معاذ، إذ لو لم يجز تقليده بان لم يكن فتوائه حجة على السائل لم يكن فائدة فى

أمرهم- ع- بإفتائه لأنه حينئذ لغو و مما لا أثر له.

«الثالثة»: الأخبار الناهية عن الإفتاء بغير علم و عن القضاء بالرأی و الاستحسان و المقاييس و هی كثيرة عنون لها بابا فی الوسائل و أسماه باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأی و الاجتهاد و المقاييس و نحوها من الاستنباطات الظنية فی نفس الأحكام الشرعية.

و هی تدل علی حرمة الإفتاء بمثل القياس و الاستحسان و غيرهما مما هو متداول عند المخالفين لانه من الإفتاء بغير علم، كما أنها تدل علی جواز الإفتاء عن مدرك صحيح كالاخبار المأثورة عنهم- ع- علی ما هو المتعارف عند علماء الشيعة (قدس اللّه أسرارهم).

(۱) إن من يجوز تقليده إما أن يتحد و إما أن يتعدد، و علی الثانی إما أن يتفقوا فی الفتوی و أما أن يختلفوا، و علی جميع هذه التقادير لا يرجع التقييد بالتعيين فی كلامه «قده» الی محصل و ذلك:

أمّا فی صورة الاتحاد فلوضوح أنه لا تعدد لمن يجوز تقليده ليجب تعيينه أو لا يجب.

و أمّا عند التعدد مع الاتفاق فی الفتوی فلما تأتی الإشارة إليه فی المسألة الثامنة عشرة من أن الحجية إنما ترتبت علی طبيعی فتوی الفقيه- علی نحو صرف الوجود- و هذا ينطبق علی القليل و الكثير إذا الحجة هو الجامع بين الفتويين أو الفتاوی سواء

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۵

(مسألة ۹) الأقوی جواز البقاء علی تقليد الميت، و لا يجوز تقليد الميت ابتداء (۱).

تساووا فی الفضيلة أم اختلفوا، فان حال المقام حال الخبرين إذا دلّ كلاهما علی حكم واحد.

حيث أن المجتهد إذا أفتی مستندا إلی الجامع بينهما فقد استند إلی الحجة و إن لم يعين أحدهما، إذ لا دليل علی لزوم تعيين المستند بوجه، بل التعيين أمر غير ممكن لانه بلا مرجح فالحجة هو الجامع بين الروايتين.

و أمّا عند التعدد مع الاختلاف فی الفتوی فلما يوافيك فی المسألة الثالثة عشرة من أن الوظيفة حينئذ هو الاحتياط لسقوط الفتويين أو الفتاوی عن الحجية بالتعارض فلا حجة ليجب تعيينها أو لا يجب.

هذا كله إذا أريد بالمعين ما يقابل المتعدد. و أمّا لو أريد به ما يقابل المردد فالتقييد صحيح إلا أنه أمر لا حاجة إليه لأن المردد لا ماهية و لا وجود له ليكون قابلا للحكم عليه بالحجية أو بغيرها.

اشتراط الحياة فی المقلد

اشارة

(۱) قد اختلفوا فی اعتبار الحياة فی من يرجع إليه فی التقليد و عدمه علی أقوال ثلاثة:

«أحدها»: جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استدامة. و نسب ذلك إلی الأخباريين و وافقهم من الأصوليين المحقق القمی «قده» فی جامع الشتات فی موردين حيث سئل فی أحدهما عن جواز الرجوع الی فتوی ابن أبی عقيل «قده» فأجاب بما حاصله: ان الأقوی عندنا جواز تقليد الميت بحسب الابتداء فلا مانع من الرجوع إليه. و قال فی ثانيهما: أن الأحوط الرجوع إلی الحی، و الاحتياط فی كلامه من

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۶

....

الاحتياط المستحب لافتائه بجواز تقليد الميت ابتداء.

و «ثانيها»: عدم جواز تقليد الميت مطلقا.

و «ثالثها»: التفصيل بالمنع عن جواز تقليد الميت ابتداء، و القول بجوازه بحسب البقاء.

و تحقيق الكلام فى هذه المسألة يستدعى التكلم فى مقامين:

۱- تقليد الميت ابتداء

اشارة

ذهبت العامة إلى جوازه و من ثمة قلدوا أشخاصا معينين من أموات علمائهم و وقع ذلك عند أصحابنا «قدهم» مورد الكلام، و المشهور بل المتسالم عليه عندهم عدم الجواز، و نسب القول بالجواز إلى المحدثين و إلى الميرزا القمى «قده» كما مر و الصحيح أن خلافه كمخالفة المحدثين غير مانعين عن دعوى التسالم على عدم مشروعية تقليد الميت ابتداء. و سرّه أن المحقق القمى إنما جوّز تقليد الميت بحسب الابتداء تطبيقا للمسألة على مسلكه و جريا على ما هو الصحيح عنده من انسداد باب العلم بالأحكام، و أن الامتثال الجزمى و هو الاحتياط متعذر على المكلفين، و أن العقل يتنزل معه الى امتثالها ظنا، لأنّه المقدور فى حقهم فالمتعين على المكلفين إنما هو العمل بالظن بلا فرق فى ذلك بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الاحياء و بين الظن الحاصل من فتاوى أمواتهم.

و هذا فاسد مبنى و بناء:

أمّا بحسب المبنى فلما ذكرناه فى بحث الانسداد من أن دعوى انسداد باب العلم بالأحكام فاسدة من أساسها، حيث أنها تبتنى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: دعوى عدم حجية الظواهر بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام.

و «ثانيهما»: البناء على عدم حجية الخبر الموثوق به.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۹۷

....

و قد أثبتنا فى محله حجية كل من الظواهر و الخبر الموثوق به و قلنا إن حجية الظواهر غير مختصة بمن قصد إفهامه، و الخبر الموثوق به كالمقطوع صحته، فدعوى الانسداد فاسدة مبنى.

و أمّا بحسب البناء فلأنا لو سلمنا انسداد باب العلم كما يراه فهذا إنما يقتضى اعتبار الظن على خصوص المجتهد، لأنه حينئذ يجب أن يعمل بظنه الحاصل من الأدلة. و أما العامى فلا، لانه كيف يحصل له الظن بالحكم الواقعى من فتوى الميت عند مخالفة الإحياء بل الأموات أيضا معه فى المسألة، و بالأخص إذا كان الإحياء بأجمعهم أو بعضهم اعلم من الميت، و الاختلاف فى الفتوى بين العلماء مما لا يكاد يخفى على أحد، و معه لا يحصل للعامى أىّ ظن بان ما افتى به الميت مطابق للواقع، و أن فتوى غيره من الأموات و الاحياء مخالف له كيف فإنه يحتمل خطاءه حينئذ.

فالصحيح- بناء على هذا المبنى الفاسد- أن يقال إن العامى يجب عليه العمل على فتوى المشهور فى المسألة، لأن فتوائهم مفيدة للظن فى حقه. هذا كله بالنسبة إلى خلاف المحقق القمى.

و أما مخالفة المحدثين فهى أيضا كذلك.

و ذلك لأنهم إنما رخصوا فى تقليد الميت بحسب الابتداء بناء على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد بالكلية و أن رجوع العامى إلى المجتهد انما هو من باب الرجوع الى رواة الحديث كما فى رواية إسحاق بن يعقوب و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا «۱». فالمفتى ينقل الرواية لا أنه يفتى حقيقة حسب رأيه و نظره و من الظاهر أن حجية الرواية و جواز العمل بها لا يتوقفان على حياة الراوى بوجه، لأنها حجة و يجوز العمل بها كان المحدث حيا أو ميتا.

(۱) المرویة فی ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۹۸

....

و هذه الدعوی أیضا فاسدة مبنی و بناء:

أما بحسب المبنی فلما أسلفناه من أن المستفاد من الآیات و الروایات أن الرجوع الی المجتهد انما هو من أجل أنه أهل الخبرة و الاطلاع و أن لنظره دخلا فی جواز الرجوع إلیه لا أنه من جهة کونه راوی الحدیث و قد دلت آیة النفر علی أن إنذار الفقیه حجة، و معناه أن الفقیه بما أنه فقیه و ناظر فی الاخبار و قد جمع بین متعارضاتها و خصص عموماتها و قید مطلقاتها یجوز الرجوع إلیه، فإنه لا یعتبر الفقاهة فی الراوی کما مر فهو من رجوع الجاهل الی العالم و الفقیه لا من رجوع العامی إلی رواة الحدیث. فهذه الدعوی غیر تامة مبنی.

و أما بحسب البناء فلأنا لو سلمنا أن الرجوع إلی المجتهد من باب الرجوع الی راوی الحدیث فلا- یمکننا إرجاع العامی إلی فتوی المیت بعنوان راوی الحدیث و ذلک لان کل شخص عامی أو غیره علی علم من أن المسائل الشرعیة مورد الخلاف بین العلماء (قدس اللّه أسرارهم) للاختلاف فی مدارکها و اخبارها و بالأخص إذا کان ممن له حظ من العلم و ان لم یبلغ مرتبة الاجتهاد، لأنه إذا رجع إلی الکتب الفقهیة رأی أن للشهید قولا و للشیخ قولا آخر و هکذا.

و مع فرض التعارض فی الاخبار لا یجوز للعامی کالمجتهد أن یرجع إلی شیء من المتعارضات. بل لا بد من ملاحظة المرجحات و الأخذ بماله مرجح من المتعارضین و علی تقدیر تکافئهما یلاحظ أن مقتضی القاعدة هو التساقط أو التخییر.

فعلی القول بان الرجوع إلی المجتهد من الرجوع إلی راوی الحدیث و فرض عدم المرجح فی البین، و القول بأن القاعدة تقتضی التخییر فی المتکافئین لا بأس برجوعه إلی فتوی المیت فلا مجوز للحکم بجواز رجوعه إلی المیت علی نحو الإطلاق.

و ملخص الکلام أن مخالفة المحدثین و المحقق القمی «قده» لیست مخالفة فی المسألة و محل الکلام، إذ لعلها مبتنیة علی مسلکهما کما مر، و أمّا أن المحقق لو کان

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۹۹

....

بانیا علی الانفتاح، و المحدثین لو کانوا بانین علی ان الرجوع إلی المجتهد من باب الرجوع الی العالم و أهل الاطلاع کانا یجوزان تقلید المیت ابتداء فلا علم لنا به، و کیف کان فلا بد من التکلم فیما استدل به علی جواز تقلید المیت ابتداء.

أدلة المثبتین

اشارة

و قد استدلوا علیه بوجوه:

«منها»: دعوی أن الآیات و الروایات الواردة فی حجیة فتوی الفقیه

غیر مقیدة بحال الحیاة فمقتضی إطلاق الأدلة عدم الفرق فی حجیتها بین الحیاة و الممات لأنها کما تشمل فتوی المجتهد الحی

کذلک تشمل فتوی المجتهد المیت فالنتیجة هو التخییر لا محالة.

و یدفعه: أن الآیات و الروایات علی تقدیر إطلاقهما و شمولهما فتوی المیت فی نفسها لا یمکن التمسک بهما فی المقام و ذلک لما مرّ من أن العلماء أحیائهم و أمواتهم مختلفون فی المسائل الشرعیة و مع مخالفة فتوی المیت لفتوی الاحیاء. بل مخالفتها لفتوی الأموات بأنفسهم لا تشملها الإطلاقات بوجه لعدم شمول الإطلاق للمتعارضین هذا.

علی أن الأدلة القائمة علی حجیة فتوی الفقیه و جواز الرجوع إلیه لا إطلاق لها- من تلک الناحیة- لیشمل فتوی المیت فی نفسها و ذلک لأنها انما دلت علی وجوب الحذر عند إنذار المنذر و الفقیه، أو علی السؤال من أهل الذکر، أو علی الرجوع الی راوی الحدیث أو الناظر فی الحلال و الحرام أو غیر ذلک من العناوین الواردة فی الاخبار.

و لا شبهة فی أن القضایا ظاهرة فی الفعلیة، بمعنی أن قولنا- مثلا- العالم یجب إکرامه ظاهره أن من کان متصفا بالعلم بالفعل هو الذی یجب إکرامه.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۰۰

....

لا الأعم من المتلبس بالفعل، و من انقضی عنه التلبس إذا مقتضی الأدلة المتقدمة أن من کان متصفا بالإنذار- فعلا- أو بالفقاهة أو العلم أو غیرهما من العناوین بالفعل هو الذی یجوز تقلیده.

و لا إشکال فی أن المیت لا یتصف بالإنذار أو أهل الذکر أو بغیرهما من العناوین المتقدمة بالفعل و انما کان منذرا أو فقیها سابقا إذ لا- إنذار للمیت و لا- انه من أهل الذکر الی غیر ذلک من العناوین المتقدمة و قد عرفت أن الأدلة غیر شاملة لمن لم یکن متصفا بالعناوین المأخوذة فی الموضوع بالفعل.

و علی الجملة أن المیت لما لم یکن منذرا أو متصفا بغیره من العناوین المتقدمة بالفعل لم تشمله الأدلة القائمة علی حجیة فتوی المنذر ففتوی المیت خارجة عن مدالیل الأدلة رأسا.

و لا نرید بذلک دعوی أن الحذر یعتبر أن یکون مقارنا للإنذار، و حیث أن هذا لا یعقل فی فتوی المیت فان الحذر متأخر عن إنذاره لا محالة فلا تشمله المطلقات بل نلتزم بعدم اعتبار التقارن بینهما قضاء لحق المطلقات لعدم تقییدها بکون أحدهما مقارنا للآخر.

و إنما ندعی أن فعلیة العناوین المذکورة و صدقها بالفعل هی المأخوذة فی موضوع الحجیة بحیث لو صدق أن المیت منذر بالفعل أو فقیه أو من أهل الذکر کذلک وجب الحذر من إنذاره و حکمنا بحجیة فتواه و ان لم یکن الحذر مقارنا لإنذاره کما إذا لم یعمل المکلف علی طبقة بأن فرضنا أن المجتهد افتی و أنذر و شمل ذلک زیدا- مثلا- ثم مات المجتهد قبل ان یعمل المکلف علی طبق فتواه فإنه حجة حینئذ، لأن إنذاره المکلف انما صدر فی زمان کان المجتهد فیه منذرا بالفعل ای کان منذرا حدوثا و ان لم یکن کذلک بحسب البقاء، و یأتی فی مسألة جواز البقاء علی تقلید المیت ان هذا کاف فی حجیة الفتوی، و من هنا قلنا ان المقارنة بین الإنذار و الحذر غیر معتبر

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۰۱

....

لإطلاق الأدلة من تلک الجهة.

و أما إذا لم یصدق المنذر أو الفقیه أو بقیة العناوین المتقدمة علی المیت و لو بحسب الحدوث کما فی التقلید الابتدائی نظیر فتوی ابن أبی عقیل بالإضافة إلی أمثالنا فلا تشمله المطلقات لان إنذاره لیس من إنذار المنذر أو الفقیه بالفعل.

ثم إن بما سردناه ظهر الجواب عن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين كزكريا بن آدم و محمد بن مسلم و زرارة و أضرابهم حيث أن ظهورها فى إرادة الإرجاع إلى الحى غير قابل المناقشة، لأنه لا معنى للإرجاع إلى الميت و الأمر بالسؤال أو الأخذ منه، و ذلك لوضوح أن الإرجاع فيها انما هو إلى هؤلاء الأشخاص بأنفسهم، لا أن الإرجاع إلى فتاواهم ليقاس ذلك بالاخبار و يدعى أن الفتوى كالرواية لا يفرق الحال فى حجيتها بين أن يكون المفتى حيا أو ميتا كما هو الحال فى راوى الحديث إذا لا موضوع للإرجاع بعد موتهم فهذا الوجه غير تام.

و «منها»: السيرة

بتقريب أن العقلاء قد جرت سيرتهم على رجوع الجاهل الى العالم و لا يفرقون فى ذلك بين العالم الحى و الميت و من هنا لو مرض أحدهم و شخص مرضه لرجعوا فى علاجه الى القانون و غيره من مؤلفات الأطباء الأموات من غير نكير، و حيث لم يردع عن هذه السيرة فى الشريعة المقدسة فنستكشف أنها حجة و ممضاة شرعا.

و يرد على هذا الوجه: أن جريان السيرة على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا و ان كان غير قابل للمناقشة إلا أنها- لو لم تكن مردوعة بما يأتى من ان الأدلة الواردة فى حجية فتوى الفقيه ظاهرة فى فتوى أحيائهم- لا تقتضى جواز تقليد الميت فى نفسها و ذلك لما مرّ من أن العامى فضلا عن غيره لا تخفى عليه المخالفة بين العلماء الأموات و الاحياء فى المسائل الشرعية بل بين الأموات أنفسهم، و مع العلم بالمخالفة لا تشمل السيرة فتوى الميت بوجه، لأن الأدلة و منها السيرة غير شاملة للمتعارضين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۰۲

....

و «منها»: الاستصحاب

و ذلك للقطع بحجية فتوى الميت قبل موته فإذا شككنا فى بقائها على حجيتها و عدمه استصحبنا حجيتها و به يثبت أن العمل على فتوى الميت مؤمن من العقاب.

نعم لو لا هذا الاستصحاب تعيّن الرجوع الى فتوى الحى بمقتضى قاعدة الاشتغال لأنها المتيقنة من حيث الحجية، و هذا بخلاف فتوى الميت للشك فى حجيتها بموته.

و الجواب عن ذلك: أنا لو أغمضنا عن أنه من الاستصحابات الجارية فى الأحكام لوضوح أن الشك انما هو فى سعة الحجية المجعولة و ضيقها، و قد بيّنا فى محله عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام.

و فرضنا أن لنا يقينا سابقا بحجية فتوى الميت بالإضافة إلى الجاهل المعدوم فى عصره بان بنينا على أن حجية فتوى الميت انما جعلت فى الشريعة المقدسة على نحو القضايا الحقيقية و موضوعها الجاهل المقدر الوجود لتشمل الجاهل الموجود فى عصر المجتهد الميت و الجاهل المعدوم الذى سيوجد بعد موته، و لم ندع أن اليقين بالحجية انما هو بالإضافة إلى الجاهل الموجود فى زمانه و إلا فلا يقين بحجية فتواه على من يريد تقليده ابتداء بعد موته.

و لم نناقش بان الحجية إنما ترتبت على الرأى و النظر، و لا رأى بعد الممات كما ذكره صاحب الكفاية «قده» بان قلنا إن الرأى حدوثه يكفى فى حجيته بحسب البقاء و لا يعتبر استمراره فى حجيته بعد الممات.

و أغمضنا عما هو الظاهر من الاخبار و الآيات المتقدمتين من أن الحجة انما هو إنذار المنذر- بالفعل- لا من كان منذرا سابقا و ليس بمنذر بالفعل، كما إذا قلنا ان الرجوع انما يجب إلى فتوى المجتهد و أقواله و لا يجب الرجوع الى ذات المجتهد و نفسه حتى تنتفى

حجيته بموته كما هو الحال فى الرواية إذ الحجية انما تثبت للرواية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ١٠٣

....

و لم تثبت للراوى فى ذاته و من هنا لا تسقط عن الحجية بموته.

لم يمكننا المساعدة على جريان الاستصحاب فى المقام و ذلك لأن المراد بالحجية المستصحبة إن كان هو الحجية الفعلية فلا يقين بحدوثها لان المتيقن عدم الحجية الفعلية بالإضافة إلى العامى المتأخر عن عصر المجتهد الميت، لوضوح أن الفعلية انما تتحقق بوجود المكلف العامى فى عصر المجتهد، و المفروض عدم تحققه فليست فتاوى الميت حجة فعلية على العامى غير الموجود فى عصره لتستصحب حجيتها الفعلية.

و إن أريد بها الحجية التعليقية أعنى الحجية الإنشائية فهى و إن كانت متيقنة على الفرض الا انها ليست بمورد للاستصحاب و ذلك للشك فى سعة دائرة الحجية المنشئة و ضيقها و عدم العلم بأنها هى الحجية على خصوص من أدرك المجتهد و هو حى أو أنها تعم من لم يدركه كذلك، و بعبارة اخرى انا نشك فى أن حجية رأى المجتهد و فتواه مقيدة بحالة حياته أو أنها غير مقيدة بها فلا علم لنا بثبوت الحجية الإنشائية بعد الممات ليمكن استصحابها حتى على القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام.

و ذلك لأن الاستصحاب فى المقام أسوأ حالا من الاستصحابات الجارية فى الاحكام لان تلك الاستصحابات انما تدعى جريانها فى الاحكام بعد تحقق موضوعاتها و فعليتها كحرمة وطى الحائض بعد نقائها و قبل الاغتسال لأن الحرمة فى المثال فعلية بوجود الحائض فعلى القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام لا مانع من استصحابها للقطع بثبوتها و هذا بخلاف المقام لأن الشك فيه انما هو فى سعة الحكم المنشأ و ضيقه من دون أن يكون فعليا فى زمان و معه لا يمكن استصحابه لعدم العلم بثبوت الجعل فى زمان الشك فيه.

و من هنا منعنا جريان الاستصحاب فى أحكام الشرائع السابقة و عدم النسخ فى الشريعة المقدسة- و لو على القول بجريانه فى الأحكام- لرجوع الشك حينئذ إلى سعة جعل الحكم و ضيقه، و ما عن المحدث الأسترآبادى من أن استصحاب عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ١٠۴

....

النسخ من الضروريات أمر لا- أساس له، فلو وصلت النوبة إلى الشك فى النسخ لمنعنا عن جريانه كما عرفت، إلا انه انما لا يعتنى باحتماله لإطلاق الأدلة المثبتة للأحكام أو لما دل على استمرار احكام محمد- ص- الى يوم القيامة و المتحصل أن ما استدل به على جواز تقليد الميت من الابتداء لا يمكن تتميمه بوجه.

أدلة المانعين

اشارة

و قد استدلوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء بوجوه:

«الأول»: ما عن جملة من الأعاظم من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و أن ذلك مما امتازت به الشيعة عن أهل الخلاف لأنهم ذهبوا إلى جواز تقليد الأموات و من هنا قلد و إجماعه منهم فى أحكامهم، و لم تقبل الشيعة ذلك لاشتراطهم الحياة فيمن يجوز تقليده. و قد بيّنا أن مخالفة المحقق القمى و المحدثين ليست من المخالفة فى

محل الكلام، و انما هى مبتنية على مسلكهما الفاسدين، و لم يظهر ذهابهما إلى جواز تقليد الميت على القول بالانفتاح و كون الرجوع الى المجتهد من الرجوع إلى أهل الخبرة و الاطلاع.

و فيه: أن الإجماع المـدعى على تقدير تحققه ليس إجماعا تعبديا قابلا لاسـتكشاف قول المعصوم- ع- به كما إذا وصل إليهم الحكم يدا بيد عنهم- ع- لاحتمال أن يسـتندوا فى ذلك إلى أصالة الاشـتغال أو إلى ظهور الأدلة فى اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده أو غير ذلـك من الوجوه، و معه لا يمكن الاعتمـاد على إجمـاعهم، لوضوح أن الاتفـاق بمـا هو كـذلك ممـا لا اعتبـار به، و انمـا نعتبره إذا استكشف به قول المعصوم- ع.

«الثانى»: أن الأدلة الدالة على حجية فتوى الفقيه ظاهرة الدلالة على اعتبار الحياة

اشارة

فى جواز الرجوع اليه لظهور قوله عز من قائل:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۰۵

....

وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، فى إرادة إنذار المنذر الحى إذ لا معنى لإنذار الميت بوجه، و أمّا صـحة حمل المنذر على الكتاب أو النبى- ص- فإنمـا هى بلحـاظ أنهمـا إنما ينـذران بأحكام اللّه سـبحانه و هو حى، و لما ورد من أن الكتاب حى و انه يجرى مجرى الشـمس و القمر «۱» و كـذا قوله فَسْـئَلُوا أَهْـلَ الـذِّكْرِ .. لو تمت دلاـلته على حجيـة فتوى الفقيه- و ذلك لان الميت لا يطلق عليه أهل الذكر بالفعل.

و قوله: أما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه .. إذ الميت غير متصف بشـىء مما ذكر فى الحـديث فان لفظـة «كان» ظاهرة فى الاتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الاتصاف بها فى الأزمنة السابقة.

و أمّا الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشـخاص معينين فقـد تقدم ان ظهورها فى إرادة الحى مما لا خدشة فيه، لان الميت لا معنى للإرجاع إليه.

و بما ذكرناه يظهر أن السيرة العقلائية المستدل بها على جواز الرجوع الى الميت بحسب الابتداء مردوعة فى الشـريعة المقدسة لظهور الأدلة فى اعتبار الحياة فيمن يرجع إليه فى الاحكام و عدم جواز تقليد الميت ابتداء.

و يرد عليه: أن ظهور الأدلة فى اشتراط الحياة فيمن يجوز تقليده و ان كان غير قابل للإنكار لما بيّنا من أن كل قضيـة ظاهرة فى الفعلية بالمعنى المتقـدم إلا أنها ليست بـذات مفهوم لتـدلنا على حصـر الحجيـة فى فتوى الحى من المجتهدين و عدم حجية فتوى أمواتهم، و معه يمكن أن تكون فتوى الميت حجـة كفتوى الحى، و غايـة الأمر أن الأدلـة المتقدمـة غير دالـة على الجواز، لا انها تـدل على عـدم الجواز، و بين الأمرين بون بعيد.

و أمّا رواية الاحتجاج «من كان من الفقهاء ..» فهى و ان لم يبعد دلالتها

---

(۱) راجع الوافى باب متى نزل القرآن و فيم نزل من أبواب القرآن و فضائله و مرآة الأنوار ص ۵ من الطبعة الحديثة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۰۶

....

على حصر الحجية فى فتوى الفقيه المتصف بالأوصاف الواردة فيها، إلا أنها لضعفها غير صالحة للاستدلال بها كما مرّ، إذا لا يستفاد من شيء من الكتاب و السنة عدم جواز التقليد من الأموات.

نعم لو كان الدليل منحصرا بهما لم يمكننا الحكم بجواز تقليد الميت لعدم الدليل عليه إلا أن الدليل غير منحصر بهما كما لا يخفى.

ثم إن الأدلة و ان لم تكن لها دلالة على عدم الحجية إلا أنه ظهر بما قدمناه أنه لا مجال للاستدلال بإطلاقها على حجية فتوى الميت إذ لا إطلاق لها. بل الأمر كذلك حتى على تقدير إطلاقها لما عرفت من انه غير شامل للمتعارضين على ما قدمنا تقريبه.

«الثالث»: أن فتوى الميت لو قلنا بحجيتها لا يخلو إما أن نقول باعتبارها

حتى إذا كان الميت مساويا- فى الفضيلة- مع الأموات و الاحياء و لم يكن اعلم من كلتا الطائفتين و إمّا أن نقول بحجيتها فيما إذا كان الميت اعلم.

أمّا الصورة الأولى: فالقول فيها بحجية فتوى الميت و جواز الرجوع اليه و ان كان أمرا ممكنا بحسب مرحلة الثبوت على ما التزمت به العامة و قلّدوا أشخاصا معينين من الأموات إلا أنه لا يمكن الالتزام به بحسب مرحلة الإثبات لقصور الدليل و ذلك لما تقدم من العلم بالاختلاف بين الأموات أنفسهم فضلا عن الاختلاف بين الميت و الاحياء. و قد تقدم أن الأدلة غير شاملة للمتعارضين.

و أما دعوى أن المكلف عند تساوى المجتهدين فى الفضيلة يتخير بينهما للإجماع الذى ادعاه شيخنا الأنصارى «قده» على ما يأتى فى محله.

فيدفعها: أن الإجماع على تقدير تسليمه أيضا غير شامل لفتوى الميت لاختصاصه بالمتساويين من الاحياء فان الأموات قد ادعوا الإجماع على عدم جواز تقليدهم كما مرّ و معه كيف يمكن دعوى الإجماع على التخيير بينهم فى أنفسهم أو بينهم و بين الاحياء. على أنا لا نلتزم بالتخيير بوجه حتى إذا كان كلا المجتهدين حيا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۰۷

....

فضلا عما إذا كان أحدهما ميتا كما يأتى عن قريب إن شاء اللّه.

و أمّا الصورة الثانية: أعنى ما إذا كان الميت اعلم من الكل فالحكم فيها بجواز الرجوع إليه و ان كان ممكنا بحسب مرحلتى الثبوت و الإثبات للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع الى قول الأعلم من المتخالفين بلا فرق فى ذلك بين الحى و الميت و من هنا قلنا إنهم إذا شخصوا المرض فى المريض لراجعوا فى العلاج إلى مثل القانون من الكتب الطبية للأطباء الأقدمين و قدّموه على قول غيره من الأطباء الاحياء إذا كان مؤلّفه اعلم و لا يراجعون إلى الحى حينئذ.

إلا أن السيرة مما لا يمكن الاستدلال بها فى المقام و ذلك لاستلزامها حصر المجتهد المقلد فى شخص واحد فى الأعصار بأجمعها لأن اعلم علمائنا من الأموات و الاحياء شخص واحد لا محالة فإذا فرضنا انه الشيخ أو غيره تعين على الجميع الرجوع إليه حسب ما تقتضيه السيرة العقلائية و ذلك للعلم الإجمالى بوجود الخلاف بين المجتهدين فى الفتيا و يأتى أن مع العلم بالمخالفة يجب تقليد الأعلم فحسب من دون فرق فى ذلك بين عصر و عصر، و هو مما لا يمكن الالتزام به لانه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة و لا يسوغ هذا عندهم بوجه لتكون الأئمة ثلاثة عشر! و بهذا تكون السيرة العقلائية مردوعة فلا يبقى اى دليل يدل على جواز تقليد الميت إذا كان اعلم من كلتا الطائفتين هذا كله فى المقام الأول و هو تقليد الميت ابتداء

۲- البقاء على تقليد الميت

اشارهٔ

و الکلام فیه أیضا یقع فی صورتین:

«إحداهما»: ما إذا احتمل موافقهٔ المیت مع المجتهد الحی فی الفتوی و لم یعلم المخالفهٔ بینهما.

و «ثانیتهما»: ما إذا علمت المخالفهٔ بینهما:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۰۸

....

أما الصورهٔ الأولی: فیمکن أن یستدل فیها علی جواز البقاء علی تقلید المیت بجمیع الوجوه المتقدمهٔ فی الاستدلال علی جواز تقلیده بحسب الابتداء:

أدلهٔ المثبتین:

«الأول»: الاستصحاب

اعنی استصحاب حجیهٔ فتوی المیت قبل موته، و لا یرد علیه ما أوردناه علی استصحابها فی تقلیده ابتداء من أن الحجیهٔ الفعلیهٔ مقطوعهٔ الخلاف إذ لا وجود للمکلف فی عصر المجتهد فضلا عن عقله و غیره من الشروط و قد مر أن الفعلیهٔ متوقفهٔ علی وجود المکلف فی عصر المجتهد. و الحجیهٔ الإنشائیهٔ علی نحو القضیهٔ الحقیقیهٔ مرددهٔ بین الطویل و القصیر و القدر المتیقن منها هی الحجیهٔ ما دام الحیاهٔ. و أمّا جعلها لفتوی المیت حتی بعد الممات فهو مشکوک فیه من الابتداء، و الأصل عدم جعلها زائدا علی القدر المتیقن.

و الوجه فی عدم وروده علی استصحاب الحجیهٔ فی المقام: أن الحجیهٔ المستصحبهٔ إنما هی الحجیهٔ الفعلیهٔ فی محل الکلام لأن العامی قد کان موجودا فی عصر المجتهد المیت واجدا لجمیع الشرائط. بل قد کان قلّده برههٔ من الزمان و لکنا نشک فی أن الحجیهٔ الفعلیهٔ هل کانت مطلقهٔ و ثابتهٔ حتی بعد الممات أو أنها مقیدهٔ بالحیاهٔ فلا مانع من استصحاب حجیهٔ فتواه بعد الممات.

و بهذا یتضح أن المستصحب هو الحکم الظاهری أعنی حجیهٔ فتوی المیت قبل موته و معه لیس هناک أیّ خلل فی أرکان الاستصحاب للیقین بالحجیهٔ الفعلیهٔ و الشک فی بقائها، و لیس المستصحب هو الحکم الواقعی الذی افتی به المجتهد حال الحیاهٔ لیرد علیه:

أن الاستصحاب یعتبر فی جریانه الیقین بتحقق المستصحب و حدوثه لدی الشک فی البقاء و هذا فی موارد ثبوت المستصحب بالیقین الوجدانی من الظهور

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۰۹

....

بمکان لأن المکلف حین ما یشک فی بقاء المستصحب یتیقن من حدوثه بالوجدان، و کذا فی موارد ثبوته بالعلم التعبدی، کما إذا ثبتت نجاسهٔ شیء بالبینهٔ أو ثبتت نجاسهٔ العصیر المغلی بالروایهٔ و شککنا- بوجه- فی بقائها فإن لنا حینئذ یقینا فی ظرف الشک بحدوث المستصحب و تحققه و إن کان یقینا تعبدیا لوضوح أنه لا فرق فی جریان الاستصحاب بین کون الیقین السابق وجدانیا أو تعبدیا، کما لا فرق- من هذه الناحیهٔ- بین الشبههٔ الحکمیهٔ و الشبههٔ الموضوعیهٔ.

و أمّا فی موارد استصحاب الحکم الواقعی الثابت بفتوی المجتهد- بعد موته- فلا یقین من حدوث المستصحب حین ما یشک فی

بقائه و ارتفاعه، فلو افتی المجتهد بنجاسة العصیر العنبی بالغلیان و شککنا فیها بعد موته للشک فی حجیة فتواه بعد الممات لم یکن لنا یقین وجدانی لدی الشک من ثبوت النجاسة للعصیر بالغلیان حال حیاة المجتهد و هذا أمر ظاهر لا تحتاج الی البیان و الاستدلال، کما لا یقین تعبدی بنجاسته للشک فی حجیة فتوی المیت بعد موته، و حیث انه شک سار لاحتمال انقطاع حجیة فتواه و طریقیتها بالممات فلا طریق لنا بالفعل الی استکشاف نجاسة العصیر بالغلیان حتی نستصحبها إذا شککنا فی بقائها و ارتفاعها، و المتلخص أن استصحاب الحجیة علی مسلک المشهور مما لا شبهة فیه.

نعم علی ما سلکناه من عدم جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة لا یمکننا التمسک بالاستصحاب فی المقام لأنّ الشبهة حکمیة، إذ الشک فی أن الشارع هل جعل الحجیة الفعلیة مطلقة أو جعلها مقیدة بالحیاة فیکون استصحاب بقاء الحجیة الفعلیة معارضا باستصحاب عدم جعل الحجیة لفتوی المیت زائدا علی القدر المتیقن و هو حال الحیاة إذا لا مجال للاستصحاب و لا بد من التماس دلیل آخر علی جواز البقاء.

«الثانی»: المطلقات

لأن آیة النفر تقتضی وجوب العمل علی طبق إنذار

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۱۰

....

المنذر إذا أنذر و هو حی و لم تدل علی اختصاصه بما إذا کان المنذر باقیا علی الحیاة حال العمل بفتواه و إنذاره.

و علی الجملة انها تدلنا بإطلاقها علی أن إنذار الفقیه حجة مطلقا سواء کان حیا عند العمل به أم لم یکن، و کذلک آیة السؤال و الاخبار الآمرة بالأخذ من محمد بن مسلم أو زکریا بن آدم أو غیرهما لأنهما إنما دلتا علی وجوب السؤال من أهل الذکر أو الأخذ من الأشخاص المعینین و لم یدلا علی تقیید ذلک بما إذا کان أهل الذکر أو هؤلاء الأشخاص حیا عند العمل بقوله. نعم یعتبر أن یکون الأخذ و السؤال- کالانذار- حال الحیاة و هو متحقق علی الفرض فالمتحصل أن المطلقات شاملة للمیت و الحی کلیهما لعدم العلم بمخالفتهما فی الفتوی علی الفرض و أن مقتضاها جواز البقاء علی تقلید المیت.

«الثالث»: السیرة العقلائیة

الجاریة علی رجوع الجاهل الی العالم فیما جهله من الحرف و العلوم و الموضوعات و غیرها بلا فرق فی ذلک بین أن یکون العالم باقیا علی حیاته عند العمل بقوله و عدمه لوضوح أن المریض لو رجع الی الطبیب و أخذ منه العلاج ثم مات الطبیب قبل أن یعمل المریض بقوله لم یترک العقلاء العمل علی طبق علاجه و هذه السیرة لم یردع عنها فی الشریعة المقدسة لأنّ ما قدمناه من الردع یختص بسیرتهم الجاریة علی الرجوع الی العالم المیت من الابتداء، لأنها و إن کانت محرزة کما مرّ إلا أن قیام الضرورة علی بطلان انحصار المقلد فی شخص واحد رادع عنها کما عرفت و هذا لا یأتی فی المقام کما تری.

إذ لا- یلزم من البقاء علی تقلید المیت محذور الانحصار فالأدلة مقتضیة لجواز البقاء و لا مانع عنه سوی الإجماع المدعی فی کلام شیخنا الأنصاری «قده» حیث استظهر من کلمات المجمعین و إطلاقها عدم جواز تقلید المیت مطلقا و لو بحسب البقاء إلا أنه غیر صالح للمانعیة:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۱۱

....

و ذلك لما عرفت من أنا لم نعتمد على إجماعهم هذا فى تقليد الميت الابتدائى فضلا عن أن نستدل به على عدم جواز التقليد البقائى حيث أن جمـا غفيرا ممن منعوا عن تقليـد الميت ذهبوا إلى جوازه إذا الصـحيح فى تقليـد الميت هو التفصـيل بين الابتـداء و البقاء فلا يجوز فى الأوّل و يجوز فى الثانى بل يجب فى بعض الصور كما يأتى تفصيله ان شاء اللّه.

بقى أمران

«أحدهما»: أنه هل يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه العمل بفتواه قبل موته

أو لا يشترط فيه العمل؟ قد يتوهم- و المتوهم كثير- أن الحكم فى المسألة يختلف بالاختلاف فى معنى التقليد و تفسيره:

فـان قلنا ان التقليـد هو الاسـتناد إلى قول الغير فى مقام العمل و انه لون من ألوانه فلا بـد من اشتراط العمل فى الحكم بجواز البقاء فان تقليد الميت من دون العمل بفتواه قبل موته من التقليد الابتدائى لا محالة و قد عرفت عدم جوازه.

و أمّا إذا فسرناه بالأخـذ أو الالـتزام بالعمـل بفتوى الغير فلا وجه لاشتراط العمـل فى الحكم بجواز البقاء بل يكفى فيه مجرد الالتزام بالعمل قبل موت المجتهد.

و هـذا التوهم لا يبتنى على أساس صـحيح فإن مسألتنا هـذه مبتنيـة على ملاحظـة معنى التقليد بوجه حيث أن البقاء على تقليد الميت- بهـذا العنوان- لم يرد فى آيـة أو روايـة ليختلف بالاختلاف فى معنى التقليـد، و انما نلتزم بجوازه أو بعـدمه من جهـة الأدلـة المتقـدمة المثبتة لأحدهما إذا لا بد من الرجوع الى ما دل على جواز البقاء لنرى أنه هل يدلنا على شرطية العمل أو لا يدل؟

فنقـول: ان اسـتندنا فى الحكم بجواز البقـاء على استصـحاب الحجيـة فلا يشـترط العمـل فى جواز البقـاء، لوضوح أن الاستصـحاب لا يقتضى هذا الاشتراط حيث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۲

....

أن حجية فتوى المجتهد قبل موته غير مشـروطة بالعمل لأنها تتصف بالفعلية بمجرد تحقق موضوعها و هو المكلف بما له من الشـروط من العقل و البلوغ و غيرهما سواء عمل بها المكلف أم لم يعمل، و مع الشك فى أن تلك الحجيـة مطلقـة أو مقيدة بالحياة نستصـحب حجيتها الفعلية بعد الممات.

و كـذلك إذا كان المسـتند هو الإطلاقات أو السـيرة العقلائيـة لان مقتضـى إطلاق الأدلة أن إنذار المنذر الحى أو قول أهل الذكر أو غيرهما من العناوين حجـة على المكلف عمل به ما دام المنـذر حيا أم لم يعمل به، كما أن مقتضـى السـيرة أن الجاهل يجوز أن يرجع الى العالم و يعمل على طبق قوله و نظره سواء سـبق منه العمل بقوله فى حياته أم لم يسـبق إذا التحقيق أن جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه لا يشترط فيه العمل برأيه فى حياته.

و «ثانيهما»: أن البقاء على تقليد الميت هل يشترط فى جوازه أو وجوبه أن يكون المقلد ذاكرا لفتواه بعد موته

بحيث لو نسيها حينئـذ بعـد ما أخـذها و تعلمها لم يجب أو لم يجز له البقاء أو أن الذكر كالعمل غير معتبر فى جواز البقاء أو وجوبه؟ الصحيح اعتبار الذكر فى البقاء و ذلك لان بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه الى الميت قبل موته، لانه لا يترتب معه اثر عليهما: فان المقلد حينئذ إنما يعلم أن الميت أفتى فى مسألة العصير- مثلا- إما بنجاسته- على تقدير غليانه- أو بطهارته و هو كالعلم الإجمالى بأن الحكم الواقعى امّا هو الحرمـة أو الإباحـة ليس بمورد للأثر. بل يحتاج إلى رجوع جديـد و جواز الرجوع إلى الميت حينئـذ يحتاج

الى دليل لانه تقليد ابتدائى من الميت و لا فرق بين الرجوع إليه و بين الرجوع الى غيره من المجتهدين الأموات من الابتداء، حيث أن كليهما رجوع الى المجتهد بعد الموت و هو المعبر عنه بالتقليد الابتدائى، و قد تقدم عدم جوازه و معه يشترط فى جواز البقاء على تقليد الميت أو وجوبه أن لا يكون المقلد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۳

....

ناسيا لفتوى الميت هذا كله فى الصورة الأولى.

و أمّا الصورة الثانية: أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بين المجتهد الميت و الحىّ الذى يسوغ الرجوع إليه فى الفتوى فلا شبهة فى أن العمل بما هو الموافق منهما للاحتياط مؤمن من العقاب سواء أ كان فتوى الميت أم الحى كما إذا أفتى أحدهما بالوجوب و الآخر بالإباحة.

و أمّا إذا فرضنا أن كلتا الفتويين على خلاف الاحتياط أو أن كلتيهما على وفق الاحتياط من جهة و على خلافه من جهة أخرى فلا يخلو إما أن لا يعلم أعلمية أحدهما- علم تساويهما أيضا أم لم يعلم- و إمّا أن يعلم اعلمية الميت من الحى أو العكس:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۳

أما الصورة الأولى: أعنى ما إذا لم يعلم أعلمية أحدهما مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى فلا يكاد أن يشك فى أن الفتويين ساقطتان حينئذ عن الاعتبار لأن الإطلاقات كما مر غير شاملة للمتعارضين فلا حجية لفتوى الميت و لا الحى و معه يتعين على المكلف الاحتياط لأن الأحكام الواقعية متنجزة فى حقه و لا يمكنه الخروج عن عهدتها إلا بالاحتياط هذا إذا تمكن من الاحتياط.

و أمّا إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لدوران الأمر بين المحذورين و إمّا لعدم سعة الوقت للاحتياط كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر فى مورد و افتى الآخر بوجوب التمام فيه و لم يسع الوقت للجمع بين القصر و التمام فهل حينئذ يجب الرجوع إلى أحدهما المعين لحجية نظره فى حقه أو أن كلتا الفتويين ساقطتان عن الحجية كما فى الصورة المتقدمة و الوظيفة هو الامتثال الاحتمالى و هو العمل على طبق إحداهما مخيرا لان المكلف إذا لم يتمكن من الامتثال الجزمى فى مورد تنزل العقل الى الامتثال الاحتمالى؟

الأخير هو الصحيح لعدم دلالة الدليل على حجية إحداهما المعينة بعد سقوط

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۴

....

الإطلاقات عن الحجية بالمعارضة و معه يتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى لانه الميسور للمكلف و هذا هو التخيير فى مقام الامتثال لا انه من التخيير فى المسألة الأصولية لمكان حجية إحداهما شرعا.

و أما الصورة الثانية: أعنى ما إذا علمنا أعلمية أحدهما فالمتعين هو الرجوع إلى أعلمهما سواء كان هو الميت أم الحى و ذلك لان الإطلاقات و ان لم تشمل شيئا من فتوائيهما للمعارضة إلا أن السيرة العقلائية قد جرت على الرجوع الى الأعلم من المتعارضين بلا فرق فى ذلك بين الأعلم الحى و الميت و لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة إذا لا مناص فى المقام من التفصيل بين ما إذا كان الميت أعلم من الحى فيجب البقاء على تقليده و ما إذا كان الأعلم هو الحى فلا يجوز البقاء على تقليد الميت.

هذا إذا لم تجر سيرة العقلاء على العمل بالاحتياط عند العلم باعلمية أحد المجتهدين المتخالفين فى الفتوى، أو لم نحرز سيرتهم و إلا فالمتعين هو العمل على طبق الاحتياط هذا إذا علمت المخالفة بينهما أو لم تعلم.

و أما لو علمنا بموافقة المجتهد الميت مع الحى فلا يترتب أثر عملى على البحث عن جواز البقاء على تقليد الميت لوضوح أن العمل الصادر على طبق الفتويين محكوم بالصحة مطلقا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت أم لم نقل اللهم إلا على القول بوجوب الاستناد إلى الحجة فى مقام الامتثال كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ «قده»، حيث ذكر أن الحجج لا يكاد تتصف بالحجية بوجودها الخارجى و انما تكون الحجة حجة فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله.

و عليه لو قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت جاز الاستناد إلى فتواه لا محالة، بحيث لو استندنا إليها و كان الحكم الواقعى على خلافها لم نستحق العقاب على مخالفته لاستنادنا إلى الحجة على الفرض، كما إذا لم نقل بجواز البقاء لم يجز الاستناد إلى فتوى الميت لعدم كونها معذرة و حجة على الفرض و على ذلك ينبغى التكلم فى موردين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۵

....

۱- جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحى.

۲- أن الاستناد إلى الحجة أمر لازم أو لا دليل على لزومه.

أمّا المورد الأول: فقد اتضح مما سردناه فى المقام جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقته مع الحى، لأن الإطلاقات تشمل حينئذ فتوى كل من الحى و الميت كما أنها تشمل كل حجتين متوافقتين كالبينتين الموافقتين فى المفاد أو الروايتين المتحدتين فى المدلول، و إنما منعنا عن شمولها لهما عند العلم بمخالفتهما فى الفتوى للتعارض المفروض عدمه فى المقام، و مع شمول أدلة الاعتبار فتوى كليهما لا موجب للمنع عن جواز البقاء على تقليد الميت بوجه.

و أمّا المورد الثانى: فالتحقيق أن الحجة لا دليل على لزوم الاستناد إليها فى مقام الامتثال و الوجه فيه: أن الأثر المترتب على الحجية أمران:

«أحدهما»: تنجيز الواقع.

«ثانيهما»: التعذير عن مخالفته.

أمّا المنجزية: فلم يناقش شيخنا الأستاذ «قده» و لا غيره فى أن الواقع إنما يتنجز بوجود الحجة، و كونها فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، و لا يتوقف كونها منجزة بعلم المكلف بها فضلا عن استناده إليها فإنها منجزة للواقع علم بها المكلف أم لم يعلم، بحيث لو لم يعمل على طبقها استحق العقاب على مخالفة التكليف المنجز فى حقه بقيام الحجة عليه، و من ثمة قلنا بوجوب الفحص فى الشبهات الحكمية لأن احتمال وجود الحجة فى الواقع- على نحو لو فحص عنها ظفر بها- كاف فى تنجز الواقع و استحقاق العقاب على مخالفته، لوضوح أن العقاب مع كون الحجة فى معرض الوصول ليس عقابا بلا بيان، و انما هو من العقاب مع البيان.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۶

....

و أما التعذير: فالأمر فيه أيضا كسابقه، لأنا إذا منعنا عن البقاء على تقليد الميت و وجب على العامى أن يراجع الحى و كان فتوائهما على إباحة فعل و هو واجب واقعا و تركه المكلف لا- عن استناد إلى فتوى الحى بالإباحة بل لاشتهاء نفسه و رغبته مع العلم بقيام

الحجة على الإباحة فهل يصح عقابه على مخالفته الواقع أو ان العلم بقيام الحجة على الإباحة يكفى فى جواز الارتكاب و ان لم يستند إليها فى مقام العمل؟

لا ينبغى التردد فى عدم صحة عقابه لانه بلا بيان بل هو من العقاب مع بيان العدم و هو أقبح من العقاب من دون بيان نعم إذا لم يعلم بافتائهما على الإباحة و تركه المكلف لاشتهاء نفسه استحق العقاب على مخالفة الواقع لمكان أنه منجز فى حقه و لم يستند فى مخالفته إلى مؤمن فان الأمن من العقاب انما يحصل بالاستناد إلى الحجة أو العلم بقيامها على الإباحة. هذا كله فيما إذا كانت فتوائهما أو فتاوى المجتهدين المتعددين على خلاف الاحتياط.

و أمّا إذا كانت على وفق الاحتياط كما إذا أفتيا بوجوب السورة فى الصلاة و اتى بها المكلف من باب الاحتياط لا الاستناد الى فتوائهما فلا إشكال فى صحة عمله لانه عمل بالاحتياط و موجب للقطع بالامتثال و ان لم يستند فى عمله الى شىء من الحجتين أو الحجج إلا أنه خارج عن محل الكلام إذ البحث انما هو فى لزوم الاستناد عند اتفاق فتوى الميت و الحى أو الفتاوى فالعمل بالاحتياط أجنبى عما نحن بصدده.

و المتحصل أن الاستناد إلى الحجة لا دليل على لزومه سواء علمنا بالموافقة بين الحى و الميت أو المجتهدين المتعددين أم لم نعلم بالوفاق أو علمنا بالخلاف.

إذا لا أثر للبحث عن جواز البقاء على تقليد الميت عند العلم بموافقتهما، نعم لو قلنا بعدم جواز البقاء على تقليد الميت و استند المكلف فى عمله إلى فتواه كان هذا تشريعا محرما لأنه اسناد للحجية الى ما لم يعتبره الشارع حجة و قابلا للاستناد إليه و هذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۷

(مسألة ۱۰) إذا عدل عن الميت إلى الحيّ لا يجوز له العدول إلى الميت (۱).

بخلاف ما إذا جوزنا البقاء إلا أنه أمر آخر غير راجع الى التقليد فى محل الكلام.

ثم إن بما سردناه فى تقليد الميت بحسب البقاء يظهر الحال فى تقليده بحسب الابتداء عند العلم بموافقته مع الحى، لأنه أيضا لا يترتب عليه ثمرة إلّا على القول بلزوم الاستناد إلى الحجة فى مقام الامتثال و قد تقدم فساده.

احكام العدول

اشارة

(۱) و الوجه فى ذلك: أن التقليد عند الماتن «قده» هو الالتزام فإذا عدل المكلف عن الميت إلى الحى فقد رفع يده عن التزامه و أبطل تقليده من الميت فكأنه لم يراجع إليه من الابتداء، و معه لو عدل من الحى إلى الميت كان هذا تقليدا ابتدائيا من الميت، و هو ممنوع كما مرّ.

و فيه: أن مسألة البقاء على تقليد الميت ليست واردة فى آية أو رواية حتى يلاحظ أن معناه الالتزام كى يترتب عليه عدم جواز العدول إلى الميت فى المقام أو أنه بمعنى العمل حتى يجوز فلا يختلف حكم المسألة بالاختلاف فى معنى التقليد هذا.

و قد يقال: إن الوجه فى عدم جواز العدول إلى الميت قاعدة الاشتغال لأن الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير إذ الشك فى أن فتوى الحى حجة تعيينية أو تخييرية لاحتمال أن تكون فتوى الميت أيضا حجة، و العقل يستقل حينئذ بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه لانه مقطوع الحجية و الآخر مشكوك الاعتبار، و الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها.

و يرد عليه: أن هذا إنما يتم فيما إذا كان المجتهد الحى أعلم من الميت. و أمّا لو فرضنا أن الميت أعلم من الحى- مع العلم بالمخالفة بينهما- فلا يحتمل تعين فتوى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۸

(مسألة ۱۱) لا يجوز العدول عن الحى إلى الحى إلا إذا كان الثانى اعلم (۱).

الحى عليه بل الأمر بالعكس لاحتمال تعين البقاء على تقليد الميت الأعلم و لا أقل من تساويهما فى الاحتمال. فأين هناك دوران الأمر بين التعيين و التخيير؟! و لو فرضنا تساوى الميت و الحى- مع العلم بالمخالفة بينهما- فمقتضى القاعدة سقوط فتوائيهما عن الاعتبار للمعارضة و لا يبقى معه أيضا لدوران الأمر بين التعيين و التخيير مجال، فالصحيح أن يلاحظ حال العدول فان كان عدول المكلف إلى الحى عدولا صحيحا شرعيا لم يكن أى مسوغ للعدول عنه إلى الميت حالئذ فإن صحة العدول إنما تكون فى موردين:

«أحدهما»: فيما إذا كان الحى أعلم من الميت.

و «ثانيهما»: فيما إذا كان الميت أعلم إلا أن المكلف نسى فتواه.

إذ معه لا مسوغ للبقاء على تقليد الميت و المفروض ان عدوله إلى الحى صحيح، و مع فرض صحة العدول لا مجوّز- بوجه- للعدول عنه الى تقليد الميت.

نعم إذا لم يصح عدوله إلى الحى لأن الميت أعلم أو لأن المكلف ذاكر لفتواه فلا مناص من أن يعدل إلى الميت، و لا يضرّه الرجوع إلى الحى حينئذ، لأنه كالعدم لبطلانه شرعا.

(۱) إذا قلّد المكلّف مجتهدا ثم أراد العدول عن تقليده إلى مجتهد آخر فان كان ذلك المجتهد الذى يريد العدول الى تقليده اعلم ممن كان يقلده أولا جاز له البقاء على تقليد المجتهد الأول كما جاز له العدول إلى من هو اعلم منه و ذلك لعدم العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى، و يأتى أنه إذا لم يعلم المخالفة بين فتوى الأعلم و غير الأعلم جاز تقليد غير الأعلم و لا يجب الفحص عن المخالفة بينهما، على ما يأتى بيانه إن شاء اللّه نعم إذا عدل ثم علم بالمخالفة بينهما لم يجز له أن يرجع إلى الأول، لأنه يشترط فى

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۱۹

....

جواز تقليد غير الأعلم عدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم فى الفتوى.

و أما إذا كان المجتهد الثانى مساويا فى الفضيلة مع المجتهد الأول فأيضا يتخير المكلف بين البقاء على تقليد الأول و بين الرجوع إلى الثانى لعدم العلم بالمخالفة بينهما و أما لو عدل ثم التفت الى المخالفة بينهما، أو علم بالمخالفة قبل العدول فبناء على ما يأتى من أن القاعدة تقتضى التساقط حينئذ لم يجز البقاء على تقليد المجتهد الأول و لا الرجوع الى المجتهد الآخر لسقوط فتوائيهما عن الحجية بالمعارضة، و أما على المسلك المشهور من أن القاعدة تقتضى التخيير عند تعارض الحجتين فيقع الكلام فى المقام فى أن التخيير هل هو استمرارى وقتئذ بمعنى أن المكلف يتخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأول و الرجوع الى المجتهد الآخر كما كان مخيرا بينهما حدوثا فلا مانع من العدول عن الحى إلى الحى أو أن التخيير ابتدائى فحسب فلا يجوز العدول من الحى إلى الحى؟

و التكلم على ذلك و أن التخيير استمرارى أو ابتدائى و إن كان لا يناسبه ما اخترناه من التساقط إلا أنا نتعرض له تتميما للفائدة.

حكم التخيير عند تساوى المجتهدين

ذهب جماعة إلى عدم جواز العدول عن الحى إلى الحى. بل عن غير واحد حكاية الإجماع عليه و اختاره شيخنا الأنصارى «قده» فى رسالة الاجتهاد و التقليد و عن المحقق و الشهيد الثانيين التصريح بجوازه تبعا للمحكى عن النهاية و عليه بنى بعض مشايخنا المحققين «قدس اللّه أسرارهم».

و استدل للجواز بوجهین.

أدلهٔ القول بجواز العدول

«أحدهما»: الإطلاقات

لأن ما دل علی حجیهٔ فتوی المجتهد و جواز الأخذ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۲۰

....

بها غیر مقید بما إذا لم یرجع إلی غیره فمقتضی الإطلاق حجیهٔ فتوی المجتهد و إن أخذ العامی بفتوی غیره هذا.

و فیه أنا قد تعرضنا لحال التمسک بالإطلاق فی التکلم علی التعادل و الترجیح و بینا أن الإطلاق غیر شامل للمتعارضین لانه یستلزم الجمع بین المتنافیین، و لا انه یشمل أحدهما المعین دون الآخر لانه بلا مرجح، و لا لأحدهما غیر المعین لما سیأتی من أن الحجیهٔ التخییریهٔ مما لا یمکن المساعدهٔ علیه.

و «ثانیهما»: الاستصحاب

اشارهٔ

و ذلک لان المکلف قبل الأخذ بفتوی أحدهما کان مخیرا بین الأخذ بهذا أو بذاک لفرض أن المجتهدین متساویان و فتوی کل منهما واجدهٔ لشرائط الحجیهٔ فإذا رجع إلی أحدهما و شککنا- لأجله- فی أن فتوی الآخر باقیهٔ علی حجیتها التخییریهٔ أو أنها ساقطهٔ عن الاعتبار حکمنا ببقاء حجیتها التخییریهٔ بالاستصحاب، و مقتضی ذلک أن المکلف مخیر بین البقاء علی تقلید المجتهد الأول و العدول الی المجتهد الذی یرید العدول إلیه

و هذا الاستدلال یمکن المناقشهٔ فیه من جهات:

الجههٔ الاولی:

أن الاستصحاب- علی ما بیناه فی محله- یعتبر فی جریانه اتحاد القضیهٔ المتیقنهٔ و المشکوک فیها و لا یتحقق هذا إلا ببقاء الموضوع فیه، و لم یحرز بقاؤه فی المقام، و ذلک لان الحکم بالتخییر إن قلنا إن موضوعه من لم یقم عنده حجهٔ فعلیهٔ فلا شبههٔ فی أن ذلک یرتفع بالأخذ بإحدی الفتویین لأنها صارت حجهٔ فعلیهٔ بأخذها فلا موضوع لاستصحاب التخییر و هو ظاهر. و إن قلنا إن موضوعه من تعارض عنده الفتویان، نظیر من تعارض عنده الخبران أو جاءه حدیثان متعارضان الذی هو الموضوع للحکم بالتخییر فی تعارض الروایتین- علی القول به- فهو أمر یرتفع بالرجوع إلی إحدی الفتویین.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۲۱

....

فلو شککنا بعد ذلک فی بقاء الحکم بالتخییر و ارتفاعه لم یکن مانع من استصحابه بوجه، و لکنا لم نحرز أن الموضوع أیهما حیث أن مدعی التخییر فی المسألهٔ انما یروم إثباته بالإجماع أو السیرهٔ و هما دلیلان لبیان، و لیسا من الأدلهٔ اللفظیهٔ لنستظهر أن موضوع الحکم

فيها من تعارض عنده الفتويان كما استظهروا ذلك فى تعارض الروايتين و قالوا إن مقتضى الروايات أن موضوع الحكم بالتخيير من جاءه حديثان متعارضان، أو تعارض عنده الخبران و هذا باق بحاله قبل الأخذ بأحدهما و بعده، بحيث لو لم يكن لتلك الروايات عموم أو إطلاق مثبت للتخيير بعد الأخذ بأحدهما أمكننا استصحابه لبقاء موضوعه.

و هذا بخلاف المقام لدوران الموضوع فيه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع. و قد ذكرنا غير مرة أن فى مثله لا مجال للاستصحاب بالكلية لأنه لا يجرى فى الموضوع و لا فى حكمه.

أمّا عدم جريانه فى الحكم فلأجل الشك فى بقاء موضوعه.

و أما عدم جريانه فى الموضوع فلأجل أن استصحابه بوصف أنه كذلك عبارة أخرى عن استصحاب الحكم نفسه و أما ذاته لا بوصف انه موضوع فهو ليس بمورد للاستصحاب فإنه لا شك فيه، حيث أنه مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

الجهة الثانية:

أن الاستصحاب إن تم فإنما يتم فيما إذا كانت الحالة السابقة هو التخيير و لا يتم فيما إذا كان المجتهد الأول أعنى من يريد العدول عنه اعلم ممن يريد العدول إليه إلا أنه ترقى متدرجا حتى بلغ مرتبة المجتهد الأوّل و ساوى معه فى الفضيلة لأنا إذا شككنا حينئذ فى تعين البقاء على تقليد الأوّل و جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى لم يمكننا استصحاب التخيير بوجه إذ ليست له حالة سابقة لتستصحب. بل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۲

....

الحالة السابقة هو التعيين لما فرضناه من أنه اعلم من المعدول إليه إذا الاستدلال بالاستصحاب أخص من المدعى.

الجهة الثالثة:

أن الاستصحاب غير تام فى نفسه لانه من الاستصحابات الجارية فى الاحكام و قد بيّنا غير مرة أن الاحكام الكلية ليست موردا للاستصحاب لابتلائه بالمعارض دائما على ما قررناه فى محله.

الجهة الرابعة:

أنا لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على جريان الاستصحاب فى الاحكام أيضا لم يكن مجال لاستصحاب التخيير فى المقام لانه مبتلى بالمعارض و هو استصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها و توضيحه:

أن الحجية التخييرية لا معنى محصل لها حيث أن الحجة بمعنى الطريقية و الوسطية فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا إذا ما معنى كون الحجة تخييرية؟! فإن أريد بها أن الجامع بين ما أدى من الأمارات إلى حرمة شىء و ما أدى إلى وجوبه قد جعل علما تعبدا و طريقا مستكشفا عن الواقع على ما ذكرناه فى الواجبات التخييرية و قلنا إن الواجب التخييرى هو الجامع بين الفعلين و الخصوصيات الفردية أو النوعية كلها خارجة عن حيّز الطلب إلا أن المكلف له أن يطبقه على هذا و ذاك فهو و إن كان امرا معقولا فى نفسه إلا أنه فى الحجية مما لا محصل له فان اعتبار الطبيعى الجامع- بين ما دل على وجوب شىء و ما دل على حرمته- علما تعبدا و حجة كاشفة عن الواقع معناه أن الجامع بين المتنافيين قد جعل طريقا إلى الواقع، و لا معنى لجعل الجامع بين الضدين- مثلا- طريقا و كاشفا عن الواقع فلا معنى للحجية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۳

....

التخييرية اللّهم إلا أن يرجع إلى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان يتمكن من أن يجعل ما ليس بحجة حجة بأخذه فتوى أحد المتساويين لأنه حينئذ قد جعل الفتوى المأخوذ بها حجة فعلية و طريقا إلى الواقع بعد ما لم يكن كذلك و الحجية التخييرية- بهذا المعنى- صحيحة إلا أنها ليست موردا للاستصحاب لابتلائه بالمعارض.

و ذلك لان فتوى أحد المتساويين إذا اتصفت بالحجية الفعلية لأخذ المكلف بها و شككنا فى أن فتوى المجتهد الآخر هل يجوز الأخذ بها أو لا يجوز جرى هناك استصحابان متعارضان:

«أحدهما»: استصحاب جواز الأخذ بفتوى المجتهد الآخر الذى نشك فى جواز الأخذ بها بقاء لانه مسبوق بالجواز على الفرض.

و «ثانيهما»: استصحاب حجية ما اتصف بالحجية الفعلية بالأخذ به، لأن الأصل عدم سقوطه عن الحجية بالرجوع إلى المجتهد الآخر، فاستصحاب بقاء التخيير بالنسبة إلى ما لم يأخذ به قبل ذلك معارض باستصحاب بقاء الحجية الفعلية فيما أخذ به.

و أما ما عن شيخنا الأنصارى «قده» من أن استصحاب الحجية التخييرية حاكم على استصحاب بقاء الحجية فى أحدهما المعين فمما لا يمكن المساعدة عليه.

لما عرفت من أن الحجية التخييرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بان تتصف الفتوى بالحجية الفعلية بأخذها، و من الظاهر أن عدم الحجية الفعلية- بهذا المعنى- ليس من الآثار الشرعية المترتبة على بقاء الحجية التخييرية ليكون استصحابها حاكما على استصحاب بقاء الحجية التعيينية. و انما هو من الآثار العقلية التى لا يترتب على الاستصحاب بوجه.

هذا و الصحيح أن استصحاب الحجية التخييرية غير جار فى نفسه، لانه بمعنى استصحاب الحجية الشأنية اعنى الحجية على تقدير الأخذ بها و هو من الاستصحاب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۴

....

التعليقى و لا نقول به حتى إذا قلنا بجريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية فى موارد الاحكام التخييرية و مع عدم جريان الاستصحاب إذا شككنا فى حجية فتوى المجتهد الذى يريد العدول إليه لا مناص من الحكم بعدم حجيتها لان الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها هذا.

ثم إن لشيخنا المحقق «قده» كلاما فى المقام و حاصله:

أن مقتضى حجية الطرق و الأمارات- على الطريقية- كما هى الأصح أن تكون فتوى المجتهد منجزة للواقع على تقدير الإصابة و معذرة عنه على تقدير الخطاء و إذا فرضنا أن الفتويين متعارضتان لم يكن معنى لكونهما منجزتين لعدم احتمال الإصابة فى كلتيهما و انما هى تحتمل فى إحداهما. نعم لا مانع من أن تكونا معذرتين و مبرئتين للذمة معا، لان التعارض انما يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزيتهما للواقع، إذ لا واقع فيهما. و لا يمنع عن تصديقه من حيث معذريتهما بوجه و معنى ذلك أن الشارع جعلهما معذرتين تخييرا اى اقتنع عن الواقع بموافقة أحدهما مع دوران عقاب الواقع على مخالفتهما معا، و هذا المعنى من الحجية مما لا بد من الالتزام به فى المقام للإجماع و العلم بعدم خروج وظيفة المكلف عن إحدى الفتويين و عدم تساقطهما و الرجوع إلى غير فتوى المجتهد، و المفروض أن الطريق للمقلد منحصر فى اتباع فتوى المجتهد. بل يمكن استفادة ذلك من نفس دليل الحجية لما عرفت من أن التعارض لا يمنع إلا عن تصديقه من حيث المنجزية، و لا يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث معذرتيهما معا.

فعلى ما ذكرناه من أن الفتويين قد جعلهما الشارع حجتين تخييرا بالمعنى المتقدم إذا شك المكلّف بعد العمل بإحدى الفتويين فى أن

ما أخذ به هل تعين فى حقه أم إن كلا منهما باقية على ما كانت عليه من المنجزية و المعذرية كان مقتضى الاستصحاب بقائهما على تلك الصفة المجعولة و هى الحجية التخييرية بالمعنى الذى عرفت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۵

....

و من هذا يتضح أن استصحاب الحكم الذى أخذه المكلف قبل ذلك لا يوجب تعينه عليه، لوضوح انه كان ثابتا من الابتداء و لم يكن ثبوته مانعا عن ثبوت الآخر فكيف يمنع عن ثبوته بقاء؟! فاستصحاب الحجية الفعلية لقول المجتهد الأول لا ينافى استصحاب الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الآخر فان حال الحكمين بحسب البقاء حالهما بحسب الحدوث، و معه لا حاجة إلى ما أفاده الشيخ الأجل «قده» من أن استصحاب الحجية التخييرية حاكم على استصحاب الحكم المختار.

بل بناء على الطريقية ليس هناك حاكم و لا محكوم، و لا حكم شرعى، و إنما الموجود منجزية الفتويين و معذريتهما. و من الظاهر أن حجية الفتوى المأخوذ بها- بالمعنى المتقدم- غير مانعة عن حجية الأخرى بوجه و كلتاهما فى عرض واحد.

نعم لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم فيتحقق هناك حاكم و محكوم، لان الحكم بالالتزام بهذا أو بذاك أمر و وجوب القصر أو وجوب الإتمام أمر آخر، إلا أن وجوب الالتزام لو ثبت فإنما يخص التقليد و لا يأتى فى العمل بالخبرين بل لا يمكن تصديقه فى التقليد أيضا، لأنه يبتنى على أن يكون التقليد هو الالتزام و قد مر أنه العمل دون الالتزام.

أضف على ذلك أن الالتزام لا معنى محصل له إلا أن يتعلق بالحكم الفعلى لأن الالتزام مقدمة للعمل بمتعلقه فلا مناص من أن يكون متعلقه امرا صالحا للبعث نحو العمل، و لا يعقل أن يكون كلا الحكمين فعليا تعيينيا، لأنهما متعارضان إذا لا مناص من أن يكون الحكمان فعليين تخييريين تحقيقا للالتزام بهذا أو بذاك و معه لا يكون استصحاب الحكم المختار موجبا للتعين و انما يقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولا .. انتهى ما أردنا نقله ملخصا موضحا.

و يرد عليه: أنا بينا فيما سبق و سنبين قريبا أيضا أن الحجية التخييرية لا معنى محصل لها سوى إيكال أمر الحجية إلى اختيار المكلف بحيث يتمكن من أن يجعل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۶

....

ما ليس بحجة حجة باختياره و أخذه و مرجعه إلى حجية كل من الفتويين مشروطة بالأخذ بها. و معنى الحجية بناء على ما هو الصحيح من الطريقية هو الكاشفية و الوسطية فى الإثبات أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا و نتيجة ذلك أن المجعول شرعا انما هو إحراز الواقع تعبدا لا المنجزية و المعذرية لأنهما من الأحكام العقلية المترتبة على الحجية بالمعنى الذى ذكرناه لا ان الحجية هى المنجزية و المعذرية.

و يترتب على هذا أن المكلف إذا أخذ بإحدى الفتويين كانت الفتوى المأخوذة حجة فعلية عليه، و لازمها ان يكون الحكم الذى أدت اليه الفتوى المأخوذة متنجزا عليه، و مع صيرورة الفتوى الأولى حجة فعلية لا تبقى الفتوى الثانية على الحجية التخييرية بوجه، كما ان الحكم الفرعى قد تنجز على المكلف بأخذه الفتوى المؤدية إليه و هو حكم تعيينى منجز عليه و لا معنى معه لبقاء الفتوى الثانية على الحجية التخييرية فبهذا يتضح أن الفتوى الثانية- بعد ما اتصفت الفتوى الأولى بالحجية الفعلية من جهة أخذ المكلف بها- لا يعقل اتصافها بالحجية التخييرية حدوثا كما لا يعقل بقائها عليها سواء أ كان المستصحب حجية الفتوى المأخوذ بها سابقا أو كان هو الحكم الفرعى الذى أدت اليه الفتوى المأخوذ بها. بل ذلك فى الحكم الفرعى أوضح لأنه حكم تعيينى منجز على المكلف بأخذه الفتوى

المؤدية إليه فإن التخيير انما هو فى الحجية و المسألة الأصولية دون الحكم الفرعى لتعينه بالأخذ بما أدت إليه إذا كان استصحاب الحجية الفعلية أو الحكم الفرعى المتنجز معارضا لاستصحاب الحجية التخييرية الثابتة على الفتوى الثانية كما ذكرناه.

و بهذا يظهر ان هناك حكما فعليا شرعيا و هو الحكم الفرعى الذى أدت اليه الفتوى المأخوذ بها و تعبدنا به الشارع بمقتضى حجيتها فان حال المقام حال بقية الأحكام الثابتة بالحجج و الأمارات الشرعية.

ثم إن الموافقة الالتزامية و ان لم تقم دليل على وجوبها إلا أن لتعارض الحجتين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۷

....

خصوصية مستتبعة للالتزام بناء على القول بالتخيير، و ذلك لما قدمناه من أن الحجية التخييرية لا معنى لها سوى إيكال أمر الحجية إلى المكلف بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجة حجة و ذكرنا أن معنى ذلك أن الحجية الفعلية متوقفة على أخذ المكلف و اختياره، و لا معنى للأخذ و الاختيار سوى الالتزام بتطبيق العمل على طبق احدى الفتويين أو غيرهما من الأمارات المتعارضة فوجه الحاجة الى الالتزام فى تلك الموارد أن موضوع الحجية التخييرية لا يتحقق من دونه و ليس ذلك مستندا إلى أن التقليد هو الالتزام أو إلى القول بوجوب الموافقة الالتزامية فى الاحكام ثم إن كون الحجية منوطة بالاختيار انما يخص القول بالتخيير عند تعارض الحجتين لوضوح أن حجية الحجة إذا لم تكن معارضة غير منوطة بالاختيار بل يتوقف فعليتها على العلم بها فحسب و بما سردناه يظهر أن متعلق الالتزام إنما هو الاستناد إلى الفتوى المأخوذ بها فى مقام الامتثال و لا يلزم أن يكون متعلقه حكما تخييريا كما افاده «قده» حتى بناء على وجوب الموافقة الالتزامية أو تفسير التقليد بالالتزام.

و ذلك أما بناء على وجوب الموافقة الالتزامية فلانّ متعلق الالتزام انما هو الحكم الواقعى فإن كان معلوما تفصيليا للمكلف فهو و أمّا إذا كان معلوما إجماليا له فلا مناص من أن يلتزم بالحكم الواقعى على إجماله و ترديده.

و أمّا بناء على أن التقليد هو الالتزام فمن الظاهر أن الالتزام إنما يتعلق بالعمل على طبق الفتوى المأخوذ بها و الاستناد إليها فى مقام الامتثال و المتلخص أن الالتزام لا يلزم أن يتعلق بالحكم الفعلى أو التخييرى ليدعى أن استصحاب الحكم المختار لا يكون موجبا للتعين و أن مقتضى الاستصحاب بقاء كل من الحكمين على ما كان عليه أولا.

فعلى ما بيناه يكون استصحاب الحكم الذى افتى به المجتهد الأول و كذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۸

....

استصحاب الحجية التعينية لفتواه معارضا باستصحاب الحجية التخييرية لفتوى المجتهد الآخر.

تتميم

قد أسلفنا أن المعنى المتحصل للتخيير عند تعارض الطرق و الأمارات- على القول به- هو تفويض أمر الحجية إلى المكلف و جعلها تابعة لاختياره بحيث يتمكن من جعل ما ليس بحجة حجة بالالتزام بالعمل على طبقه فهو تخيير فى المسألة الأصولية أعنى الحجية كما تقدم و غير راجع الى التخيير الواقعى أو الظاهرى فى الاحكام.

أمّا أنه ليس من التخيير الواقعى فى المسألة الفرعية بأن يكون المكلف مخيرا واقعا بين الإتيان بفعل و تركه أو الإتيان بفعل آخر نظير التخيير فى الأماكن الأربعة بين القصر و التمام فلان مفروض الكلام أن الفتويين متعارضتان و قد ذكرنا فى محله أن معنى التعارض

تنافى مدلولى الدليلين بحسب الجعل لعدم إمكان جعلهما معا فيكون كل منهما مكذبا للآخر إذا لا يحتمل مطابقة كلتيهما للواقع لاستلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضين بل إحداهما غير مطابقة للواقع قطعا و ثانيتهما يحتمل ان تكون مطابقة للواقع كما يحتمل ان تكون موافقة له و هذا بخلاف التخيير الواقعى فى المثال فان كلا من الفعلين واجب تخييرى واقعا.

و أمّا عدم كونه من التخيير الظاهرى فللعلم بأن المكلف مأمور بالعمل بفتوى هذا المجتهد معينا أو فتوى المجتهد الآخر و لا نحتمل أن يكون مخيرا واقعا بين العمل بهذا أو بذاك، و مع انتفاء الشك الذى هو الموضوع للأحكام الظاهرية لا مجال للتخيير الظاهرى بوجه.

و كيف كان فالتخيير فى المقام من التخيير فى الحجية بالمعنى المتقدم.

و المتعارضان حجتان شأنيتان فإذا اختار المكلف إحداهما فصارت فعلية و شككنا فى أن الفتوى الثانية هل سقطت عن الحجية الشأنية ليزول بذلك التخيير أو انها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۲۹

....

باقية بحالها فلنا أن نستصحب بقائها على الحجية التخييرية إلا انها معارضة باستصحاب الحجية الفعلية للفتوى المأخوذ بها. بل باستصحاب الحكم الفرعى الذى أدت إليه الفتوى المذكورة فالاستصحابان متعارضان كما بيناه على انه قد تقدم أن استصحاب الحجية الشأنية من الاستصحاب التعليقى و لا نقول به.

أدلة القول بعدم جواز العدول.

اشارة

و استدل للقول بعدم جواز العدول أيضا بوجوه:

«الأوّل»: الاستصحاب

و تقريبه: أن الفتوى المأخوذ بها قد صارت حجة فعلية فى حق المقلد بأخذها، أو أن الحكم الذى أدت إليه الفتوى المأخوذ بها قد تعين عليه، و حيث لا ندرى أن الأخذ أو الالتزام علة محدثة و مبقية أو انه محدثة فحسب فنشك فى بقاء الفتوى المأخوذ بها على حجيتها الفعلية و سقوطها عنها برجوع المقلد إلى فتوى المجتهد الآخر أو نشك فى بقاء الحكم الفرعى على تعينه فنستصحب حجيتها الفعلية أو بقاء الحكم على تعينه، و مقتضى هذا عدم جواز العدول و قد ظهر مما بيناه آنفا عدم تمامية هذا الاستصحاب لانه من الاستصحابات الجارية فى الشبهات الحكمية و قد بنينا على عدم جريانها فلاحظ، و نزيده أن استصحاب الحكم الفرعى مضافا إلى ما يرد عليه من المناقشة المتقدمة غير جار فى نفسه، لانه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المكلف حينما يشك فى البقاء متيقنا من المستصحب بحسب الحدوث و هذا غير متحقق فى المقام لان المكلف بعد ما عدل عن فتوى المجتهد الأول لا علم له بحجية فتواه فى حقه لان اليقين بالحجية انما هو ما دام باقيا على تقليده.

«الثانى»: أن جواز العدول يستلزم العلم بالمخالفة القطعية

–

فى بعض المواضع– و ذلك كما إذا أفتى أحد المجتهدين بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۰

....

مريد للرجوع ليومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه، و قلد المكلف أحدهما فقصر فى صلواته ثم عدل الى فتوى ثانيهما فأتم فيها لانه يستلزم العلم ببطلان صلواته المقصورة أو صلواته غير المقصورة لعدم مطابقتها للواقع.

بل لو وقع ذلك فى الصلاتين المترتبتين كما فى الظهرين- مثلا- على ما مثل به بعضهم لعلمنا ببطلان الثانية علما تفصيليا إمّا لبطلان الصلاة الأولى فالثانية أيضا باطلة و امّا لبطلان الثانية فى نفسها.

و الجواب عن ذلك أن هذه المناقشة لا يختص المقام بل تأتى بعينها فى موارد العدول الواجب أيضا كما إذا فرضنا- فى المثال- أن المجتهد الثانى، أعلم من الأوّل أو أن الأول مات أو جن أو أنه عدل عن فتواه بعد ما عمل المكلف على طبقها فان العدول فى تلك الموارد واجب و لا اشكال فيه.

و الذى ينبغى أن يقال فى حل الشبهة فى مطلق العدول أن المكلف إذا عدل الى الفتوى المتأخرة فمقتضى القاعدة الأولية أن يعيد اعماله التى اتى بها على طبق الفتوى المتقدمة لأن بالفتوى الثانية يستكشف عدم كونها مطابقة للواقع من الابتداء.

نعم لو قام هناك دليل دل على صحة ما اتى به على طبق الحجة السابقة أى دل على اجزائها عن الواقع- كما ذهب إليه بعضهم- لم تجب عليه الإعادة لصحتها و صحة الأعمال اللاحقة المترتبة على صحتها و هذا من غير فرق بين أن يكون العدول سببا للعلم بالمخالفة التفصيلية أو الإجمالية و بين أن لا يكون.

و أما لو لم يقم دليل على صحة الأعمال السابقة و إجزائها عن الواقع فلا مناص من الإعادة حتى لا يحصل العلم بالمخالفة من غير معذر، و الاجزاء و ان لم يقم دليل عليه على نحو الكلية إلا أن حديث لا تعاد- على ما قدمناه فى أوائل الكتاب- يقتضى عدم وجوب الإعادة فيما إذا كان الخلل الواقع فى الصلاة فى غير الخمسة المستثناة فى الحديث لانه على ما حققناه هناك لا يختص الناسى كما ذهب إليه شيخنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۱

....

الأستاذ «قده» بل يعم الجاهل القاصر أيضا و من أظهر موارده المقام هذا كله فى وجوب الإعادة و عدمه.

و أما القضاء فحيث أنه بأمر جديد و موضوعه الفوت فلا مناص فى وجوبه من إحراز الفوت وجدانا أو تعبدا فإذا فرضنا أن المجتهد المعدول إليه قد استند فيما افتى به على خلاف فتوى المجتهد المعدول عنه إلى دليل حجة فى مدلوله المطابقى و الالتزامى فلا محالة يثبت به لوازمه و يحرز به الفوت و يجب على المكلف القضاء.

و أمّا لو شككنا فى ذلك فمقتضى البراءة عدم وجوب القضاء فان استصحاب عدم الإتيان بالواجب فى وقته لا يثبت به الفوت. و قد اتضح بما سردناه أن هذا الدليل انما يقتضى وجوب الإعادة أو هى مع القضاء إذا لم يقم دليل على عدمه و لا دلالة له على عدم جواز العدول.

«الثالث»: أن العدول يستلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو

و لا يمكن المساعدة على شىء منهما:

«أحدهما»: التبعيض فى المسألة الكلية.

و «ثانيهما»: نقض آثار الوقائع السابقة.

و توضيحه: أن أحد المجتهدين إذا أفتى بوجوب القصر على من سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع فى يومه و أفتى الآخر بوجوب التمام فيه فإذا قلد المكلف أحدهما فقصر فى صلاته ثم عدل إلى الآخر و أتم فيها فلا يخلو إما أن نلتزم بصحة كلتا صلاتية فمعنى ذلك أنه قلّد أحد المجتهدين فى واقعة من تلك المسألة و قلّد الآخر فى الوقائع المستقبلة منها و هو معنى التبعيض فى المسألة الكلية و لا دليل على صحة التقليد فى مثله.

و إمّا أن نلتزم ببطلان صلاته التى اتى بها أولا لأنه قد عدل إلى المجتهد الآخر فى كلى المسألة و معنى ذلك الالتزام بانتقاض آثار الاعمال الصادرة على طبق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۲

....

الفتوى السابقة و معه يجب على المكلف إعادة الصلوات التى صلاها قصرا لعدم مطابقتها للحجة الفعلية.

و فيه: أن مورد التقليد و الفتوى انما هو المسألة الكلية دون كل جزئى من جزئياتها فلا يلزم من العدول التبعيض فى المسألة الكلية، و انما يلزم منه نقض أثار الوقائع المتقدمة و هو أمر لا مناص من الالتزام به لمخالفتها لما هو الحجة الفعلية على المكلف اللهمّ إلا أن يقوم دليل على إجزائها، و هذا لا يقتضى عدم جواز العدول و ليس فى الالتزام به أى محذور كما هو الحال فى موارد العدول الواجب على ما بيناه فى الوجه السابق فلاحظ.

«الرابع»: ما عن المحقق القمى «قده» من دعوى الإجماع على عدم الجواز

و يدفعه: أن الإجماع لو كان محصلا لم يكن قابلا للاستدلال به فضلا عما إذا كان من الإجماعات المنقولة التى لا نلتزم باعتبارها، و ذلك للقطع و لا أقل من احتمال أن المجمعين استندوا فى ذلك إلى أحد الوجوه المستدل بها فى المسألة و معه لا يكون الإجماع تعبديا يستكشف به قول المعصوم- ع.

على أن المسألة من المسائل المستحدثة التى لا- سبيل فيها إلى استكشاف الاتفاق بل يمكن الجزم بعدم حصوله لذهاب جمع من المحققين إلى الجواز.

«الخامس»: قاعدة الاشتغال

و ذلك لان الأمر فى المقام يدور بين التعيين و التخيير فى الحجية و العقل قد استقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه و ذلك للقطع بأن الفتوى المأخوذ بها حجة معتبرة فى حق المكلف و إنما التردد فى أنها حجة تعيينية أو تخييرية و ذلك للشك فى جواز العدول إلى فتوى المجتهد الآخر.

إذا حجية فتوى المجتهد الأول مقطوع بها فيؤخذ بها و فتوى المجتهد الآخر مشكوكة الحجية و الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها. و السّر فى ذلك أن الواقع منجز على المكلفين من جهة العلم الإجمالى بالأحكام و معه يستقل العقل بلزوم امتثالها و إتيانها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۳

....

أو إتيان ما جعله الشارع مبرئا للذمة تعبدا حتى يحصل به الأمن من العقاب، فلو اقتصر المكلف حينئذ على ما لم يقطع بحجيته لم يكن

مأمونا من العقاب لعدم علمه بامتثال الحكم الواقعى أو الإتيان بما هو مسقط له و مبرئ لذمته.

و «دعوى»: أن استصحاب التخيير يثبت أن العمل على طبق الفتوى الثانية أيضا مؤمن و مبرئ للذمة فتكون معلوم الحجية كالفتوى السابقة كما عن شيخنا الأنصارى و غيره.

«مندفعة»: بالمنع عن استصحاب الحجية التخييرية للوجوه المتقدمة و لا نعيد هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن حجية الحجج و الأمارات انما هى من باب الطريقية.

و أمّا بناء على حجيتها من باب السببية و الموضوعية فالأمر أيضا كما ذكرناه لأن الفتويين المتعارضتين تدخلان فى باب التزاحم حينئذ و بما أن الفتوى المأخوذ بها محتملة الأهمية تتقدم على الفتوى الثانية و يتعين الأخذ بها لأن الأهمية و احتمالها من المرجحات فى باب التزاحم.

و بعبارة أخرى المكلف فى الحكمين المتزاحمين لما لم يتمكن من امتثالهما معا لم يمكن التحفظ على إطلاق خطابيهما الا انه لا موجب لسقوطهما على نحو الإطلاق لأنه متمكن من أحدهما إذا لا مناص من تقييد إطلاق كل منهما بعدم الإتيان بالآخر و نتيجته التخيير بينهما فى مقام الامتثال، و إذا فرضنا أن أحدهما أهم أو محتمل الأهمية لزم التحفظ على إطلاق الخطاب فيه و تقييد الإطلاق فى الآخر المهم بصورة عدم الإتيان بالأهم أو محتمل الأهمية. و هذا الوجه متين و عليه لا مسوغ للعدول فى مفروض الكلام بناء على التخيير فى الدليلين المتعارضين. اللهم إلا أن يكون المجتهد الثانى اعلم لأن المكلف ان علم بالمخالفة بينهما وجب عليه العدول و ان لم يعلم بها جاز له البقاء على تقليد الأول كما جاز له العدول الى المجتهد الأعلم كما مرّ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۴

(مسألة ۱۲) يجب تقليد الأعلم مع الإمكان (۱) على الأحوط.

و أمّا بناء على ما هو الصحيح من التساقط عند التعارض فالفتويان تتساقطان و يجب على المكلف الاحتياط إن أمكن و إلا تخير بين العمل بهذا أو بذاك لتنزل العقل إلى الامتثال الاحتمالى عند العجز عن الامتثال الجزمى كما تقدم و هذا تخيير فى مقام الامتثال و ليس من التخيير فى المسألة الأصولية لمكان حجية إحداهما شرعا.

وجوب تقليد الأعلم

اشارة

(۱) هذا هو المعروف بين أصحابنا «قدهم» و عن ظاهر السيد فى ذريعته انه من المسلمات عند الشيعة. بل عن المحقق الثانى دعوى الإجماع عليه، و نسب إلى جمع ممن تأخر عن الشهيد الثانى «قده» عدم الوجوب و جواز الرجوع إلى غير الأعلم، و تفصيل الكلام فى ذلك يقع فى موردين:

«أحدهما»: فيما يستقل به عقل العامى فى نفسه- اى من غير تقليد فى المسألة- و أن وظيفته هل هى الرجوع الى تقليد الأعلم أو التخيير بينه و بين تقليد غير الأعلم؟

و «ثانيهما»: فيما تقتضيه وظيفة المجتهد حسب ما يستظهره من الأدلة الاجتهادية و أنه هل يمكنه الإفتاء بجواز الرجوع إلى غير الأعلم أو ليس له سوى الحكم بوجوب تقليد الأعلم؟

أمّا المورد الأول: فلا ينبغى التوقف فى أن العامى يستقل عقله بلزوم الرجوع الى الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى، و ذلك لدوران الأمر بين أن تكون فتوى كل من الأعلم و غيره حجة تخييرية و بين أن تكون فتوى الأعلم حجة تعيينية للعلم بجواز تقليد الأعلم على كل حال سواء استند فى أصل مشروعيته الى الارتكاز و بناء العقلاء أم استند إلى دليل الانسداد، ففتوى الأعلم

اما أنها فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۵

....

عرض فتوى غير الأعلم فالمكلف يتخير فى الرجوع الى هذا و ذاك أو أنها متقدمة على غيرها و حيث أن فتواه متيقنة الحجية و فتوى غير الأعلم مشكوكة الاعتبار فيستقل عقل العامى بوجوب تقليد الأعلم و عدم جواز الرجوع الى غيره للشك فى حجية فتواه و هو يساوق القطع بعدمها.

فان غير ما علم حجيته يقترن دائما باحتمال العقاب، و العقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب إذا النتيجة وجوب تقليد الأعلم حسب ما يدركه عقل العامى و اجتهاده، و قد قدمنا أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية.

و أمّا المورد الثانى فتفصيل الكلام فيه أن للمسألة صورا ثلاثا:

«الأولى»: ما إذا علمت موافقة الأعلم و غير الأعلم فى الفتوى بجميع خصوصياتها «الثانية»: ما إذا علمت مخالفتهما فى الفتوى كما إذا أفتى الأعلم بوجوب شىء و أفتى غير الأعلم بحرمته أو بإباحته.

«الثالثة»: ما إذا شككنا فى ذلك و لم يعلم موافقتهما أو مخالفتهما.

«أما الصورة الأولى»: أعنى صورة العلم بالموافقة فهى و إن كانت من الندرة بمكان إلا أنها لو اتفقت فى مورد لم يجب فيها تقليد الأعلم بوجه، و ذلك لان الحجية على ما تقدم من أدلتها إنما ثبتت لطبيعى فتوى العالم أو الفقيه- على نحو صرف الوجود- و العامى إذا عمل بفتياهما فقد عمل على طبق فتوى الفقيه، و هذا يكفى فى الامتثال، إذ لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد له و تمييزه فان حال المقام حال ما إذا قام خبران على وجوب شىء فان المجتهد إذا أفتى بالوجوب مستندا إلى الجامع بين الخبرين فقد استند إلى الحجة و عمل على طبقها من دون أن يجب عليه تعيين ما عمل به و انه أيهما.

و «أما الصورة الثانية»: أعنى ما إذا علمت المخالفة بينهما و لو على سبيل الإجمال، كما إذا علم بمخالفتهما فى المسائل التى هى محل الابتلاء، و كان فتوى غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۶

....

الأعلم على خلاف الاحتياط، أو كان كل منهما موافقا للاحتياط من جهة و مخالفا له من جهة فقد قدمنا أن المعروف بين أصحابنا وجوب تقليد الأعلم، و عن شيخنا الأنصارى «قده» أنه لم ينقل فيه خلاف عن معروف. بل ادعى بعضهم عليه الإجماع. و ذهب جماعة و منهم صاحب الفصول إلى جواز الرجوع إلى غير الأعلم

أدلة عدم وجوب تقليد الأعلم

و استدل عليه بوجوه: عمدتها التمسك بإطلاق الأدلة الواردة فى جواز الرجوع إلى الفقيه و حجية رأيه و فتواه فان قوله عز من قائل: فلو لا- نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين .. و الاخبار الآمرة بالرجوع إلى يونس بن عبد الرحمن، أو زكريا بن آدم و أمثالهما. و كذا سائر الأدلة الدالة على جواز تقليد الفقيه لم يتقيد بما إذا كان العالم أو الفقيه اعلم من غيره. بل مقتضى إطلاقها جواز الرجوع إلى كل من الأعلم و غيره إذا صدق عليه عنوان العالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة فى الروايات علمت مخالفتهما أو موافقتهما فى الفتوى أم لم تعلم هذا.

بل ربما يقال إن الغالب بين أصحابهم- ع- الذين ارجعوا الناس إلى السؤال عنهم فى الاخبار المتقدمة هو المخالفة فى الفتوى لندرة التوافق بين جمع كثير، و مع غلبة الخلاف لم يقيدوا- ع- الرجوع إليهم بما إذا لم تكن فتوى من ارجع إليه مخالفة لفتوى غيره من الفقهاء مع العلم العادى باختلافهم أيضا فى الفضيلة، لعدم احتمال تساوى الجميع فى العلمية و الفقاهة و هذه قرينة قطعية على أن الأدلة المتقدمة مطلقة، و أن فتوى غير الأعلم كفتوى الأعلم فى الحجية و الاعتبار و إن كانت بينهما مخالفة.

و فيه: أن الغلبة المذكورة لا تمكن أن تكون قرينة على المدعى، و الوجه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۷

....

فيه: أن المخالفة فى الفتوى و إن كانت كثيرة. بل هى الغالب كما ذكر و كذلك اختلافهم فى الفضيلة و العلم. إلا أن العلم بالمخالفة أمر قد يكون و قد لا يكون و لم يفرض فى شىء من الاخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواة المعينين علم السائل بالخلاف و كلامنا فى الصورة الثانية إنما هو فى فرض العلم بالمخالفة بين الأعلم و غيره، فالاخبار المذكورة- لو دلت- فإنما تدل على المدعى بالإطلاق لا أنها واردة فى مورد العلم بالمخالفة لتكون كالنّص فى الدلالة على حجية فتوى غير الأعلم فى محل الكلام فليس فى البين إلا الإطلاق.

و يرد على التمسك بالإطلاق انا ذكرنا غير مرة فى البحث عن حجية الخبر، و التعادل و الترجيح و غيرهما أن إطلاق أدلة الحجية لا يشمل المتعارضين و لا مجال فيهما للتمسك بالإطلاق بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية كما إذا ورد خبران دل أحدهما على وجوب شىء و الآخر على حرمته أو قامت بينة على طهارة شىء و الأخرى على نجاسته، فإنه لا يشمل أدلة اعتبار الخبر أو البينة أو غيرهما من الحجج و الأمارات شيئا منهما. و «سره» أن شمولها لكلا المتعارضين يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين و شمولها لأحدهما المعين دون الآخر بلا مرجح، و لأحدهما المخير أعنى أحدهما لا بعينه لا دليل عليه، لأن مفاد أدلة الاعتبار انما هو الحجية التعيينية لا حجية هذا أو ذاك. إذا مقتضى القاعدة هو التساقط فى كل دليلين متعارضين، اللهم إلا أن يقوم دليل على ترجيح أحدهما أو على التخيير كالاخبار العلاجية و هو مختص بالخبرين المتعارضين، و لا دليل عليه فى سائر الدليلين المتعارضين و المقام من هذا القبيل فاطلاقات أدلة التقليد غير شاملة لفتوى الأعلم و غيره مع المعارضة. بل لا بد من الحكم بتساقطهما كما فى غير المقام هذا.

و قد يقال- كما تعرضنا له فى محله- أن القاعدة يقتضى التخيير بين المتعارضين و ذلك لان الأمر يدور بين رفع اليد عن أصل الدليلين و بين رفع اليد عن اطلاقيهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۸

....

مع التحفظ على أصلهما و متى دار الأمر بينهما يتعين الثانى لا محالة لأنه لا موجب لرفع اليد عن الدليلين بالكلية.

فإذا ورد خبر ان دل أحدهما على وجوب القصر فى مورد- مثلا- و دل الآخر على وجوب التمام فيه لم يمكننا العمل بهما معا للعلم الخارجى بعدم وجوب صلاة واحدة فى يوم واحد مرتين فيدور الأمر- لا محالة- بين رفع اليد عن أصل الدليلين و الحكم بتساقطهما و بين التحفظ على أصلبهما و رفع اليد عن اطلاقيهما المقتضى للتعيين و قد مر أن الثانى هو المتعين حينئذ فإن الأول بلا موجب. و نتيجة الأخذ بالوجوب فى كليهما و رفع اليد عن إطلاقه هو الحكم بوجوب كل منهما مخيرا.

بل الأمر كذلك حتى فى الدليل الواحد بالإضافة إلى أفراد موضوعه كما إذا ورد أكرم العلماء، و علمنا خارجا أن زيدا و صديقه-

مثلا- لا يشـملهما حكم واحد أبدا فدار الأمر بين الحكم بعدم وجوب إكرامهما للتساقط و بين التحفظ على الوجوب فى كليهما و رفع اليد عن إطلاقهما فى التعيين. فإنه يتعين حينئذ الأخير و هو يقتضى الحكم بوجوب كل منهما تخييرا.

و معه لاـ مقتضـى فى المقـام لرفع اليـد عن حجيـة فتوى الأـعلم و غيره أعنى الحكم بتساقطهما. بل لا بـد من الأخـذ بالحجيـة فى كلتا الفتويين و رفع اليد عن إطلاقهما المقتضى للتعيين و هذا ينتج حجية كل منهما على وجه التخيير.

و يردّه: أن موارد التعـارض بين الـدليلين التى منهـا المقـام لا يمكن قياسـها بما إذا كان لكل من الـدليلين نصا و ظاهرا و أمكن الجمع بينهما بجمل الظاهر من كل منهما على نص الآخر. فان القياس مع الفارق، إذ فى تلك الموارد لا مقتضى لرفع اليد عن كلا الوجوبين. بل يؤخذ بنص كل من الدليلين فى الوجوب و يطرح ظاهرهما فى التعيين و تكون النتيجة هو الوجوب التخييرى كما مرّ.

و أما فى أمثال المقام التى ليس للدليلين فيها نص و ظاهر. بل دلالتهما بالظهور و الإطلاق فلا مناص من الحكم بتساقطهما فان الحجية فى المتعارضين إذا كانت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۳۹

....

بالإطلاق أعنى إطلاق أدلـة الحجية لشـمولها لهذا و ذاك و هذه الفتيا و تلك فحيث أن لكل منهما إطلاقا من جهة أخرى أيضا و هى حجيـة كل منهما أخـذ بالآخر أم لم يؤخذ به و لا يمكن الأخذ بإطلاقهما من كلتا الجهتين لاسـتلزامه الجمع بين الضدين أو النقيضـين كان رفع المعارضة بينهما منحصرا برفع اليد عن إطلاق أحدهما أو كليهما و هذا يتصور بوجوه:

«أحدها»: أن يرفع اليد عن إطلاق الأدلة الدالة على الحجية فى أحدهما دون الآخر بان نلتزم بحجية أحد المتعارضين دون الآخر رأسا.

و «ثانيهـا»: أن يتحفـظ بإطلاق الأدلـة الدالـة على الحجيـة فى كلا المتعارضـين فيلتزم بحجيـة فتوى غير الأعلم مطلقا سواء أخـذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها.

و بحجية فتوى الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم بأن تكون حجية إحداهما مطلقة و حجية الأخرى مقيدة.

«ثالثها»: عكس الصورة الثانيـة بأن تكون حجيـة فتوى الأعلم مطلقـة أخـذ بفتوى غير الأعلم أم لم يؤخـذ بها. و حجية فتوى غير الأعلم مقيدة بما إذا لم يؤخذ بفتوى الأعلم.

«رابعها»: أن يتحفظ على إطلاق الأدلة فى كليهما فيلتزم بحجية كل منهما مقيدة بما إذا لم يؤخذ بالآخر.

و حيث أن شـيئا من ذلك لا مرجـح له فلا يمكننا التمسك بالإطلاق فى شـىء من المتعارضـين لا فى أصل الحجية و لا فى إطلاقها و تقييدها و هو معنى التساقط كما قدمناه.

«الوجه الثـانى»: أن وجوب تقليـد الأـعلم عسـر على المكلفين و ذلـك للحرج فى تشـخيص مفهوم الأعلم، و فى تمييز مصاديقه، و فى وجوب تعلم آرائه و فتـاويه و هـذا لانه لو وجب تقليـد الأعلم وجب على كل مكلف أن يتعلم فتاواه و يحصل آرائه من مظانها و هـذا فيه حرج على أهل البلاد فضلا عن سكنة القرى و البوادى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۰

....

فالاقتصار على تقليد الأعلم فيه حرج عظيم و هو مرفوع فى الشريعة المقدسة.

و الجواب عنه: أن شـيئا من تلـك المراحـل لا يسـتلزم الحرج: أما تشـخيص مفهوم الأعلم فلما يأتى من أن المراد به هو من كان أقوى اسـتنباطا للأحكام و أمتن اسـتنتاجا لها من أدلتها و هـذا يتوقف على معرفته بالقواعد و الكبريات و على حسن سـليقته فى تطبيقها على

صغریاتها، و لا یکفی أحدهما ما لم ینضم إلیه الآخر، فالأعلم فی الأحکام الشرعیة کالاعلم فی بقیة الصنائع و العلوم کالهندسة و الطب و غیرهما فکما أنه لا حرج فی تشخیص مفهوم الأعلم فی تلک الموارد فإن الأعلم فیها هو من علم بقواعدها و کبریاتها و کان له حسن سلیقة فی تطبیقها علی مواردها و صغریاتها و لا یکفی فیه مجرد القوة علی الکبریات أو الإحاطة بالفروع بل یتوقف علی أن یکون الطبیب- مثلا- مع ماله من الإحاطة بجمیع أقسام المرض و ادویتها و طرق معالجتها متمکنا من تطبیق تلک القواعد علی مواردها. فکذلک الحال فی علم الفقه کما بیناه إذا لا حرج فی تشخیص مفهوم الأعلم بوجه.

و أمّا تمییز مصادیقه و أفراده فهو أیضا مما لا حرج فیه و ذلک فإن الأعلمیة نظیر غیرها من الأمور تثبت بالعلم الوجدانی، و بالشیاع المفید له. و بالبینة و هذا لا یمسه أیّ حرج.

و أما تعلم فتاواه فلانه یتیسر بأخذ رسالته، و نشرها من السهولة بمکان و بالأخص فی زماننا هذا و ما یقاربه و هذا لا نری فیه حرجا بوجه.

علی أنا لا نلتزم بوجوب الرجوع إلی الأعلم مطلقا بل فی صورة العلم بالمخالفة بینه و بین غیر الأعلم فی الفتوی التی هی محل الکلام و العلم بالمخالفة انما یتحقق فیما إذا علم فتوی کلیهما، و هذا کما تری لیست فیه شائبة أیّ حرج.

«الوجه الثالث»: سیرة المتشرعة، حیث جرت علی رجوعهم فیما یبتلون به من المسائل إلی ایّ شخص عالم بحکمها من غیر أن یفحصوا عن الأعلم بتلک

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۴۱

....

المسألة فلو کان تقلید الأعلم واجبا عندهم لزم علیهم الفحص عن وجوده.

و فیه: أنه إن أرید بذلک صورة عدم العلم بالمخالفة بین فتوی الأعلم و فتوی غیر الأعلم فلا یبعد دعوی قیام السیرة فیها علی عدم الفحص عن الأعلم.

و أما لو أرید بذلک صورة العلم بالمخالفة بینهما کما هی محل الکلام فلا مجال فیها لدعوی السیرة بوجه. بل هی دعوی ظاهرة الفساد فإن الأمر بالعکس و السیرة جاریة علی الرجوع إلی الأعلم عند العلم بالمخالفة کما هو المشاهد فی غیر الاحکام- مثلا- إذا عیّن الطبیب دواء و خالفه فی ذاک من هو اعلم منه لم یعتمدوا علی معالجته هذه بوجه و انما یتبعون رأی الأعلم فلاحظ.

«الوجه الرابع»: أن الأئمة- ع- قد أرجعوا جماعة من العوام إلی أشخاص معینین من أصحابهم کیونس بن عبد الرحمن، و محمد بن مسلم و غیرهما مع انهم- ع- موجودون بین الناس، فإذا کانت فتاوی هؤلاء حجة معتبرة مع وجود نفس الامام- ع- کانت فتاواهم حجة عند وجود الأعلم بطریق أولی، فإن الأعلم لا یزید عن نفس الإمام- ع.

و الجواب عنه: أن الاستدلال بذلک إنما یتم فیما إذا قلنا بوجوب تقلید الأعلم مطلقا، و أما لو خصصنا وجوبه بصورة العلم بالمخالفة بین الأعلم و غیره کما هو الصحیح علی ما یأتی بیانه فلا وقع لهذا الاستدلال بوجه، إذ الإمام- ع- إنما ارجع إلیهم السائل لعدم العلم بمخالفتهم معه- ع- فیما یفتون به، و لا یحتمل أن یرجعه إلیهم مع العلم بمخالفتهم مع الامام- ع- فالاستدلال بالأولویة ساقط هذا تمام الکلام فی الوجوه المستدل بها علی حجیة فتوی غیر الأعلم و قد عرفت ضعفها، و لا بد بعد ذلک من التکلم فیما استدل به علی وجوب تقلید الأعلم فإن تم فهو و إلا فلا مناص من المراجعة إلی ما یقتضیه الأصل العملی فی المسألة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۴۲

....

أدلة وجوب تقلید الأعلم

اشارة

و قد استدل على وجوب تقليد الأعلم بوجوه:

«الأول»: أن مشروعية التقليد فى الأحكام الشرعية انما أثبتناها بالكتاب و السنة أو بدليل الانسداد أو السيرة

كما مرّ و قد أشرنا أن المطلقات الواردة فى الكتاب و الاخبار غير شاملة للمتعارضين فإذا سقطت فتوى غير الأعلم عن الحجية بالمعارضة يتعين الرجوع إلى الأعلم، و ذلك للعلم بعدم وجوب الاحتياط. و أما دليل الانسداد فلا يمكن أن يستنتج منه جواز تقليد غير الأعلم فان النتيجة ليست كلية، و انما يستنتج منه حجية فتوى عالم ما.

فان العقل- بعد المقدمات- قد استقل أن الشارع نصب طريقا للعامى لا محالة، و ليس ذلك هو الاحتياط، لانه غير ميسور فى حقه، و لا أنه الظن لانه لا ظن للمقلد، أو لا أثر له فيتعين أن يكون الطريق فتوى عالم ما، و القدر المتيقن فتوى الأعلم فيحتاج حجية فتوى غير الأعلم إلى دليل.

و أما السيرة العقلائية فهى غير جارية على الرجوع إلى غير الأعلم بل. قد جرت على الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالمخالفة كما هو المشاهد فى غير الاحكام من الحرف و العلوم، و حيث أن تلك السيرة لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة فنستكشف بذلك أنها ممضاة عند الشارع.

و يستثنى من ذلك ما إذا كانت فتوى الأعلم على خلاف الاحتياط و كانت فتوى غير الأعلم موافقة له كما إذا أفتى الأعلم بالإباحة فى مورد، و أفتى غير الأعلم بالوجوب، فان العقلاء فى مثل ذلك و ان كانوا يرجعون الى غير الأعلم أحيانا، إلا أنه لا لان فتواه حجة عندهم بل لانه عمل بالاحتياط فيأتون به برجاء درك الواقع إذا لا يمكن اسناد ما افتى به غير الأعلم إلى اللّه، و الإتيان به بقصد الأمر و الوجوب. و هذا الوجه هو الذى نعتمد عليه فى الحكم بوجوب تقليد الأعلم فى محل الكلام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۳

....

«الثانى»: ما عن المحقق الثانى «قده» من دعوى الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى غير الأعلم.

و يدفعه: أن ذلك من الإجماعات المنقولة و قد بينا فى محله أن الإجماعات المنقولة لا اعتبار بها. على أن المسألة لا يحتمل أن تكون اجماعية كيف و قد ذهب جمع إلى جواز تقليد المفضول كما مرّ. بل لو سلمنا أن المسألة اتفاقية أيضا لا يمكننا الاعتماد عليه، لاحتمال استنادهم فى ذلك إلى بعض الوجوه المستدل بها و معه لا يكون الإجماع تعبديا يستكشف به رأى المعصوم- ع.

«الثالث»: الروايات:

«منها»: مقبولة عمر بن حنظلة التى رواها المشايخ الثلاثة «قدهم» قال:

سألت أبا عبد اللّه- ع- عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دين أو ميراث فتحاكما .. إلى أن قال: فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلف فيما حكما و كلاهما اختلفا فى حديثكم فقال:

الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث «۱» حيث دلت على وجوب تقديم الأفقه على غيره. و يرد على

الاستدلال بهذه الرواية وجوه:

«الأول»: أن الروايـة ضـعيفة السـند بعمر بن حنظلـة، إذ لم يرد فى حقه توثيق و لا مـدح و ان سـميت روايته هـذه بالمقبولة و كأنها مما تلقته الأصـحاب بالقبول و ان لم يثبت هـذا أيضا. نعم ورد فى المواقيت عن يزيد بن خليفة انه قال: قلت لأبى عبد اللّه- ع- إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال: أبو عبد اللّه- ع- إذا لا يكذب علينا .. «۲» فلو كانت هذه الرواية معتبرة لدلتنا على أن الرجل موثق غايته كيف و موثقة الإمام- ع- إلا أن تلك الرواية أيضا ضعيفة فان يزيد

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

هذا كعمر لم تثبت وثاقته.

«الثانى»: أن الروايـة أجنبيـة عن المقام لان ترجيحه- ع- بالأفقهيـة و غيرها من الصـفات الواردة فى الروايـة انما هو فى الحكمين و من الظاهر أن المرافعات و الخصومات لا مناص من فصـلها و لا معنى فيهما للحكم بالتخيير لاسـتلزامه بقاء الترافع بحاله و معه كيف يصح التعـدى عن فصل الخصومات الـذى لا مناص عنه فى موارد الترافع إلى أمثال المقام التى لا مانع فيها من الحكم بالتخيير، فالرواية كما لا يتعـدى عن موردها إلى الروايتين المتعارضـين كـذلك لا يمكن التعـدى عنه إلى الفتويين المتعارضتين لجواز كون المكلف مخيرا فى الموردين.

و يؤكّد ما ذكرناه أن الامام- ع- قد رجح أحدهما بالاورعية و الاصدقية أيضا و هذا كما ترى لا يجرى فى المقام للقطع بان الاصدقية أو الأورعيـة لا تكون مرجحـة فى الروايتين أو الفتويين المتعارضتين، إذ لا اثر للأصدقية فى حجية الفتوى بوجه نعم ذهب بعضـهم الى تقـديم الأـورع فى المجتهـدين المتسـاويين فى الفضـيلة و يـأتى عليـه الكلاـم فى محله ان شـاء اللّه. و المتحصـل أن الاـ فقهيـة و بقية الأوصاف الواردة فى الرواية من مرجحات الحكمين فهى راجعة إلى القضاء و أجنبية عن باب الفتوى بالكلية.

«الثـالث»: أن الأعلميـة المبحوث عنها فى المقام انما هى الأعلميـة المطلقـة لبداهـة أن الأعلميـة النسبيـة و الإضافيـة غير كافيـة فى تعين الرجوع إليه فـإن كون شـخص اعلم من غيره مع وجود من هو اعلم من كليهما لا يترتب عليه أىّ أثر فى المقام و الافقهيـة التى ذكرت مرجحة فى الرواية إنما هى إلا فقهية الإضافية لقوله- ع- الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما.

و معناه أن كون أحـد الحاكمين أفقه من غيره مرجـح فى باب القضاء إذ لا يعتبر فى الحاكم الأعلميـة المطلقـة و أين هذا من الأعلمية فى ما نحن فيه فالاعلمية

....

المرجحة فى باب القضاء و تعارض الحاكمين غير الأعلمية المعتبرة فى المقام.

و «منهـا»: مـا عن- ع- فى عهـده إلى مالـك الأـشتر: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك «۱» و هـذا على فرض العمـل به فى مورده أجنبى عن اعتبـار الأعلميـة فى محـل الكلاـم لأنه إنما دل على اعتبار الأفضـلية الإضافيـة فى باب القضاء و أن القاضـى يعتبر أن يكون أفضل بالإضافـة إلى رعية الوالى المعين له، و لا يعتبر فيه الأفضـلية المطلقة. و هذا أيضا يختص بباب القضاء، و لا يأتى فى باب الإفتاء

لأن المعتبر فيه هو الأعلمية المطلقة على ما اتضح مما بيناه فى الجواب عن الاستدلال بالمقبولة المتقدمة.

و «منها»: ما رواه فى البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول اللّه- ص- من تعلم علما ليمارى به السفهاء أو ليباهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه يقول:

أنا رئيسكم فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو اعلم منه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة «۲».

و هذه الرواية لو لم نناقش فى دلالتها بأنها راجعة إلى دعوى الخلافة فإنها الرئاسة التى لا تصلح إلا لأهلها، و إلا فالرئاسة المجردة عن دعوى الخلافة و الإمامة لا يشترط فيها الأعلمية بوجه فهى من الأحاديث النبوية الواصلة إلينا مرسلة و المراسيل غير صالحة للاعتماد عليها أبدا.

و «منها»: ما رواه أيضا فى البحار عن الجواد- ع- أنه قال مخاطبا عمه:

يا عم إنه عظيم عند اللّه أن تقف غدا بين يديه فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأمة من هو أعلم منك «۳».

---

(۱) نهج البلاغة ص ۳۰ ج ۴ من طبعة لبنان: بيروت.

(۲) البحار ج ۲ ص ۱۱۰ من الطبع الحديث.

(۳) عيون المعجزات ص ۱۰۹ من طبعة النجف و عنه فى البحار ج ۱۲ ص ۱۲۴ من طبع الكمپانى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۶

....

و هذه الرواية و ان كانت تدل على اعتبار الأعلمية المطلقة فى المفتى إلا أنها ضعيفة سندا لإرسالها، إذا لا يمكن الاستدلال بها بوجه فالاستدلال بالاخبار أيضا ساقط.

«الرابع»: أن فتوى الفقيه إنما اعتبرت للطريقية إلى الأحكام الواقعية، و حيث أن فتوى الأعلم أقرب إلى الواقع من فتوى غير الأعلم لسعة إحاطته و اطلاعه على ما لا يطلع به غيره من المزايا و الخصوصيات فلا مناص من الأخذ بها دون فتوى غير الأعلم.

بل ذكر بعض مشايخنا المحققين: أن نسبة العالم إلى الأعلم نسبة الجاهل إلى العالم، إذ المراد بالأعلمية ليس هو قوة العلم و شدته نظير بعض العوارض النفسية و الخارجية فيقال زيد أبيض من عمرو أو أنه أشجع أو أسخى من فلان و يريدون به شدة بياضه و قوة شجاعته بالإضافة إلى عمرو و هذا بخلاف المقام، و ذلك لان علم الأعلم و غير الأعلم بالنسبة إلى الوظائف الظاهرية على حد سواء و ليس ذلك أقوى فى أحدهما من الآخر. نعم يتصور هذا فى المعارف فيقال إن معرفة زيد باللّه أو يوم المعاد أشد و أقوى من معرفة عمرو- مثلا- لوصول أحدهما مرتبة عين اليقين و الآخر مرتبة علم اليقين و أما الأحكام الشرعية فلا يتصور فيها ذلك لان علم كل منهما على حد سواء و ليس العلم فى أحدهما أشد و أقوى منه فى الآخر بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لقوة مبنى عرفانه.

بل المراد بالأعلمية أن يكون أحد المجتهدين أقوى و أدق نظرا فى تحصيل الحكم عن مداركه و امتن استنباطا لها عن مبادئ تحصيله بان يكون أعرف بالقواعد و الكبريات و كيفية تطبيقها على صغرياتها لحسن سليقته إذا فالأعلم مطلع على جملة من المزايا و الخصوصيات الدخيلة فى عرفانه لكيفية تطبيق الكبريات على صغرياتها و فى حسن سليقته بخلاف غير الأعلم فنسبة الأعلم إلى غير الأعلم كنسبة العالم إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۷

....

الجاهل، و لا مسوغ لتقليد الجاهل بوجه.

و يرد على ذلك: أن المراد بالأقربية إن كان هو الأقربية الطبعية و الاقتضائية بمعنى أن الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى الواقع من فتوى غيره فالصغرى صحيحة و الأمر كما ادعى إلاـ أنه لا كبرى تنطبق على تلك الصغرى، حيث أن الأقربية الطبعية لم تجعل ملاكا للتقليد و لا لوجوبه.

و إن أريد بالأقربية الأقربية الفعلية بأن تكون الفتيا الصادرة عن الأعلم أقرب إلى الواقع- بالفعل- بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم فالصغرى غير مسلمة، و لا مثبت لدعوى الأقربية، إذ لا يمكن أن يقال ان فتيا الأعلم أقرب الى الواقع مطلقا كيف و قد يكون فتوى غير الأعلم موافقة للمشهور و لفتيا الأساطين و المحققين كشيخنا الأنصارى و صاحب الجواهر و غيرهما ممن هو اعلم من الحى بمراتب. و مع كون فتوى الأعلم على خلاف المشهور كيف تكون أقرب الى الواقع من فتوى غير الأعلم؟! هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك و بنينا على أن فتوى الأعلم أقرب من فتوى غيره إلاـ أنا نطالب الدليل على أن الأقربية مرجحة و لم يقم أى دليل على أن الملاك فى التقليد و وجوبه هو الأقربية إلى الواقع، إذ العناوين المأخوذة فى لسان الأدلة كعنوان العالم و الفقيه و غيرهما صادقة على كل من الأعلم و غير الأعلم و هما فى ذلك سواء لا يختلفان و هذا يكفى فى الحكم بجواز تقليدهما.

و على الجملة أن الأقربية كما أنها ليست مرجحة فى الروايتين المتعارضتين و من هنا قد تعارض الصحيحة مع الموثقة، و لا فى البينتين المتنافيتين لوضوح أن إحداهما لاـ تتقدم على الأخرى بمجرد كونها أقرب إلى الواقع كما إذا كانت أوثق من الأخرى مع أن حجية الطرق و الأمارات من باب الطريقية إلى الواقع فكذلك الحال فى الفتويين المتعارضتين كما عرفت و أما ما أفاده شيخنا المحقق «قده» من أن نسبة العالم إلى الأعلم نسبة الجاهل الى العالم فهو و إن كان صحيحا على ما أوضحناه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۸

....

آنفا إلا أنه بالإضافة إلى المزايا و الخصوصيات الدخيلة فى حسن السليقة و الاستدلال و أما بالإضافة إلى الاستنباط أصله و ردّ الأصل إلى الفرع فهما على حد سواء كيف و كلاهما مجتهد و من ثمة لاـ يسوغ له الرجوع إلى الأعلم. بل قد تخطئه، و جاز تقليده على تقدير فقد الأعلم، و المتحصل ان العالم و الأعلم بالإضافة إلى العناوين الواردة فى أدلة التقليد متساويان و لا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

فالصحيح فى الحكم بوجوب تقليد الأعلم هو السيرة العقلائية التى استكشفنا إمضائها من عدم الردع عنها فى الشريعة المقدسة.

الشك فى حجية فتوى غير الأعلم

اشارة

إذا أثبتنا حجية فتوى غير الأعلم- عند العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم فى الفتوى- أو أثبتنا عدم حجيتها فلا كلام و أما لو شككنا فى حجيتها و عدمها فهل الأصل يقتضى التخيير بينهما أو انه يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأعلم؟ و هذا بعد الفراغ عن أن العامى غير مكلف بالاحتياط لعدم قدرته عليه أو لاستلزامه سد باب التقليد بالكلية فالكلام انما هو بعد العلم بعدم وجوب الاحتياط على العامى فقد يقال: إن الأصل عند دوران الأمر بين الحجية التعيينية و التخييرية يقتضى التخيير فان حاله حال دوران الأمر بينهما فى الأحكام فكما أن الأمر لو دار بين كون صلاة الجمعة- مثلا- واجبة تعيينية و بين أن تكون واجبة تخييرية بأن يكون المكلف مخيرا بين صلاتى الجمعة و الظهر دفعنا احتمال التعين فى الجمعة بالبراءة إذ الإلزام بالجامع معلوم و الشك فى اعتبار الخصوصية الزائدة عليه

أعنى خصوصية الجمعة و حيث انه تقييد و كلفة زائدة فيدفع وجوبها بالبراءة فكذلك الحال فى المقام فإن أصل الحجية الجامعة بين التعيينية و التخييرية معلوم و خصوصية إحداهما مشكوك فيها و البراءة تقتضى عدمها إذا النتيجة أن الحجية تخييرية و للمكلف أن يرجع إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۴۹

....

فتوى الأعلم أو يرجع الى فتوى غير الأعلم.

و الصحيح أن الأصل عند دوران الأمر بين الحجية التعيينية و الحجية التخييرية يقتضى الأخذ بما يحتمل تعينه، و لا وجه لقياسه بما لو دار الأمر بين التعيين و التخيير فى الاحكام لانه مع الفارق و توضيح ذلك أن الحجية قد يراد بها تنجز الواقع فحسب كما إذا لم يكن الواقع منجزا على المكلف لو لا- الحجة الواصلة إليه فإن المورد لو لا- تلك الحجة مورد لأصالة الإباحة أو الطهارة أو غيرهما و لم يتنجز الواقع على المكلف إلا بما قامت عنده من الحجة فلم يترتب عليها سوى تنجز الواقع فحسب.

و قد يراد بها التعذير فقط كما إذا كان الواقع منجزا على المكلف مع قطع النظر عن قيام الحجة عنده إما بالعلم الإجمالى الكبير لانه يعلم أن فى الشريعة المقدسة أحكاما إلزامية يجب الخروج عن عهدتها، و إمّا بالعلم الإجمالى الصغير المتحقق فى بعض الموارد كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة فإن الواقع منجز عليه قبل الحجة الواصلة إليه فلا يراد منها إلا التعذير على تقدير الخلاف.

فهناک مقامان للكلام:

«المقام الأول»: ما إذا كان الواقع غير منجز على المكلف

لان المورد تجرى فيه الأصول النافية للتكليف و انما يتنجز بالحجة الواصلة إليه و قد دار الأمر فيه بين الحجية التعيينية و التخييرية، و التحقيق أن الأصل يقتضى التخيير حينئذ و ذلك لان حال المقام حال الدوران بين التعيين و التخيير فى الاحكام. و قد ذكرنا فى محله أنه مورد للتخيير و ذلك للعلم بالإلزام بالجامع بين الشيئين أو الأشياء و الشك فى مدخلية الخصوصية فى الواجب و عدمها، و هو على ما ذكرناه فى محله من الشك فى الإطلاق و الاشتراط و معه تجرى البراءة عن التقييد لأنه كلفة زائدة و ضيق، و حيث ان التقييد بالخصوصية مشكوک فيه للمكلف فيدفع بالبراءة فان العقاب على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۵۰

....

المجهول حينئذ عقاب بلا بيان.

و فى المقام التكليف بالجامع بينهما اعنى أحدهما لا- بعينه معلوم لا- شك فيه و انما الشك فى أن خصوصية هذا أو ذاک هل لها مدخلية فى متعلق الوجوب أو لا مدخلية لها، و لا شبهة فى أن اعتبار الخصوصية كلفة زائدة و موجب للضيق على المكلف فمقتضى أصالة البراءة أن الخصوصية غير معتبرة فى متعلق الوجوب و على الجملة ان دوران الأمر بين التعيين و التخيير من الشک فى الإطلاق و التقييد بعينه إذا عرفت هذا فنقول:

ان الحجية فى مفروض الكلام لما كانت بمعنى التنجيز فقط و دار أمرها بين التعيينية و التخييرية كان ما أدت اليه احدى الفتويين- لا على التعيين- منجزا على المكلف بحيث لو تركهما معا استحق العقاب عليه، لانه ترک للواجب المنجز على الفرض و أما ما أدت إليه

إحداهما المعینهٔ فلا- علم بتنجزه بحیث لو ترکه المکلف یستحق العقاب علیه و لو مع الإتیان بما أدت إلیه فتوی الآخر فحیث أن المکلف یعلم بتنجز ما أدت إلیه احدی الفتویین- غیر المعینهٔ- و یشک فی تنجز ما أدت إلیه إحداهما المعنیهٔ و هو تکلیف زائد مشکوک فیه فمقتضی أصالهٔ البراءهٔ عدم توجه التکلیف بالخصوصیهٔ الزائدهٔ المشکوک فیها فان العقاب علیها عقاب بلا بیان.
و معه یتخیر المکلف بین أن یأخذ بهذا أو بذاک، و لا یمکنه ترک العمل علی طبقهما معا. و أما ترک العمل بهذا بخصوصه أو ذاک کذلک فهو مرخص فیه حسب ما تقتضیه أصالهٔ البراءهٔ عن التقیید فالأصل فی دوران الأمر بین التعیین و التخییر فی الحجیهٔ- بمعنی المنجز- یقتضی التخییر کما هو الحال فی التکالیف الشرعیهٔ.

«المقام الثانی»: ما إذا کان الواقع منجزا علی المکلف

بالعلم الإجمالی الکبیر أو العلم الإجمالی المتحقق فی بعض الموارد و لم یترتب علی حجیهٔ الحجهٔ سوی التعذیر علی تقدیر الخلاف و دار الأمر بین الحجیهٔ التعیینیهٔ و التخییریهٔ و الأصل حینئذ یقتضی
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۱
....

الأخذ بما یحتمل تعینه و ذلک لان الواقع منجز علی المکلف و لا مناص من أن یخرج عن عهدته، و لا إشکال فی أن العمل علی طبق ما یحتمل تعینه فی الحجیهٔ معذر قطعا لانه إما حجهٔ معینهٔ أو انه أحد فردی الحجهٔ التخییریهٔ. و أما العمل بما یحتمل أن یکون حجهٔ تخییریهٔ فلم یحرز کونه معذرا، إذ نحتمل أن لا تکون حجهٔ أصلا فلا یؤمن من العقاب بالاعتماد علیه، و العقل قد استقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب و هذا هو الذی یقال: الشک فی الحجیهٔ یساوق القطع بعدمها.
و حیث أنا بیّنا فی أوائل الکتاب أن الاحکام الواقعیهٔ متنجزهٔ علی کل مکلف بالعلم الإجمالی الکبیر للعلم بان فی الشریعهٔ أحکاما إلزامیهٔ وجوبیهٔ أو تحریمیهٔ فتکون حجیهٔ الحجج التی منها فتوی الفقیه معذرهٔ فحسب و قد عرفت أن دوران الأمر بین الحجهٔ التعیینیهٔ و التخییریهٔ- بهذا المعنی- مورد لقاعدهٔ الاشتغال و الأصل فیه یقتضی التعیین.
و من هنا یتضح أن وجوب تقلید الأعلم- علی هذا التقدیر- انما هو من باب الاحتیاط لا انه مستند إلی الأدلهٔ الاجتهادیهٔ فان مفروضنا أن الأدلهٔ لم یستفد منها وجوب تقلید الأعلم و عدمه و انتهت النوبهٔ إلی الشک و انما أخذنا بفتوی الأعلم لأن العمل علی طبقها معذر علی کل حال فهو أخذ احتیاطی تحصیلا للقطع بالفراغ لا أن فتواه حجهٔ واقعیهٔ. هذا.
و ربما یقال: الاستصحاب قد یقتضی جواز الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم فیکون الاستصحاب هو المعذر علی تقدیر المخالفهٔ و ذلک کما فی المجتهدین المتساویین فی الفضیلهٔ، فإن المکلف مخیر بینهما فلو قلّد أحدهما تخییرا ثم تجددت الأعلمیهٔ للآخر فإنه إذا شک فی جواز تقلید غیر الأعلم فمقتضی الاستصحاب هو الجواز و بقاء فتوی غیر الأعلم علی حجیتها و بذلک نلتزم بجواز تقلیده مطلقا لانه لو ثبت جواز تقلید غیر الأعلم و حجیهٔ فتواه فی مورد ثبتت فی بقیهٔ الموارد لعدم القول
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۲
....

بالفصل، إذ لا یحتمل أن تکون فتوی غیر الأعلم حجهٔ فی بعض الموارد و غیر حجهٔ فی بعضها حیث أنها لو کانت قابلهٔ للحجیهٔ فهی کذلک فی جمیع الموارد و لو لم تکن کذلک فلیست بحجهٔ فی الجمیع.
و الجواب عن ذلک بوجوه:

«أما أولا»: فلأن استصحاب الحجیهٔ لفتوی غیر الأعلم أو جواز تقلیده من الاستصحابات الجاریهٔ فی الاحکام و قد بیّنا غیر مرهٔ أن الشبهات الحکمیهٔ و الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ لیست موردا للاستصحاب.

و «أما ثانیا»: فلان الاستصحاب علی تقدیر جریانه فی الشبهات الحکمیهٔ لیست له حالهٔ سابقهٔ فی المقام فان التخییر بین المجتهدین المتساویین لم یثبت بدلیل.

بل مقتضی القاعدهٔ فی المتعارضین هو التساقط علی ما مر غیر مرهٔ. فالحجیهٔ التخییریهٔ غیر ثابتهٔ من الابتداء.

و «أمّا ثالثا»: فلانا لو بنینا علی جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیهٔ و علی ثبوت التخییر فی المجتهدین المتساویین أیضا لم یمکننا استصحاب التخییر بوجه، و ذلک لانه من اسراء حکم من موضوع إلی موضوع آخر. و «سرّه» أن موضوع الحکم بالتخییر انما هو تساوی المجتهدین فی الفضیلهٔ، و مع تجدد الأعلمیهٔ لأحدهما لا موضوع للتخییر لنستصحبه لان التخییر لم یثبت لفتوی المجتهدین فی ذاتها، و انما ثبت لفتوائیهما بما انهما متساویان، و مع التبدل و زوال موضوعه لا معنی لاستصحاب التخییر بوجه.

و «أما رابعا»: فلأن استصحاب التخییر- مع الغض عن جمیع المناقشات المتقدمهٔ- معارض باستصحاب وجوب تقلید الأعلم تعیینا فی بعض الموارد کما إذا فرضنا شخصین أحدهما متمکن من الاستنباط و مجتهد فی الأحکام دون الآخر فقلد العامی المجتهد منهما لوجوبه علیه تعیینا ثم بعد ذلک تجدد للآخر الاجتهاد، الا أن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۳

....

الأول أعلم منه فإنه إذا شک حینئذ فی جواز الرجوع إلی من تجدد له الاجتهاد أو تعین البقاء علی تقلید الأول لأعلمیته کان مقتضی الاستصحاب تعین البقاء علی فتوی الأعلم لا محالهٔ، لانه الحالهٔ السابقهٔ علی الفرض فإذا وجب تقلید الأعلم فی مورد واحد وجب فی جمیع الموارد لعدم القول بالفصل فالاستصحابان متعارضان و معه لا یمکن الاعتماد علی شیء من الاستصحابین، و مقتضی قاعدهٔ الاشتغال تعین تقلید الأعلم وقتئذ.

و «أما خامسا»: فلان استصحاب الحجیهٔ فی بعض الموارد غیر صالح لان تثبت به حجیهٔ فتوی غیر الأعلم مطلقا. و الوجه فی ذلک أن المثبت لحجیهٔ فتوی غیر الأعلم فی بعض الموارد انما یمکن أن یثبت به حجیتها مطلقا و فی جمیع الموارد فیما إذا کان من الأدلهٔ الاجتهادیهٔ کالخبر الواحد- مثلا- للملازمهٔ الواقعیهٔ بین کونها حجهٔ فی بعض الموارد و کونها حجهٔ مطلقا المستکشفهٔ بعدم القول بالفصل فإن الأدلهٔ الاجتهادیهٔ کما أنها معتبرهٔ فی مدالیلها المطابقیهٔ کذلک تعتبر فی مدالیلها الالتزامیهٔ علی ما بیناه فی محله.

و أمّا إذا کان المثبت لحجیتها هو الأصل العملی کالاستصحاب فلا یترتب علیه سوی حجیهٔ فتوی غیر الأعلم فی مورد جریانه فحسب، و ذلک لتقومه بالیقین السابق و الشک اللاحق، و لا معنی للتمسک به فیما لیس هناک یقین سابق و شک لاحق اللّهم إلا أن نقول بالأصل المثبت فإنه باستصحاب حجیهٔ فتوی غیر الأعلم فی بعض الموارد یثبت حجیتها مطلقا للملازمهٔ الثابتهٔ بینهما بعدم القول بالفصل.

و قد یفصل فی المقام بین ما إذا کانت الأمارات الشرعیهٔ التی منها فتوی الفقیه حجهٔ من باب الکاشفیهٔ و الطریقیهٔ فیلتزم بالأخذ بما یحتمل تعینه عند دوران الأمر بین التعیین و التخییر کما قررنا تقریبه، و بین ما إذا قلنا باعتبارها من باب السببیهٔ و الموضوعیهٔ فیقال ان القاعدهٔ تقتضی التخییر وقتئذ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۴

....

و ذلـک لأنّ الحجیـهٔ الثابتـهٔ لفتوی غیر الأعلم کالحجیـهٔ الثابتـهٔ لفتوی الأعلم- بناء علی السـببیهٔ- و ان کانت مشـتملهٔ علی المصـلحهٔ و الملاـک إذ الحجیـهٔ حسب مـا یسـتفاد من الآیـات و الاخبـار مترتبـهٔ علی فتوی الفقیه و هو ینطبق علی کلا المجتهـدین إلا أن الحجیهٔ لفتوی غیر الأعلم لیست بفعلیهٔ بالوجدان، فان فتوی الأعلم مانعهٔ عن الحجیهٔ الفعلیهٔ لغیرها.

و سرّه أن الحجیهٔ الفعلیهٔ فی کلتا الفتویین أمر غیر معقول، و لا نحتمل أن تکون الأعلمیهٔ مانعهٔ عن الفعلیهٔ فی فتوی الأعلم إذا یتعین أن تکون الأعلمیـهٔ مانعهٔ علی الفعلیهٔ فی فتوی غیر الأعلم، و علی الجملهٔ ان فتوی غیر الأعلم لیست بفعلیهٔ بالوجدان و أما الحجیهٔ بالإضافهٔ إلی فتوی الأـعلم فیحتمـل أن تکون فتوی غیر الأـعلم مانعـهٔ عن فعلیتهـا کمـا یحتمـل فعلیتها إذا تکون فعلیـهٔ الحجیـهٔ فی فتوی الأعلم مشکوکهٔ و مقتضی قاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان عدم وجوب اتباعها و النتیجهٔ أن الحجیهٔ بالإضافهٔ إلی کلتا الفتویین لیست بفعلیهٔ و غایهٔ الأمر أن عدم الفعلیهٔ فی إحداهما بالوجدان و فی الآخری بالأصل فلا یجب اتباع هذه و لا تلک.

و حیث أن العقل مستقل بعدم جواز ترک العمل علی کلتیهما لان المتعذر انما هو استیفاء کلتا المصلحتین، و أما استیفاء إحداهما فهو میسور للمکلف فلا یرخص العقل فی ترکهما معا لانه تفویت اختیاری بلا سبب فلا مناص من اتباع احدی الفتویین تخییرا.

و الکلام فی الجواب عن ذلک یقع فی جهات:

«الاولی»: أن السـببیهٔ هل یمکن الالتزام بها فی حجیـهٔ الطرق و الأمارات أو أنها باطلـهٔ بأقسامها؟ و قد قررنا فی محله أن السـببیهٔ بجمیع أقسامها حتی السببیهٔ المنسوبهٔ إلی بعض العدلیهٔ أعنی بها الالتزام بالمصلحهٔ فی السلوک باطلهٔ و لا نطیل الکلام بإعادته.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۵

....

«الثانیـهٔ»: أن القاعدهٔ فی موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر علی القول بالسـببیهٔ هل تقتضـی التساقط أو أنها تقتضـی التخییر؟ و قد قـدمنا الکلاـم فی ذلک أیضا فی محله و قلنا إن القاعـدهٔ تقتضـی التساقط فی المتعارضـین حتی علی القول بالسـببیهٔ و حیث أن حجیهٔ فتوی الأعلم و غیر الأعلم من باب التعارض لعدم إمکان جعل الحجیهٔ لکلتا الفتویین لاسـتلزامه الجمع بین الضدین أو النقیضـین فدلیل الحجیهٔ فی کل منهما ینفی الحجیهٔ عن الأخری بالالتزام فهما متعارضان و لا مناص من الحکم بتساقطهما.

و لیس المقام من باب التزاحم و عدم قدرهٔ المکلف علی امتثالهما معا بل هما متنافیان بحسب الجعل فإذا سـقطت الفتویان عن الحجیهٔ لم تبق هناک أیـهٔ مصـلحهٔ حتی یسـتقل العقل بلزوم استیفاء احـدی المصـلحتین و وجوب اتباع احدی الفتویین تخییرا و من الظاهر أن الأـمر بالاتبـاع انمـا هو فیمـا ثبتت حجیته من الطرق و لا یمکن التفوه بان المصـلحهٔ قائمـهٔ بـذواتها و ان لم تکن حجـهٔ شـرعا، لأنه أی مصلحهٔ فی اتباع فتوی من لم یحکم بحجیتها لکفره أو فسقه أو لغیرهما من الجهات.

«الثالثـهٔ»: أنـا لو بنینا علی أن المقام من صـغریات باب التزاحم فهل تقتضـی القاعـدهٔ التخییر فی المتزاحمین أو أنها تقتضـی الأخـذ بما یحتمل أهمیته، و حیث أن المصـلحهٔ القائمهٔ بالعمل علی فتوی الأعلم تحتمل اهمیتها فیتعین الرجوع إلیه عند دوران الأمر بین تقلیده و تقلید غیر الأعلم؟

ذکرنا فی محله أن المتزاحمین إذا علمنا أهمیـهٔ أحـدهما لم یکن أی مسوغ لرفع الیـد عن الآخر المهم بالکلیـهٔ. بل اللازم ان یرفع الید عن إطلاقه فحسب فان الضـرورات تتقـدر بقـدرها، و التنافی بینهما یرتفع بتقییـد إطلاق المهم بما إذا ترک الإتیان بالأهم فلا مقتضـی لرفع الید عن المهم رأسا، و من هنا ذکرنا أن الترتب أمر ممکن و انه علی طبق القاعدهٔ، إذ لا منافاهٔ بین الأمر بالأهم علی نحو الإطلاق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۶

....

و بين الأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم هذا إذا علمنا أهمية أحدهما معينا.

و أمّا إذا كانا متساويين فلا مناص من رفع اليد عن الإطلاق فى كليهما و تقييده بما إذا لم يأت بالآخر، إذ بذلك يرتفع التنافى بينهما و هو الترتب من الجانبين و تكون النتيجة أن المكلف مخير بينهما.

و أما إذا احتملنا الأهمية فى أحدهما المعين دون الآخر فإطلاق ما لا يحتمل أهميته مقيد لا محالة. و أما إطلاق ما نحتمل أهميته فلا علم لنا بتقييده، لانه على تقدير كونه أهم يبقى إطلاقه بحاله، كما أنه يقيد إذا كان مساويا مع الآخر فإذا شككنا فى ذلك فلا مانع من التمسك بإطلاقه لعدم العلم بورود التقييد عليه.

هذا كله فى كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على محل الكلام فلا شبهة فى أن الأهمية غير محرزة فى فتوى الأعلم و إلا لتعين الرجوع إليه، إذ الكلام فيما إذا لم نعلم بذلك و شككنا فى تعينه إلا أن احتمال الأهمية موجود بالوجدان و هذا بخلاف فتوى غير الأعلم، إذ لا يحتمل فيها الأهمية بوجه، إذا لا مانع من التمسك بإطلاق الأدلة المتقدمة القائمة على حجية فتوى الفقيه لعدم العلم بتقييدها بالإضافة إلى فتوى الأعلم، كما علمنا بتقييدها بالإضافة إلى فتوى غير الأعلم، و مع وجود الدليل الاجتهادى و الإطلاق لا تصل النوبة الى الأصل العملى حتى يقال ان احتمال فعلية الأمر باتباع فتوى الأعلم مندفع بالبراءة لقبح العقاب من دون بيان.

مضافا إلى أن البراءة غير جارية فى نفسها، و ذلك لان العقل كما انه يستقل بقبح مخالفة التكليف و عصيانه كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك، و قد فرضنا أن اتباع كل من الفتويين يشتمل على المصلحة الملزمة، إلا أن المكلف لو عمل بفتوى الأعلم فهو معذور فى تركه التصدى لاستيفاء المصلحة القائمة بفتوى غير الأعلم و ذلك لاستناده إلى العجز فإن المصلحة فى اتباع فتوى الأعلم أما انها مساوية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۵۷

....

للمصلحة فى اتباع فتوى غير الأعلم أو أنها راجحة عليها.

و أما لو عكس ذلك و أتبع فتوى غير الأعلم فلا معذر له عن عدم اتباعه لفتوى الأعلم لأن المصلحة فى كلتا الفتويين و ان كان يحتمل تساويهما فلا يكون اتباعه لأحدهما مفوتا لشىء، إلا أن من المحتمل أن تكون مصلحة الاتباع لفتوى الأعلم أزيد من المصلحة القائمة باتباع فتوى غيره، فيكون اختياره لغير الأعلم مفوتا للمصلحة الزائدة من غير عجز، أو معذر آخر لدى العقل و هو قبيح فحيث انه يحتمل العقاب فى أتباعه لفتوى غير الأعلم فالعقل مستقل بلزوم دفعه و حينئذ يتعين العمل على طبق فتوى الأعلم كما ذكرناه، فالمقام ليس من موارد التمسك بالبراءة.

و من هنا قلنا إن احتمال العجز عن امتثال أى تكليف غير مسوغ لتركه و سره:

ما ذكرناه من استقلال العقل بلزوم تحصيل الملاكات الملزمة على كل حال. و مع الشك فى القدرة يحتمل العقاب لاحتمال أنه قادر على الامتثال واقعا، و أنه مكلف بالتحصيل و معه لا بد له من أن يتصدى للامتثال ليقطع بتمكنه أو عجزه.

و على الجملة لا مجال للبراءة فى تلك المقامات لان فيها احتمال العقاب و العقل مستقل بلزوم دفعه فلا يكتفى بالشك فى القدرة و عدمها فتلخص أن تقليد الأعلم عند العلم بمخالفته لغير الأعلم فى الفتوى هو المتعين. هذا إذا كانت فتواه موافقة للاحتياط أو كان كل من الفتويين موافقا للاحتياط من جهة و مخالفا له من جهة.

و أما إذا كانت فتوى غير الأعلم موافقة للاحتياط دون فتوى الأعلم فالعقل و إن كان يرخص فى اتباعها وقتئذ، إلا انه من جهة كونه محصلا للعلم بالامتثال لانه معنى الاحتياط، و الإتيان بالعمل رجاء، لا أنه مستند إلى حجية فتوى غير الأعلم بحيث يجوز إسنادها إلى

اللّه سبحانه و ذلک لما قد عرفت من تعین الرجوع إلی فتوی الأعلم عند العلم بالمخالفة بینه و بین غیر الأعلم فی الفتوی هذا کله فی الصورة الثانیة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۸

....

و «أما الصورة الثالثة»: و هی ما إذا لم تحرز المخالفة بین فتوی الأعلم و فتوی غیر الأعلم فهل یجوز الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم أو یجب تقلید الأعلم حتی فی هذه الصورة؟ کما فی صورة العلم بالمخالفة بینهما، الکلام فی هذه الصورة یقع من جهتین:

«الأولی»: فیما یقتضیه الأصل العملی فی المسألة.

«الثانیة»: فیما تقتضیه الأدلة الاجتهادیة.

«أما الجهة الاولی»: فلا ینبغی الإشکال فی أن الأصل یقتضی تعین الرجوع إلی فتوی الأعلم لما مرّ من أن الاحکام الواقعیة منجزة علی المکلفین بالعلم الإجمالی بوجودها، و العمل بفتوی المجتهد إنما هو للتعذیر عن المخالفة للواقع، و العمل بفتوی الأعلم معذر قطعا و معذریة العمل بفتوی غیر الأعلم مشکوک فیها. و مع دوران الأمر بین التعیین و التخییر الأصل یقتضی التعیین کما مرّ فی الصورة الثانیة، إلا أن الأصل لا یعارض الدلیل فلا مناص من ملاحظة الأدلة الاجتهادیة لنری أنها تدلنا علی جواز الرجوع إلی غیر الأعلم أو لا تدل؟

«أما الجهة الثانیة»: فیقع الکلام فیها «أولا» فیما یستدل به علی عدم جواز الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم عند الشک فی مخالفتها لفتوی الأعلم و تعین الرجوع إلی تقلید الأعلم و «ثانیا» فیما استدل به علی جواز تقلیده.

و قد استدلوا علی عدم الجواز فی هذه الصورة بما استدلوا به علی عدم جوازه فی صورة العلم بالمخالفة بینهما فی الفتوی من أن الأدلة غیر شاملة لفتوی غیر الأعلم و الإجماع، و الأقربیة، و مقبولة عمر بن حنظلة، و عهد أمیر المؤمنین- ع- إلی مالک الأشتر و غیرها.

و یرد علی الجمیع: أن شیئا من ذلک لم تتم دلالته علی وجوب تقلید الأعلم عند العلم بالمخالفة بینه و بین غیر الأعلم فضلا عن أن تدل علی تعینه عند عدم العلم بالمخالفة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۵۹

....

بینهما. و نزیده: أن الاستدلال بعدم شمول الأدلة لفتوی غیر الأعلم، و الأقربیة، و المقبولة لو تم فإنما یختص بصورة العلم بالمخالفة، و أما مع الشک فی المخالفة و احتمال موافقتهما فلا تعارض لئلا تشملها الأدلة کما لا معنی للأقربیة وقتئذ و کذا المقبولة موردها فرض العلم بالمخالفة فالاستدلال بها علی تعین الرجوع إلی الأعلم فی صورة عدم العلم بالمخالفة مما لا وجه له هذا.

و أما ما استدل به علی جواز الرجوع إلی فتوی غیر الأعلم، إذا لم یعلم المخالفة بینه و بین الأعلم فهو أمور:

«الأول»: إطلاقات الأدلة القائمة علی حجیة فتوی الفقیه من الآیة و الاخبار المتقدمتین و قد خرجنا عنها فی صورة العلم بالمخالفة و بقیت صورة العلم بالموافقة بینهما و کذا صورة الشک فی المخالفة مشمولة لإطلاقها، حیث دلت علی جواز تقلید الفقیه من غیر تقییده بما إذا کان اعلم.

و قد یناقش فی الاستدلال بالمطلقات بأن صورة العلم بالمخالفة قد خرجت عنها کما عرفت و مع الشک فی الموافقة و المخالفة لا مجال للتمسک بإطلاقها لأنه من التمسک بالعموم و الإطلاق فی الشبهات المصداقیة، و ذلک لاحتمال مخالفتهما فی الفتوی واقعا.

و أجیب عن ذلک بان التمسک بالعموم فی الشبهات المصداقیة و إن لم یجز إذا کان المخصص لفظیا، الا انه فی المخصصات اللبیة مما لا مانع عن التمسک به، و الأمر فی المقام کذلک فإن صورة العلم بالمخالفة إنما خرجت عن المطلقات من جهة ان شمول أدلة الحجیة للمتعارضین یستلزم الجمع بین الضدین أو النقیضین، و مع کون المخصص لبیا لا مانع من التمسک بالعموم.

و یرد علی هذا الجواب: ما قررناه فی محله من أنه لا ـ فرق فی عدم جواز التمسک بالعموم فی الشبهات المصداقیة بین أن یکون المخصص لفظیا أو لبیا، فان

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۶۰

....

التقیید و التخصیص یعنونان العام بعنوان ما لا محالة، لاستحالة الإهمال فی مقام الثبوت کاستحالة الإطلاق بعد العلم بالتقیید إذا یتعین أن یکون المطلق أو العام مقیدا بغیر عنوان المخصص. و لم یحرز أن العنوان المقید صادق علی المورد المشکوک فیه، و مع عدم إحرازه لا مجال للتمسک بالإطلاق أو العموم.

و الصحیح فی الجواب أن یقال: أن المناقشة غیر واردة فی نفسها و ذلک لان الشبهة و ان کانت مصداقیة کما مر إلا أن هناک أصلا موضوعیا یحرز به أن المورد المشتبه من الافراد الباقیة تحت العموم و ذلک لان إحراز فردیة الفرد قد یکون وجدانیا. و قد یکون بالتعبد و من هنا قلنا فی محله ان المرأة المشکوکة قرشیتها- ببرکة أصالة عدم القرشیة- داخلة تحت الأدلة الدالة علی أن المرأة تحیض إلی خمسین و فی المقام أیضا نقول ان المخالفة بین المجتهدین أمر حادث مسبوق بالعدم، و مع الشک فی تحققها یبنی علی عدمها بمقتضی استصحاب العدم الأزلی، لأن الأصل عدم تحقق المخالفة بینهما فببرکة هذا الأصل یمکننا إحراز أن المشتبه من الافراد الباقیة تحت العموم.

بل إحراز ذلک بالاستصحاب النعتی أیضا ممکن فی المقام لأن المجتهدین کانا فی زمان و لم یکونا مخالفین- فی الفتوی- و لو من جهة عدم بلوغهما مرتبة الاجتهاد و مقتضی الأصل أنهما الآن کما کانا سابقا.

و ربما یورد علی هذا الاستدلال بان التمسک بالمطلقات یشترط فیها الفحص عن المقید و المعارض و الجامع مطلق ما ینافی إطلاق الدلیل، و لا یجوز التمسک بها من دون فحص، و حیث أن فتوی الأعلم یحتمل أن تکون مخالفة لفتوی غیر الأعلم فلا مناص من أن یفحص لیظهر أنهما متخالفتان حتی لا تشملهما المطلقات أو انهما متوافقتان فعلی الأول لا یجوز الرجوع الی غیر الأعلم و علی الثانی یجوز.

و یدفعه: ان التمسک بالإطلاق و إن کان یعتبر فیه الفحص عن مقیداته

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۶۱

....

و معارضاته بل عن مطلق ما ینافی الدلیل بحکومة و نحوها، الا انه خاص بالشبهات الحکمیة فلا یسوغ التمسک بعموم الدلیل قبل الفحص عن مخصصة، و لا یعتبر ذلک فی الشبهات الموضوعیة بوجه- مثلا- إذا قامت بینة علی ملکیة دار لزید لم یعتبر فی حجیتها الفحص عما یعارضها من البینات و لو مع العلم بوجود عدول یحتمل شهادتهم بأن الدار لیست لزید. و مقامنا هذا من هذا القبیل، لانه من الشبهات الموضوعیة لأن مفروض الکلام العلم بعدم اعتبار فتوی غیر الأعلم فی فرض المخالفة و انما نشک فی أنهما متخالفان أو متوافقان فالشبهة موضوعیة.

و الوجه فی عدم وجوب الفحص فی الشبهات الموضوعیة هو أن ما یقتضی لزوم الفحص فی الشبهات الحکمیة- عن المنافیات- أحد

أمرین علی سبیل منع الخلو:

«أحدهما»: أن دیدن الأئمهٔ علیهم السلام جری علی التدرج فی بیان الأحکام الشرعیهٔ و ما اعتبر فیها من القیود و الشروط و لم یبینوها- بقیودها و خصوصیاتها- فی مجلس واحد مراعاهٔ للتقیهٔ و محافظهٔ علی أنفسهم و تابعیهم عن القتل أو غیره من الأذی أو لغیر ذلک من المصالح، و من هنا تری أن العام یصدر من امام و المخصص من امام آخر أو أن حکما یصدر من أحدهم- ع- فیصدر منه نفسه أو من امام آخر خلافه. و مع العلم بحال المتکلم و دیدنه لا تجری فی کلامه أصالهٔ عدم القرینهٔ قبل الفحص، أو انها لو جرت و انعقد لکلامه ظهور فی نفسه لم تجر فیه أصالهٔ حجیهٔ الظهور التی هی أصل عقلائی لاختصاصها بما إذا لم تجر عادهٔ المتکلم علی التدرج فی بیان مراداته و مقاصده، و مع عدم جریانها لا یعتمد علی ظواهر کلامه لعدم حجیتها حینئذ.

«ثانیهما»: العلم الإجمالی بأن العمومات و المطلقات الواردتین فی الکتاب و السنهٔ قد ورد علیهما مقیدات و مخصصات کثیرهٔ، حتی ادعی أن الکتاب لا یوجد فیه عام لم یرد علیه تخصیص، فلأجل ذلک وجب الفحص عن المنافیات حتی یخرج

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۶۲

....

المورد عن الطرفیهٔ للعلم الإجمالی بالتخصیص و التقیید.

و هذان الوجهان- کما تری- لا یأتی شیء منهما فی المقام:

أمّا مسألهٔ جریان عادهٔ المتکلم علی عدم بیان القیود و الخصوصیات- الدخیلهٔ فی حکمه- فی مجلس واحد فلأجل أنه لا موضوع لها فی المقام، حیث أن فتوی أحد المجتهدین لیست مبینهٔ و مقیدهٔ أو حاکمهٔ علی فتوی المجتهد الآخر بل فتوی کل منهما تصدر عن اجتهاده و نظره و لا ربط لإحداهما إلی الأخری بوجه.

و أما العلم الإجمالی بالتقیید فلانه لیس هناک ای علم إجمالی بالمخالفهٔ- فی الفتوی- بین المجتهدین لاحتمال موافقتهما بل قد یقطع بها کما فی أکثر العوام لاعتقادهم أن الشریعهٔ واحدهٔ فلا اختلاف فی أحکامها و فتاوی المجتهدین، أو لو فرضنا أن الخواص قد علموا بینهما بالمخالفهٔ و لو علی سبیل الإجمال و فی بعض الموارد فلیس لهم علم بالمخالفهٔ فی المسائل التی هی مورد الابتلاء، و المراد بالمخالفهٔ ما قدمناه و هو أن یکون فتوائهما متنافیتین مع کون فتوی غیر الأعلم مخالفهٔ للاحتیاط و هی مما لا علم به و لو إجمالا و مع عدم جریان شیء من الوجهین فی المقام لا مقتضی لوجوب الفحص بوجه فلا مانع من التمسک بالإطلاق من غیر فحص عما یخالفه.

«الثانی»: أن الأئمهٔ علیهم السلام قد ارجعوا عوام الشیعهٔ إلی أصحابهم کزکریا بن آدم، و یونس بن عبد الرحمن و أضرابهما و هم علی تقدیر کونهم متساویین فی الفضیلهٔ فلا أقل من أن بینهم الامام- ع- الذی لا یحتمل فیه الخطأ فإذا جاز تقلید غیر الأعلم مع وجود من لا- یحتمل فیه الخطاء و الاشتباه عند عدم العلم بالمخالفهٔ بینهما جاز تقلید غیر الأعلم مع وجود الأعلم المحتمل فیه الخطاء و الاشتباه- لانه لا سبیل له إلا إلی الأحکام الظاهریهٔ المحتملهٔ المخالفهٔ للواقع- بطریق اولی.

«الثالث»: السیرهٔ العقلائیهٔ الجاریهٔ علی الرجوع إلی غیر الأعلم فی جمیع الحرف و الصنائع عند عدم العلم بمخالفته لمن هو اعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلی الأعلم مطلقا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۶۳

و یجب الفحص عنه. (۱)

حتی یبقی غیر الأعلم عاطلا. و هذا أمر نشاهده فی مراجعاتهم إلی الأطباء و المهندسین و غیرهم من أرباب العلوم و الفنون، و حیث

لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة فنستكشف أنها ممضاة عند الشارع. نعم عند العلم بالمخالفة لا بد من الرجوع إلى الأعلم كما مر هذا كله فى وجوب تقليد الأعلم، و المتحصل أنه لا دليل على وجوب تقليده فى هذه الصورة و إن كان ظاهر عبارة الماتن وجوب تقليد الأعلم مطلقا و لو فى صورة عدم العلم بالمخالفة.

وجوب الفحص عن الأعلم

(۱) المكلف إذا ميز الأعلم من المجتهدين فلا كلام. و أمّا إذا لم يشخصه بعينه، فإن أراد أن يحتاط فى عمله بالجمع بين الفتويين لم يجب عليه الفحص عن أعلمهما، لعدم وجوب تعين المجتهد المقلد حينئذ. و أما إذا لم يرد العمل بالاحتياط وجب عليه الفحص عنه لوجوب تقليد الأعلم- على الفرض- فإذا عمل بفتوى أحدهما من غير فحص عن أعلميته لم يقطع بفراغ ذمته، لاحتمال أن يكون الأعلم غيره و معه يحتمل العقاب لعدم إحراز أن ما عمل على طبقه معذر واقعا، إذا وجوب الفحص عن الأعلم وجوب إرشادى إلى عدم وقوع المكلف فى معرض احتمال المخالفة و العقاب.

ثم إنه إذا فحص عن الأعلم و ظفر به فهو و أمّا إذا لم يميز الأعلم من المجتهدين المتعددين فان كان متمكنا من الاحتياط وجب لما تقدم من أن الاحكام الواقعية متنجزة على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة و لا طريق إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم، و المفروض أنه مردّد بينهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۴

....

أو بينهم، و بما أنه متمكن من الاحتياط يتعين عليه الاحتياط تحصيلا للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما هو الحال فى موارد العلم الإجمالى بأجمعها.

و لا أثر- فى هذه الصورة- للظن بالأعلمية أو احتمالها فى أحدهما أو أحدهم و ذلك لما تقدم من أن أدلة الاعتبار قاصرة الشمول للمتعارضين و معه لا دليل على حجية شيء من الفتويين ليكون الظن بها أو احتمالها موجبا للأخذ به. بل اللازم وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الأحكام الإلزامية المعلومة بالإجمال.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إمّا لان أحدهما افتى بوجوب شيء و الآخر بحرمته أو أنه أفتى بوجوب القصر و الآخر بوجوب التمام إلا أن الوقت لم يسع للجمع بين الصلاتين فيتخير بينهما، للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردّد بين شخصين أو أشخاص من غير ترجيح لبعضهم على بعض و فى هذه الصورة إذا ظن بالأعلمية أو احتملها فى أحدهما أو أحدهم تعين الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل أعلميته.

و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة أعنى ما إذا تمكن من الاحتياط، لان التعارض هناك قد أوجب تساقط الفتويين عن الحجية فلم يجعل شيء منهما حجة على المكلف حتى يميز بالظن أو الاحتمال. و هذا بخلاف المقام لانه لا مناص للمكلف من أن يتبع احدى الفتويين، إذ لا يكلف بالاحتياط لفرض أنه متعذر فى حقه، و لا ترتفع عنه الاحكام المتنجزة لتمكنه من العمل بإحداهما إذا لا بد له من اتباع احدى الفتويين، و حيث أنه يحتمل الأعلمية أو يظنها فى أحدهما أو أحدهم فيدور أمره بين أن يكون كل من الفتويين حجة تخييرية فى حقه، و بين أن تكون فتوى من يظن أعلميته أو يحتملها حجة تعيينية. و قد عرفت أن العقل مستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه للعلم بأنه معذر على كل حال، و لا علم بمعذرية الآخر. هذا كله فيما إذا علم المكلف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۵

....

باختلافهما أو اختلافهم فى الفتوى علما تفصيليا أو إجماليا مع العلم باختلافهما فى الفضيلة.

و أما لو علم بالاختلاف، و لم يعلم اختلافهما فى الفضيلة فلا بد أيضا من الفحص لعين ما مر فى الصورة المتقدمة. و إذا لم يميز الأعلم إما لعدم تمكنه من الفحص أو لأنه فحص و لم يظفر به فان كان متمكنا من الاحتياط وجب كما عرفت، و إلّا تخير. اللّهمّ إلا ان يظن بالأعلمية أو احتملها فى أحدهما المعين أو أحدهم، لأن المتعين حينئذ هو الأخذ بفتوى من ظن أو احتمل أعلميته لما مرّ و لا نعيده.

و لا يصح- فى هذه الصورة- التمسك باستصحاب عدم اعلمية أحدهما عن الآخر نظرا إلى القطع بعدمها قبل ان يصل مرتبة الاجتهاد فإذا شككنا فى انقلابه و اتصافه بالأعلمية بعد الاجتهاد استصحبنا عدمها و به نثبت التخيير حتى مع الظن بالأعلمية أو احتمالها فى أحدهما.

و ذلك لان معنى هذا الاستصحاب أن من ظن أو احتمل أعلميته لم يحصّل قوة زائدة على قوة الآخر. و هذا كما ترى معارض باستصحاب عدم تحصيل الآخر قوة تساوى قوة من ظنت أو احتملت أعلميته. على انه لا يثبت به التساوى، و معه لا يمكن الحكم بالتخيير بينهما لان موضوعه التساوى الغير المحرز فى المقام.

و اما لو علم باختلافهما فى الفضيلة على نحو الإجمال، و لم يعلم اختلافهما فى الفتوى، أو لم يعلم اختلافهما أصلا لا فى الفضيلة و لا فى الفتوى فلا يجب الفحص فيهما عن الأعلم لعدم وجوب تقليده. بل يتخير المكلف بينهما، فان مقتضى إطلاق الأدلة حجية فتوى كل من الأعلم و غير الأعلم. و دعوى ان ذلك من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية قد قدمنا الجواب عنها عند التكلم على وجوب تقليد الأعلم فراجع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۶

(مسألة ۱۳) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة يتخير بينهما (۱).

التخيير عند تساوى المجتهدين.

اشارة

---

(۱) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى الفضيلة أو احتملنا الأعلمية فى كل منهما فالكلام قد يقع فى صورة عدم العلم بالمخالفة بينهما فيما هو محل الابتلاء، و اخرى فى صورة العلم بمخالفتهما.

«أما الصورة الأولى» [أى فى صورة عدم العلم بالمخالفة]:

كما هى الغالبة فى العوام فلا ينبغى التأمل فى أن المكلف يجوز له أن يقلد هذا و ذاك و انه يتخير بينهما لان غير الأعلم إذا جاز تقليده عند عدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم جاز أن يقلد كلا من المجتهدين المتساويين فى تلك الصورة بطريق اولى و لا مانع من أن تشمل إطلاقات أدلة الحجية فتوى كل من المجتهدين المتساويين و نتيجته ان المكلف له ان يقلد هذا و ذاك.

و معنى الحجية على ما حققناه فى محله هو جعل ما ليس بعلم علما تعبدا أعنى جعل الطريقية إلى الواقع. و أثرها تنجيز الواقع على تقدير المصادفة و التعذير عنه على تقدير الخطاء و حيث ان التخيير فى المقام مستند الى العلم الإجمالى و على تقدير انحلاله فهو مستند الى الاحتمال فالواقع متنجز على المكلف من غير ناحية فتوى المجتهدين و معه يكون أثر الحجية هنا هو المعذرية عن مخالفة الواقع على تقدير مخالفة الفتوى للواقع إذا لا مانع من اتصاف كل من فتوى المجتهدين المتساويين بالحجية- بمعنى المعذرية-

لإطلاق أدلتها و نتيجته ان المكلف مخير بينهما و له ان يرجع إلى هذا و ذاك. بل الأمر كذلك حتى إذا كان أحدهما اعلم، إذ لا علم بالمخالفة بينهما و مجرد احتمال المخالفة غير مانع عن الحجية فإن الأصل عدمها.

ثم إن معنى جواز الرجوع إلى هذا أو الى ذاك ان المكلف مخير فى الأخذ و ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۷

....

له ان يأخذ بهذا أو بذاك، لا ان الحجية تخييرية. بل الحجية بمعنى الطريقية إلى الواقع و المعذرية عنه على تقدير الخلاف ثابتة لكلتا الفتويين فهما حجتان تعيينيتان فى نفسيهما و إن كان تنجز الحكم و المنع عن جريان البراءة مستندا إلى أمر آخر كالعلم الإجمالى أو الاحتمال قبل الفحص هذا كله عند عدم العلم بالمخالفة بينهما.

و «أما الصورة الثانية» أعنى ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما

اشارة

فالمعروف فيها بين الأصحاب «قدهم» هو التخيير و ما يمكن ان يستدل به على ذلك وجوه:

«الأوّل»: إطلاقات الأدلة

القائمة على حجية فتوى الفقيه فإنها كما تشمل فتوى هذا المجتهد كذلك تشمل فتوى المجتهد الآخر و النتيجة هو التخيير بينهما.

و فساد هذا الوجه مستغن عن البيان، لما مر غير مرة من ان إطلاق أدلة الاعتبار لا يمكن ان يشمل المتعارضين، لان شمولها لأحدهما من غير مرجح و شمولها لهما معا يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين.

«الثانى»: السيرة العقلائية

بدعوى أنها جرت على التخيير فى أمثال المقام و من هنا لم يسمع توقفهم فى العمل برأى واحد من أهل الخبرة و الاطلاع إذا خالفه منهم آخر. بل السيرة المتشرعية أيضا جارية على ذلك لأنهم يعتمدون على فتوى أحد المجتهدين المتساويين و لا يتوقفون فى ذلك بوجه.

و يدفعه: أنه إن أريد بالسيرة جريان سيرة العقلاء على التخيير عند العلم بالمخالفة بين المجتهدين المتساويين فى الفضيلة فهى دعوى باطلة فإنها خلاف ما هو المشاهد منهم خارجا لأنهم لا يعتمدون على قول مثل الطبيب عند العلم بمخالفته لقول طبيب آخر عند المعالجة بل يحتاطون فى أمثالها إن أمكنهم الاحتياط.

و إن أريد بالسيرة سيرة المتشرعة فهى على تقدير ثبوتها- و لم تثبت- لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام، إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا فى الفضيلة على حد سواء و عملت المتشرعة على فتوى كليهما مخيرا، و لم يردع الأئمة- عليهم السلام-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۸

....

عن فعلهم ذلك لنستكشف بذلك أن السيرة ممضاة من قبلهم و هى التى وصلت إلينا يدا بيد بل من الجائز أن تكون السيرة على تقدير كونها كذلك ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير.

«الثالث»: دعوى الإجماع على التخيير فى المسألة.

و فيه: أنه إجماع منقول بالخبر الواحد، و لا يمكننا الاعتماد عليه، على أن الاتفاق غير مسلم فى المسألة، لأنها من المسائل المستحدثة و لم يتعرض لها الفقهاء فى كلماتهم فكيف يمكن معه دعوى الإجماع على التخيير بين المجتهدين المتساويين. بل لو فرضنا العلم باتفاقهم أيضا لم يمكننا الاعتماد عليه، إذ لا يحتمل أن يكون اتفاقهم هذا إجماعا تعبديا يستكشف به قول المعصوم- ع- و انما هو أمر مستند إلى أحد الوجوه المذكورة فى المسألة فالمتحصل إلى هنا أن التخيير بين المجتهدين المتساويين لم يقم عليه دليل. بل الحجية التخييرية أمر غير معقول فى مقام الثبوت:

الحجية التخييرية غير معقولة

لأنها بمعنى جعل الحجية على هذا و ذاك يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين لان مرجعه الى أن الشارع قد اعتبر المكلف عالما بالحرمة و عالما بعدمها، أو عالما بحرمة شيء و عالما بوجوبه، و من هنا قلنا إن إطلاق أدلة الحجية غير شاملة لكلتا الفتويين لاستلزام حجيتهما معا الجمع بين الضدين أو النقيضين.

و أمّا الحجية التخييرية بمعنى جعل الحجية على الجامع بين الفتويين اعنى عنوان أحدهما الذى هو عنوان انتزاعى فهى أيضا غير متصورة فى المقام لان التكليف بل الصفات الحقيقة كلها كالشوق و العلم و إن كان امرا قابل التعلق للعناوين الانتزاعية كعنوان أحدهما الجامع بين فردين، لان الشوق يمكن أن يتعلق بأحد فعلين أو شيئين آخرين، و كذلك العلم الإجمالى لأنه يتعلق بأحدهما. بل قد التزمنا بذلك فى الواجبات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۶۹

....

التخييرية، و قلنا ان التكليف فيها انما تعلق بعنوان أحدهما و أن الفعل المأتى به فى الخارج فرد للواجب، لا أنه الواجب بنفسه.

إلا أن ذلك فى الحجية أمر غير معقول، لانه لا معنى لاعتبار المكلف عالما بالحرمة أو عالما بعدمها، و اعتباره عالما بوجوب شيء أو عالما بحرمته، لانه معنى جعل الحجية على أحدهما.

على أنا ذكرنا فى محله أن كلا من المتعارضين ينفى معارضة بالالتزام إذا يكون معنى الإفتاء بحرمة شيء أنه ليس بواجب كما أن معنى الإفتاء بوجوبه أنه ليس بحرام فالفتويان المتعارضتان بين نفى و إثبات. و جعل الحجية على الجامع بين النفى و الإثبات أمر غير ممكن فالحجية التخييرية بهذا المعين أيضا غير معقولة.

مضافا إلى أنا لو سلمنا أنها أمر ممكن بحسب الثبوت فلا ينبغى التردد فى عدم إمكانها بحسب الإثبات فإن الأدلة لا تساعدها بوجه و الوجه فيه: أن أدلة الحجية انما تدل على حجية فتوى كل فقيه متعينة و معناها أن إنذار هذا المنذر و فتوى ذلك الفقيه حجة معينة و لا دلالة لها بوجه على أن الحجة فتوى هذا أو فتوى ذاك على نحو التخيير.

و أما جعل الحجية على كل منهما مشروطا بعدم الأخذ بالآخر ليكون كل منهما حجة تعيينية مشروطة بعدم الأخذ بالآخر فهو أيضا كسابقه و الوجه فيه: أن التكليف بكل واحد من الضدين مشروطا بعدم الأخذ بالآخر اى تركه و إن كان امرا ممكنا فى نفسه فإنه الترتب من الجانبين و قد بينا فى محله أن الترتب من الجانب الواحد إذا أثبتنا إمكانه فهو من الجانبين أيضا ممكن فيكون كل من الضدين واجبا مشروطا بترك الآخر، و لا- يلزمه طلب الجمع بين الضدين على ما حققناه فى موضعه كما لا يتوجه عليه أن لازمة الالتزام باستحقاق عقابين عند تركهما معا لتحقق الشرط فى وجوبهما. و هو من العقاب على ما لا يكون بالاختيار لعدم تمكن المكلف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۷۰

....

من الجمع بین الفعلین، و ذلک لما بیناه هناک من أن العقابین لیسا مستندین الی ترک الجمع بین الفعلین فلا یقال له لما ذا لم تجمع بینهما حتی یرد أنه غیر مقدور للمکلف بل مستند الی الجمع فی الترک فیقال له لما ذا ترکت هذا عند ترک ذاک و بالعکس و لا شبههٔ فی ان کلا من ترک الآخر و فعله عند ترک الأوّل مقدور.

إلا أن ذلک فی الحجیهٔ أیضا غیر معقول و ذلک لان لازمهٔ أن یتصف کل منهما بالحجیهٔ الفعلیهٔ إذا ترک المکلف الأخذ بهما معا لحصول شرط الحجیهٔ فی کلیهما و هو عدم الأخذ بالآخر. و قد مرّ أن جعل الحجیهٔ علی کل من الفتویین أمر غیر معقول إذ لا معین لاعتبار المکلف عالما بالحرمهٔ و عالما بالوجوب فالحجیهٔ التخییریهٔ بهذا المعنی أیضا غیر معقولهٔ.

معنی آخر للحجیهٔ التخییریهٔ

بقی الکلام فی الحجیهٔ التخییریهٔ بمعنی آخر و هو جعل الحجیهٔ علی کل من الفتویین- مثلا- مشروطا بالأخذ بها- لا مشروطا بعدم الأخذ بالآخر کما فی سابقه- و هذا المعنی من الحجیهٔ التخییریهٔ أمر معقول بحسب الثبوت و الحجیهٔ فی کل منهما تعیینیهٔ حینئذ مقیدهٔ بالأخذ بها من دون أن یترتب علیها المحذور المتقدم لأنه إذا لم یأخذ بهذا و لا بذاک لم یتصف شیء منهما بالحجیهٔ لأنها مشروطهٔ بالأخذ کما عرفت إلا أنه لا دلیل علیه فی مرحلهٔ الإثبات لوضوح أن ما دل علی حجیهٔ فتوی الفقیه غیر مقید بالأخذ بها و مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی حجیتها بین الأخذ بها و عدمه و معه یکون شمول أدلهٔ الحجیهٔ لإحداهما عند الأخذ بها معارضا بشمولها للأخری حال عدم الأخذ بها. و قد مرّ أن الأدلهٔ غیر شاملهٔ للمتعارضین. نعم لو قام هناک دلیل علی الحجیهٔ مقیدهٔ بالأخذ بها کما إذا کانت الأخبار الدالهٔ علی التوسعهٔ عند التعارض و أن المکلف له أن یأخذ بأیهما شاء من باب التسلیم معتبرهٔ سندا و عممنا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۷۱

....

الحکم لغیر الروایتین من المتعارضین لم یکن مانع ثبوتی عن الالتزام بالحجیهٔ التخیریهٔ بهذا المعنی، الا انها لم یقم علیها دلیل کما عرفت.

بقی الکلام فیما ربما یظهر من کلام بعضهم من الإجماع علی أن العامی لیس له العمل بالاحتیاط. بل- دائما- یجب أن یستند فی أعماله إلی فتوی من یجوز تقلیده من المجتهدین. و هو أیضا لا- یمکن الاستدلال به علی التخییر فی محل الکلام و ذلک لانه من الإجماع المنقول بالخبر الواحد و هو مما لا اعتبار به. علی أن الإجماع المدعی لا یقتضی الالتزام بالتخییر و لو مع الجزم بانعقاده لان عدم العمل بالاحتیاط کما أنه یجتمع مع الحجیهٔ التخییریهٔ کذلک یجتمع مع الالتزام بسقوط الفتویین عن الحجیهٔ و اختیار العمل علی إحداهما من جههٔ تنزل العقل الی الامتثال الاحتمالی عند عجز المکلف من الامتثال جزما و لعل الشارع قد اکتفی بالعمل علی طبق إحداهما المحتملهٔ المطابقهٔ للواقع. و المتحصل إلی هنا أن الحجیهٔ التخییریهٔ لا یمکن تتمیمها بدلیل إذا یجب علی العامی الاحتیاط للعلم بتنجز الأحکام الواقعیهٔ فی حقه.

و وجوب الاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی علی طبق القاعدهٔ هذا إن تمکن من الاحتیاط.

و أما لو لم یتمکن من العمل بالاحتیاط امّا لأنّ أحدهما افتی بوجوب القصر- مثلا- و الآخر بوجوب التمام و الوقت لا یسعهما و امّا لان أحدهما افتی بوجوب شیء و الآخر بحرمته. و امّا للإجماع علی عدم جواز الاحتیاط فلا مناص من الحکم بوجوب العمل علی

طبق احدى الفتويين مخيرا و هو من التخيير العقلى فى مقام الامتثال لتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالى عند العجز عن الامتثال الجزمى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۲

إلا إذا كان أحدهما أورع فيختار الأورع (۱).

الأورعية ليست مرجحة

---

(۱) قد أسلفنا أن المجتهدين إذا كان أحدهما أعلم من الآخر و لم يعلم المخالفة بينهما فى الفتوى جاز الرجوع الى كل منهما، لانه لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما حينئذ، و كذا إذا علمنا بموافقتهما فى الفتوى الا أن تعيين المجتهد المقلد- عند العلم بتوافقهما- لا يترتب عليه أىّ أثر، لعدم دلالة الدليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين وقتئذ.

و لا شبهة فى أن الأورعية ليست مرجحة فى هاتين الصورتين سواء أريد منها الأورعية فى مقام العمل بان يكون أحدهما مجتنبا عن المشتبهات دون الآخر. أم أريد بها الأورعية فى الاستنباط إما بمعنى أن فحص أحدهما عن الدليل فى استنباطاته أكثر من المقدار المعتبر فى الفحص عنه. و امّا بمعنى عدم إفتاء أحدهما فى المسائل الخلافية و احتياطه فيها دون الآخر.

و ذلك لانه بعد حجية كلتا الفتويين و شمول الأدلة لفتوى الأورع و غير الأورع لاشتمالهما على شرائط الحجية لا يفرق بينهما بوجه و ذلك لان الدليل على حجية الفتوى إذا كان قيام السيرة على رجوع الجاهل الى العالم فمن المعلوم ان العقلاء لا يقدّمون أحدا من أهل الخبرة على الآخر بمجرد كونه أورع لاشتمال كل منهما على ما هو الملاك المعتبر فى رجوع الجاهل إلى العالم عندهم. و هذه السيرة لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة و ان كان الدليل هو الأدلة اللفظية من الآيات و الروايات فلا كلام فى أنها مطلقة و لا موجب لتقييدها بالاورعية أبدا إذا لا أثر للأورعية فى الصورتين.

و أما ما ربما يتوهم من أن مقبولة عمر بن حنظلة دلت على لزوم الترجيح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۳

....

بالاورعية لقوله- ع- الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما .. فمندفع:

«أما أولا»: فلأنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها كما مر.

و «أما ثانيا»: فلأن مفروض الرواية هو العلم بالمخالفة بين الحاكمين و صورة التعارض بينهما و أين هذا مما نحن فيه أعنى ما إذا لم يعلم المخالفة بين المجتهدين.

و «أما ثالثا»: فلأنها واردة فى باب القضاء و لم يقم دليل على أن ما كان مرجحا هناك فهو مرجح هنا أعنى باب التقليد و الفتوى و السرّ فيه ظاهر، حيث أن الخصومة لا بد من فصلها، و لا سبيل إلى التوقف و الاحتياط فى القضاء و المرافعات. و أما التقليد فهو أمر قابل للاحتياط فيه، إذا لا تكون الأورعية مرجحة كيف و الأعلمية ليست مرجحة فى تلك الصورة على ما قدمناه فى التكلم على وجوب تقليد الأعلم، مع أن العلم هو الملاك فى حجية فتوى العالم فما ظنّك بالاورعية؟! ثم إن مما ذكرناه فى الجواب عن الاستدلال بالمقبولة يظهر الجواب عن الاستدلال بغيرها من الاخبار الواردة فى القضاء المشتملة على الترجيح بالاورعية «۱» و لا نعيد.

و أمّا إذا كانا متساويين فى الفضيلة فهل تكون الأورعية مرجحة؟ فيه خلاف و تفصيل الكلام فى ذلك أن للمسألة صورا ثلاثا:

«الاولى»: ما إذا علمنا بموافقتهما فى الفتوى. و فى هذه الصورة لا أثر لتعيين المجتهد المقلد، إذ لا دليل على لزوم الاستناد إلى أحدهما المعين عند الموافقة و معه لا تكون الأورعية مرجحة بوجه.

(۱) و هى رواية داود بن الحصين المروية فى ب ۹ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

....

«الثانية»: ما إذا لم يعلم المخالفة بينهما. و هل تكون الأورعية مرجحة حينئذ؟

ذكر الماتن «قده» أن المجتهدين المتساويين إذا كان أحدهما أورع وجب اختيار الأورع منهما. إلا أن الصحيح أن الأورعية ليست مرجحة فى هذه الصورة أيضا و قد ظهر وجهه مما قدمناه فيما إذا لم يعلم المخالفة بين الأعلم و غير الأعلم.

«الثالثة»: ما إذا علمنا بالمخالفة بينهما. مقتضى إطلاق كلام الماتن أن الأورعية أيضا مرجحة حينئذ. و الذى يمكن أن يستدل به على أن الأورعية مرجحة فى هذه الصورة أمران:

«أحدهما»: مقبولة عمر بن حنظلة و غيرها من الاخبار المشتملة على الترجيح بالاورعية فى باب القضاء بدعوى دلالتها على أن اللازم عند المعارضة هو الأخذ بما يقوله أورعهما.

«ثانيهما»: الإجماع على أن العامى ليس له العمل بالاحتياط بل دائما لا- بد أن يستند فى أعماله إلى فتوى من يجوز تقليده من المجتهدين كما لعله ظاهر كلام بعضهم. و هذا يقتضى الترجيح بالاورعية على ما يأتى تقريبه و كلا الوجهين غير قابل للمساعدة عليه:

أما الاستدلال بالمقبولة و نحوها فلأنها واردة فى القضاء و قد ذكرت الأورعية مرجحة فيها للحكمين و أين هذا مما نحن فيه أعنى ما إذا تعارضت فتوى الأورع لفتوى غير الأورع مع تساويهما فى الفضيلة و قد قدمنا أن المرجح فى باب الحكومة لا يلزم أن يكون مرجحا فى باب التقليد أيضا لأنه قياس و لا نلتزم بالقياس.

و يقرب ما ذكرناه أن المقبولة و نحوها قد اشتملت على الترجيح بالأعدلية و الافقهية و الاصدقية و الأورعية. و ظاهرها أن كلا من تلك الصفات مرجح بالاستقلال، لا- أن المرجح مجموعها و ان كانت قد جمعت فى البيان. و عليه لو قلنا بشمولها للفتويين المتعارضتين فلا مناص من الحكم بتساقطهما فيما إذا كان أحد

....

المجتهدين أفقه- مثلا- و الآخر أورع لاشتمال كل منهما على مرجح فيتساقطان.

و هذا لا يلتزم به الخصم فإن الأعلم هو المتعين عند التعارض و ان كان غير الأعلم أورع. و هذه قرينة كاشفة عن أن المقبولة و نحوها غير شاملة للفتويين المتعارضتين هذا مضافا إلى ما تقدم من أن المقبولة ضعيفة السند.

و أما الإجماع المدعى فان قلنا انه تام فى نفسه فلا مناص من أن تكون الأورعية مرجحة فى المقام لأن العامى مكلف حينئذ بالرجوع إلى أحد المجتهدين المتساويين فى الفضيلة فإذا كان أحدهما أورع كما هو الفرض دار الأمر بين ان تكون فتوى كل منهما حجة تخييرية، و ان تكون فتوى الأورع حجة تعيينية.

و قد قدمنا سابقا ان الأمر فى الحجية إذا دار بين التعيين و التخيير وجب الأخذ بما يحتمل تعينه للقطع بحجيته و الشك فى حجية الآخر و قد مر غير مرة ان الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها فالاورعية مرجحة لا محالة.

و أما لو قلنا إن الإجماع المدعى غير تام- كما ان الأمر كذلك- لأن غاية ما هناك ان يقوم الإجماع على ان الشارع بالإضافة إلى جميع المكلفين لا- يرضى بالعمل بالاحتياط لانه يستلزم العسر و الحرج أو اختلال النظام أو غير ذلك من الوجوه. و أما العمل

بالاحتياط فى مورد واحـد أعنى الأخـذ بما هو الموافق للاحتياط من الفتويين المتعارضتين. أو بالإضافـة إلى شـخص واحد فلا نحتمل قيام إجماع تعبدى على حرمته.

و عليه لو أفتى أحـدهما فى مسألـة بـالوجوب و افتى فيهـا الآـخر بـالجواز وجب تطبيق العمـل على الفتوى بـالوجوب، كما ان المجتهد الثانى إذا أفتى فى مسألـة أخرى بـالوجوب و افتى فيهـا المجتهـد الأـوّل بالجواز وجب تطبيق العمل على الفتوى بالوجوب. و هـذا فى الحقيقة تقليد من كلا المجتهدين إذا كانت فتواه مطابقة للاحتياط إذا فهذان الوجهان ساقطان.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۶

....

و الـذى ينبغى ان يقال فى المقام: ان الأورعية ليست مرجحة فى الفتويين المتعارضتين و ذلك امّا مع التمكن من الاحتياط فلأنّ الأدلة كمـا تقـدم لاـ تشـمل شـيئا من المتعارضـين فالفتويـان ساقطتـان عن الحجيـة و وظيفـة العـامى حينئـذ هو الاحتيـاط إذ مع عـدم حجية المتعارضين لا معنى للترجيح بالاورعية لانه لا حجة حتى ترجح إحداهما على الأخرى، و إنما وجب الاحتياط لانه مما يستقل به العقل فى أطراف العلم الإجمالى المنجز للواقع.

و امّـا مع عـدم التمكن من الاحتيـاط فقـد يقـال: إن المتعين هو العمـل بفتوى الأورع من المجتهـدين المتساويين فى الفضـيلة و ذلك لـدوران الأمر فى الحجية بين التعيين و التخيير فان فتوى كل منهما امّا حجة تخييرية أو ان فتوى الأورع حجة تعيينية و مقتضـى القاعدة هو الأخـذ بما يحتمل تعينه و هو فتوى الأورع فى محل الكلام، لان العمل بها معذر يقينا. و أما العمل بفتوى غير الأورع فلم يعلم كونه معذرا على تقدير الخلاف لأجل الشك فى حجيتها و هو يساوق القطع بعدم الحجية كما مر.

و ناقش فى ذلك بعض مشايخنا المحققين «قـدهم» بما حاصـله ان القاعـدة انما تقتضـى الأخذ بما يحتمل تعينه فيما إذا اسـتند احتمال التعيين إلى أقوويـة الملاـك فى أحـدهما عن الملاـك فى الآـخر كمـا فى الأعلميـة إذ الملاـك فى حجيـة الفتوى و النظر هو العلم و الفقاهـة و همـا فى الأـعلم أقوى منهمـا فى غير الأـعلم و الأصـل يقتضـى التعيين فى مثله و أمـا إذا كان احتمال التعين مسـتندا إلى أمر خارج عن الملاك و لم يستند إلى أقوويته فى أحدهما فلا يقتضى الأصل فيه التعيين لتساويهما فيما هو ملاك الحجية على الفرض و الأمر فى المقام كـذلك، إذ الملاك فى حجيـة الفتوى هو العلم و هو أمر مشترك فيه بين الأورع و غيره، و كون أحدهما آتيا بصـلاة الليل- مثلا- أو متورعا فى الشبهات لا ربط له بما هو الملاك فى الحكم بحجية نظره و فتواه فمثله لا يمكن ان يكون مرجحا فى مقام الحجية أبدا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۷

....

و فيه: أن الأورعية قد يفرض القطع بعدم كونها ذات دخالة فى حكم الشارع بحجية الفتوى بوجه و هى خارجة حينئذ عن محل الكلام فان حالها- على هذا- حال الهاشـمية و الاسنية و صباحة الوجه و غيرها فكما أن تلك الصفات ليست مرجحة لإحدى الفتويين من غير ريب كذلك الحال فى الأورعية على الفرض.

و قـد يحتمل أن تكون مرجحـة لإحـداهما و هـذا لا لأنها ذات دخالـة فيما هو الملاك للحجيـة. بل من جهة ان الشارع جعلها مرجحة لإحـداهما كما جزم بها شـيخنا الأنصارى «قـده» فان جزمه بها و ان لم يكن حجة على غيره، الا أنه يكفى فى اثارة الاحتمال بالوجدان إذا يحتمل أن تكون الأورعية مرجحة لإحداهما و معه لا مناص من اختيار الأورع و ذلك لان الملاك فيما اسـتقل به العقل من الأخذ بما يحتمل تعينه انما هو حصول اليقين بفراغ الذمـة عن التكليف المنجز على تقدير العمل به و الأمر فى المقام كذلك لان العمل على

فتوى الأورع معذر يقينا و معذرية فتوى غير الأورع غير معلومة للشك فى حجيتها و هو يساوق القطع بعدم الحجية كما مرّ، و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون المرجح امرا خارجيا- كما فى المقام- و بين أن يكون امرا راجعا إلى أقووية الملاك إذا الصحيح فى الجواب أن يقال.

إن مقامنا هذا ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين و التخيير. و سرّه أن ما سردناه من أن المكلف يتخير بينهما لا يستند إلى أن فتوائهما حجتان تخييريتان لما تقدم من انهما ساقطتان عن الحجية بالتعارض فليست هناك حجة لتكون الأورعية مرجحة لإحداهما على الأخرى. بل يستند إلى ما بيّناه من أن العقل يتنزل الى الامتثال الاحتمالى عند عدم تمكن المكلف من الامتثال الجزمى فالتخيير عقلى و من الظاهر أن العمل على طبق فتوى الأورع و العمل بفتوى غير الأورع كلاهما امتثال احتمالى فلا موجب لتقدم أحدهما على الآخر بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۸

(مسألة ۱۴) إذا لم يكن للأعلم فتوى فى مسألة من المسائل يجوز فى تلك المسألة الأخذ من غير الأعلم و إن أمكن الاحتياط (۱)

---

(۱) ما اسبقناه من وجوب تقليد الأعلم انما هو فيما إذا كانت له فتوى فى المسألة و كانت مخالفة لفتوى غير الأعلم.

و أما إذا لم تكن له فتوى بالفعل لاحتياجها إلى فحص زائد- مثلا- كما قد يجاب بذلك فى الاستفتاءات و يقال إن المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل. بحيث لو سألناه عن الحكم فى تلك المسألة أجاب بقوله: لا أدرى، فلا مانع من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم، لأنه أيضا يصدق عليه الفقيه و العالم، و إنما المانع عن حجيتها فتوى الأعلم بخلافها، و مع فرض أن الأعلم ليست له فتوى فى المسألة تشملها إطلاقات الأدلة من الكتاب و السنة، كما أنه لا مانع من الرجوع الى غير الأعلم حسب السيرة العقلائية، لأنه من رجوع الجاهل إلى العالم.

ثم لا- يخفى أن الأعلم إذا لم يكن له فتوى بالحكم الواقعى فى المسألة إلا- أنه افتى فيها بالحكم الظاهرى كما إذا أفتى بوجوب الاحتياط لم يجز للمكلف ان يرجع فى ذلك المورد إلى فتوى غير الأعلم لوجود فتوى الأعلم بالاحتياط، إذ لا- يشترط فى وجوب تقليده أن تكون له فتوى بالحكم الواقعى. بل إفتائه بالحكم الظاهرى أيضا يمنع عن حجية فتوى غير الأعلم.

نعم حكم الأعلم بالاحتياط قد يستند إلى عدم علمه بالحكم الواقعى فى المسألة كما فى الشبهات قبل الفحص عن الدليل من دون أن يرى فتوى غير الأعلم خطأ بل كان بحيث يحتمل مطابقتها للواقع و أنه أيضا لو فحص عن الدليل افتى بما افتى به غير الأعلم و انما لم يفت فى المسألة لعدم جزمه بالحكم الواقعى و كون الشبهة قبل الفحص و هو مورد للاحتياط. و فى مثله لا مانع من أن يرجع العامى إلى فتوى غير الأعلم، لأنه ليست للأعلم فتوى فى المسألة مخالفة لفتوى غير الأعلم و لا أنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۷۹

(مسألة ۱۵) إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسألة (۱) بل يجب الرجوع إلى الحى الأعلم فى جواز البقاء و عدمه.

يخطئه فى نظره.

و ما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى فتوى غير الأعلم انما هو فيما إذا حكم الأعلم بوجوب الاحتياط جزما منه بانسداد الطرق الموصلة إلى الحكم الواقعى و تخطئة لفتوى غير الأعلم و عدم إيجابه للاحتياط كما فى موارد العلم الإجمالى و تعارض الأدلة، كما إذا سافر أربعة فراسخ غير قاصد للرجوع فى يومه، أو خرج الى ما دون المسافة من محل إقامته أو غير ذلك من الموارد لتعارض الأدلة و وجود العلم الإجمالى بوجوب القصر أو التمام و هذه الموارد هى التى قلنا بعدم جواز الرجوع فيها إلى فتوى غير الأعلم، و

الجامع ما إذا خطاء الأعلم غير الأعلم فى فتياه.

ثم انه إذا جـاز الرجوع الى غير الأعلم فلا مناص من أن يراعى الأعلم فالأعلم و لا يجوز أن يرجع الى غير الأعلم مطلقا بل إلى غير الأعلم بالإضافة إلى الأعلم الذى قد قلده مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين و ذلک لعين الأدلة المتقدمة فى وجوب تقليد الأعلم مطلقا و يأتى فيه جميع ما ذكرناه هناك. و إذا فرضنا أن الأعلم الإضافى أيضا لا فتوى له فى المسألة رجع إلى غير الأعلم بالإضافة إليه مع اشتراط أن يكون أعلم بالإضافة إلى غيره من المجتهدين و على الجملة لا بد من مراعاة الأعلم فالأعلم.

مسألة البقاء يجب فيها تقليد الأعلم الحى

اشارة

(۱) لسقوط فتوى الميت عن الحجية بموته، و لا يجوز للمقلد أن يعتمد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء لانه دور ظاهر. بل اللازم أن يرجع إلى الحى الأعلم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۰

....

فى جواز رجوعه إلى الميت و عدمه.

ثم إن الحى الأعلم إذا بنى على جواز البقاء أو على وجوبه جاز للمقلد أو وجب عليه العمل بآراء الميت فيما قد تعلمه منه حال الحياة و كان متذكرا له بعد موته، سواء أ كان ذلک حكما تكليفيا من وجوب شىء أو حرمته و نحوهما أم حكما وضعيا كالصحة و الحجية و أمثالهما من الأحكام الوضعية، مثلا إذا كان الميت بانيا على حجية الخبر الواحد الثقة جاز للمقلد أيضا أن يبنى على حجيته تبعا لمن قلده، و هذا لعله مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الميت لو كان بانيا على جواز البقاء، و افتى الحى الأعلم أيضا بجوازه فهل يجوز للمقلد أن يبقى على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء أو أن لها خصوصية بها تمتاز عن بقية المسائل و الأحكام الوضعية و لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت؟ و تفصيل الكلام فى هذه المسألة: أن الحى الأعلم إما أن يفتى بجواز البقاء على تقليد الميت أو بوجوبه أو بحرمته، كما أن الميت إما أنه كان يفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمته فهذه تسع صور:

و لا ينبغى التوقف فى أن الحى الأعلم بعد ما بنى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت لم يترتب اىّ أثر على فتوى الميت سواء أفتى بجواز البقاء أو بوجوبه أو بحرمته لسقوط فتواه عن الحجية بموته، و معه يجب على المقلد أن يتبع فتوى الحى فى تلک المسألة و لا مانع من ان يرجع إلى الميت إذا أفتى الحى بجوازه، و ليس له أن يعتمد على فتوى الميت بنفس فتواه بجواز البقاء لانه دور ظاهر. و بذلک اتضح حكم الصور الثلاث أعنى ما إذا كان الميت بانيا على جواز البقاء أو وجوبه أو حرمته، و فرضنا أن الحى بنى على حرمته، و على الجملة ان مع حكم الحى بحرمة البقاء لا يبقى مجال لملاحظة أن الميت يفتى بأىّ شىء و هذه المسألة نظير ما يأتى من أن غير الأعلم إذا أفتى بحرمة العدول حتى إلى الأعلم، و بنى الأعلم على الجواز

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۱

....

لم يصغ إلى فتوى غير الأعلم بوجه فحكم تلک الصور ظاهر لا اشكال فيه.

إذا يقع الكلام فى الصور الباقية و هى ست، ثنتان منها أعنى ما إذا أفتى الميت بحرمة البقاء و بنى الحى على جوازه أو وجوبه يأتى

عليهما الكلام بعد الفراغ عن التكلم فى الصور الأربع الآتية إن شاء اللّه، فالكلام متمحض فيما إذا أفتى كل من الميت و الحى بجواز البقاء أو بوجوبه و هى أربع صور:

فتوى الحى و الميت بجواز البقاء

«الصورة الأولى»: ما إذا أفتى الحى الأعلم بجواز البقاء على تقليد الميت و ذهب الميت أيضا إلى جوازه فهل يجوز- فى هذه الصورة- البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء أو لا يجوز؟

فقد يقال: بعدم جواز البقاء فى مسألة جواز البقاء نظرا إلى اللغوية و استلزام ذلك أخذ الحكم فى موضوع نفسه، حيث أن جواز البقاء حكم فلا يصح أن يقال:

يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء.

و هذه المسألة قد تفرض فيما إذا اتحد نظر الميت و الحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء بأن رأى كل منهما أن تعلم فتاوى الميت أو الالتزام بالعمل بها- حال حياته- يكفى فى جواز البقاء على تقليده، أو أنهما اتفقا على أن التعلم أو الالتزام لا يجدى فى جواز البقاء بل يعتبر فيه العمل بها حال حياته.

و فى هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء، و ذلك لان فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة معتبرة فى جميع المسائل الفرعية- غير مسألة البقاء- إذا يكون جعل الحجية لفتوى الميت- بجواز البقاء- لإثبات حجية فتاواه فى المسائل الفرعية لغوا و من تحصيل الحاصل، لوضوح أنه لا معنى للتنجيز بعد التنجيز، و لا للمعذرية بعد المعذرية، و قد فرضنا أن فتاواه صارت حجة شرعية أى معذرة و منجزة بفتوى الحى بجواز البقاء، فلا حاجة معه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۲

....

الى جعل الحجية عليها مرة ثانية بتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء، لفتوى الحى بجوازه، فإنه من اللغو الظاهر و تحصيل الحاصل المحال.

و اخرى تفرض المسألة فيما إذا اختلف نظر الميت و الحى فيما هو الموضوع للحكم بجواز البقاء إلا أن دائرة موضوعه كانت بنظر الحى أوسع منها عند الميت كما إذا كان العمل بفتوى المجتهد حال حياته معتبرا عند الميت فى جواز البقاء على تقليده، و أمّا الحى فهو رأى أن الالتزام أو التعلم أيضا يكفى فى جوازه.

و فى هذه الصورة أيضا لا مجال لتوسيط حجية فتوى الميت بجواز البقاء لإثبات حجية فتاواه فى بقية المسائل، و ذلك لان حجية فتاوى الميت فيما عمل به المقلد حال حياته مستندة إلى فتوى الحى بجواز البقاء فإنها بذلك تتصف بالاعتبار و يكون جعل الحجية لفتوى الميت بجواز البقاء لأجل إثبات حجية فتاواه فى بقية المسائل لغوا و تحصيلا للحاصل المحال لانه من التنجيز بعد التنجيز، و التعذير بعد التعذير.

و ثالثة تفرض المسألة فيما إذا اختلف نظر الميت و الحى كما فى الصورة المتقدمة إلا أن دائرة الموضوع للحكم بجواز البقاء كانت عند الميت أوسع منها لدى الحى، كما إذا رأى الميت كفاية التعلم أو الالتزام فى تلك المسألة، و الحى اعتبر فيها العمل فهل- فى هذه الصورة- يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء فيما إذا عمل بتلك المسألة حال حياته- كما إذا بقى على تقليد ميت آخر لفتواه بجواز البقاء- أو أن هذه الصورة كالصورتين المتقدمتين لا يجوز فيها البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء؟

قد يقال: بعدم الجواز للزوم اللغوية و لاستحالة أخذ الحكم فى موضوع نفسه فلا يمكن أن يقال: بجواز البقاء على تقليد الميت فى

مسألة جواز البقاء.

و التحقيق أن فى هذه الصورة لا مانع من البقاء فى مسألة البقاء و السرّ فيه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۳

....

ما قدمناه من أن فتاوى الميت قد جعلت حجة شرعية بفتوى الحى بجواز البقاء فكأنه حىّ لم يمت، و قد مر أن الحى إذا أفتى بجواز البقاء على تقليد الميت جاز للمقلد أن يتبع آراء المجتهد الميت فى جميع ما افتى به من الأحكام التكليفية أو الوضعية و منها حجية فتوى الميت بجواز البقاء بالإضافة الى من تعلم فتاواه أو التزم بالعمل على طبقها و ان لم يعمل بها بوجه.

نعم لا بد من أن يكون المكلف واجدا لشرطية العمل بفتوى الميت فى تلك المسألة أعنى مسألة جواز البقاء بان يكون قد عمل بها حال حياة الميت كما إذا قلده فى تلك المسألة و بقى على تقليد مجتهد ثالث من الأموات فى المسائل التى لم يعمل بها و انما تعلمها أو التزم بها، و ذلك لانه لو لم يكن واجدا لهذا الاشتراط اى لم يكن قد عمل بتلك المسألة لم تكن فتوى الميت بجواز البقاء على من تعلم المسألة أو التزم بها شاملة له و حجة فى حقه- بفتوى الحى بجواز البقاء- لفرض انه اشترط فيه العمل، و المقلد لم يعمل بفتوى الميت فى تلك المسألة، و هذا بخلاف ما إذا عمل بها فان فتوى الميت تتصف بالحجية فى حقه، و ثمرتها جواز البقاء على تقليد الميت حتى فيما لم يعمل به من المسائل و انما تعلمها أو التزم بالعمل بها.

و هذا نظير ما ذكرناه فى التكلم على حجية الخبر من أنا إذا بنينا على حجية خبر العدل الواحد، و عثرنا على خبر عدل دل على حجية مطلق خبر الثقة و ان لم يكن عادلا التزمنا بحجية الخبر الصادر عن مطلق الثقة لدلالة الحجة على حجيته.

و الحال فى المقام أيضا كذلك، فان البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به بل تعلمه أو التزم به و إن لم يقم دليل على جوازه لدى الحى لما فرضناه من أنه إنما يرى جوازه فيما عمل به المقلد حال حياة الميت، إلا أنه قامت عنده الحجة على جوازه فيما لم يعمل به أيضا و هى فتوى الميت بجواز البقاء فيما لم يعمل به فان المقلد قد عمل بتلك المسألة قبل موت الميت إذا كانت حجية فتوى الميت فيما لم يعمل به مستندة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۴

....

إلى فتوى الحى بجواز البقاء فيما عمل به من المسائل.

ثم إن ما ذكرناه فيما إذا استند عدم فتوى الحى بجواز البقاء فيما لم يعمل به إلى الاحتياط و الأخذ بالقدر المتيقن مما دل على جواز البقاء أمر ظاهر لا اشكال فيه، لوضوح أن حجية الحجج لا مناص من أن تكون قطعية بأن تكون ثابتة بالأدلة المفيدة للعلم و اليقين، و لا حجية مع الشك، و حيث أن الحى لم يتم عنده دليل على حجية فتوى الميت فيما لم يعمل به المقلد و يشك فى حجيتها مع التعلم أو الالتزام فلا- يمكنه الحكم باعتبارها الا مع العمل على طبقها، لا أنه حكم بحرمة البقاء مع التعلم أو الالتزام ليقال: إن الحى إذا حرّم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه كيف يسوغ للمقلد البقاء على تقليده مع التعلم أو الالتزام؟! و أما إذا استند فى ذلك الى الدليل على عدم جواز البقاء إلا مع العمل بفتوى الميت قبل موته فقد يقال بعدم جواز البقاء- فى هذه الصورة- على تقليد الميت فيما تعلمه أو التزم بها من المسائل و ذلك لحرمة البقاء على تقليد الميت لدى الحى، لأن مفروض الكلام أن الدليل قام عنده على المنع، و مع أن الحى منع المقلد عن البقاء لا معنى لجواز البقاء على تقليد الميت بفتواه.

و فيه: أن البقاء على تقليد الميت و إن كان محرما لدى الحى إلا أنه انما يمنع عن البقاء فيما لم يعمل به من المسائل بما أنه بقاء فى

طبعه و نفسه، و أمّا البقاء على تقليد الميت فيما لم يعمل به- لا بما انه بقاء- بل بتوسيط حجية فتوى الميت فلا حرمة له لدى الحى، و ذلك لأن المحرم هو الذى يصدق عليه البقاء فى طبعه و أما لا بما هو كذلك، بل بعنوان ما قامت الحجة على جوازه أعنى فتوى الميت به فمما لا حرمة له.

و هذا كما إذا بنى الميت على وجوب السورة فى الصلاة و بنى الحى على عدم وجوبها فإنّ الحى بتوسيط أن فتوى الميت حجة فى نظره أيضا يرى وجوب السورة و لكن لا فى نفسها و طبعها بل بعنوان ثانوى و هو فتوى الميت بالوجوب أو قيام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۵

....

الحجة به، و كما إذا رأى الميت كفاية التوضؤ مع الجبيرة و بنى الحى على تعين التيمم و عدم كفاية الوضوء مع الجبائر، فإن الوضوء و إن كان غير مجزئ عند الحى بالعنوان الاولى إلا أنه بعنوان ان الحجة قامت بصحته مجزئ لا محالة. و لهذا نظائر كثيرة يطول بذكرها الكلام. بل هذا قد يقع بين مجتهدين معاصرين فيسئل أحدهما عن وجوب السورة عند معاصره و يجيب بأنه يرى عدم وجوبها و أما عنده فهى واجبة فإنه حينئذ بعنوان أن المعاصر افتى بعدم وجوب السورة يلتزم بعدم وجوبها فضلا عن الميت و الحى.

و المتحصل أنه لا مانع من القول بجواز البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء و لا يرد عليه محذور اللغوية، و لا أخذ الحكم فى موضوع نفسه:

أمّا اللغوية فلما تقدم من أن حجية فتوى الميت بفتوى الحى بجواز البقاء نتيجتها جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل، و مع ترتب مثل هذه الثمرة على حجية فتوى الميت لا معنى لدعوى اللغوية بوجه.

و أمّا أخذ الحكم فى موضوع نفسه فالوجه فى عدم وروده أن ما ادعيناه فى المقام هو أن فتوى الحى بجواز البقاء قد جعلت فتاوى الميت حجة شرعية بلا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعية، و أن أثر تلك الحجية جواز البقاء على تقليده حتى فيما لم يعمل به من المسائل إذا هناك أحكام ثلاثة مترتبة على موضوعاتها الثلاثة:

«أحدها»: وجوب السورة فى الصلاة.

«ثانيها»: حجية فتوى الميت بجواز البقاء.

«ثالثها»: حجية فتوى الحى بجواز البقاء.

و هذه الأحكام مترتبة فى الثبوت فإنه بثبوت حجية فتوى الحى بجواز البقاء تتثبت حجية فتوى الميت كما مر، و إذا ثبتت حجية فتاواه فقد ثبت وجوب السورة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۶

....

فى الصلاة أو غير ذلك من الاحكام، و معنى ذلك أنا أخذنا حجية فتوى الميت بالجواز فى موضوع الحكم بحجية فتوى الحى به حيث قلنا: يجوز البقاء على تقليد الميت فى مسألة جواز البقاء.

و دعوى: أن ذلك من أخذ الحكم فى موضوع نفسه مغالطة ظاهرة و مجرد لفظ لا معنى تحته، فان المستحيل إنما هو أن يؤخذ حكم فى موضوع شخصه، فان مرجعه إلى كون الحكم مفروض التحقق حين جعله و إنشائه.

و ليس فى المقام من ذلك عين و لا أثر. فان المتحقق فيما نحن فيه أن حجية فتوى الميت بجواز البقاء مترتبة على حجية فتوى الحى به كما أن ثبوت وجوب السورة فى الصلاة أو غيره مترتب على حجية فتوى الميت بالجواز و معه قد أخذ حكم فى موضوع حكم

آخر فإن حجیهٔ فتوی المیت غیر حجیهٔ فتوی الحی و إحداهما مأخوذهٔ فی موضوع الأخری کما لا یخفی هذا کله فی الصورهٔ الأولی.

فتوی الحی و المیت بوجوب البقاء

«الصورهٔ الثانیهٔ»: و هی ما إذا أفتی کل من المیت و الحی بوجوب البقاء علی تقلید المیت. و حکمها حکم الصورهٔ المتقدمهٔ و یأتی فیها التفصیل المتقدم هناک فإذا فرضنا أن المیت و الحی متحدان فیما هو الموضوع للحکم بوجوب البقاء، أو أنهما اختلفا فی ذلک و کانت دائرهٔ الموضوع عند الحی أوسع منها لدی المیت لم یجب البقاء علی تقلید المیت فی مسألهٔ البقاء لاستلزام ذلک اللغویهٔ و جعل التنجیز بعد التنجیز و التعذیر بعد التعذیر، و أمّا إذا اختلفا و کانت دائرهٔ الموضوع عند المیت أوسع منها لدی الحی فلا مانع من البقاء علی تقلید المیت فی مسألهٔ البقاء و لا یرد علیه محذور اللغویهٔ أو أخذ الحکم فی موضوع نفسه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۸۷

....

فتوی الحی بوجوب البقاء و المیت بجوازه

«الصورهٔ الثالثهٔ»: و هی ما إذا أفتی الحی بوجوب البقاء و بنی المیت علی جوازه فهل یجوز للعامی أن یرجع الی الحی فی تلک المسألهٔ لیجب علیه البقاء علی تقلید المیت، و حیث أن المیت یجوز البقاء و العدول فیعدل إلی الحی بفتوی المیت بالجواز؟

فقد یقال بالمنع عنه نظرا إلی أن معنی حکم الحیّ بوجوب البقاء أن فتوی المیت حجهٔ تعیینیهٔ و أن المقلد لیس له أن یعدل إلی غیره، کما أن معنی حکم المیت بجواز البقاء أن فتوی المیت حجهٔ تخییریهٔ و أن للمقلد أن یبقی علی تقلیده أو یعدل إلی الحی و من الظاهر أن الحجهٔ التعیینیهٔ و التخییریهٔ غیر قابلتین للاجتماع و لا یمکن أن یقال إن فتوی المیت حجهٔ تعیینیهٔ و تخییریهٔ، لأنه یشبه الجمع بین المتناقضین إذا لا- یعقل أن تشمل فتوی الحی بوجوب البقاء علی تقلید المیت لفتوی المیت بجواز البقاء و جواز العدول عنه. بل تختص بسائر المسائل غیر تلک المسألهٔ من فتاواه فلا یجوز للعامی العدول من البقاء علی تقلید المیت إلی الحیّ هذا.

و الصحیح أن المقلّد له أن یعدل إلی الحی بفتوی المیت بالجواز.

و دعوی: أن ذلک یستلزم الجمع بین الحجیهٔ التعیینیهٔ و التخییریهٔ.

مندفعهٔ: بأنه إنما یلزم فیما إذا اتحد نظر المیت و الحی فیما هو الموضوع للحکم فی مسألهٔ البقاء، أو أنهما اختلفا فی ذلک و کانت دائرهٔ موضوعه عند الحی أوسع منها لدی المیت. و أما إذا اختلفا فی ذلک و کانت دائرهٔ موضوع الحکم عند المیت أوسع منها لدی الحی کما إذا أفتی المیت بجواز البقاء مع تعلم الفتوی و ان لم یعمل بها و افتی الحی بوجوب البقاء مع العمل فلا یلزم محذور الجمع بین الحجیتین و ذلک.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی؛ الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۸۸

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۱۸۸

....

لان فتوى الحى بوجوب البقاء قد جعلت فتاوى الميت متصفة بالحجية فيما عمل به المقلد و قد فرضنا أنه عمل بفتوى الميت بالجواز فى مسألة البقاء و إذا اتصفت فتوى الميت بالحجية فى تلك المسألة جاز للمقلد كل من العدول و البقاء فيما افتى به المجتهد الميت حتى فيما لم يعمل به و تعلم حكمه من المسائل.

و من الظاهر أنه ليس فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد حال حياة الميت اجتماع الحجيتين، لأن كون فتوى الميت حجة تعيينية انما هو فى المسائل التى عمل بها المقلد دون ما لم يعمل به فليس فيها سوى فتوى الميت بجواز البقاء و هى حجة تخييرية فحسب فأين يلزم فى تلك المسائل اجتماع الحجيتين؟! على أنه لا مانع من اجتماع الحجية التعيينية و التخييرية فى مورد واحد، فإن الحجية التعيينية إنما ثبتت لفتوى الميت ببركة فتوى الحى بوجوب البقاء بما هى فتوى الميت، بمعنى أن الجهات التى ساقت الحى إلى الحكم بوجوب البقاء- ككون الميت أعلم أو حرمة العدول عنه نظرا إلى أن الموت كمال فلا- يوجب سقوط فتواه عن الاعتبار على ما ترشدنا إليه السيرة و غيرها أو غيرهما من الجهات- إنما دلت على أن فتوى الميت بما هى كذلك حجة تعيينية، و لا ينافى ذلك كونها حجة تخييرية بلحاظ أن الحجة قامت على جواز العدول و توسيط فتوى الميت بالجواز.

و نظيره ما إذا أفتى غير الأعلم بوجوب تقليد الأعلم و الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم، فإن فتوى غير الأعلم فى نفسها و بعنوان أنها فتواه و إن لم تكن بحجة حتى لو سألناه نفسه عن جواز تقليده لأجاب بعدم الجواز لوجوب تقليد الأعلم عنده إلا- أنها بعنوان أن الحجة قامت على حجيتها، و الأعلم أفتى بجواز الرجوع إليه متصفة بالحجية من غير أن يكون بين الحكمين أىّ تهافت لأنهما بعنوانين مختلفين و هو من اجتماع عدم الحجية بالعنوان الاولى و الحجية بالعنوان الثانوى.

و ما إذا ذهب الميت إلى أن خبر الثقة حجة فى الموضوعات الخارجية كما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۸۹

....

انه حجة فى الأحكام الشرعية و بنى الحى على عدم اعتباره فى الموضوعات و أن الحجة فيها هى البينة، فإن خبر الثقة بما انه كذلك لا يتصف بالحجية لدى الحى، إلا أنه بعنوان ان الحجة قامت على حجيته و أن الميت افتى باعتباره حجة شرعية لا محالة لأن الحجة قامت على حجيته.

و المتلخص أنه لا مانع من اجتماع الحجية و عدم الحجية بعنوانين فإذا أمكن هذا فى تلك الموارد أمكن فى محل الكلام أيضا، إذا لا مانع من أن تكون فتوى الحى بعنوانها الاولى غير متصفة بالحجية و تكون متصفة بالحجية التخييرية بعنوان أن الحجة قامت على حجيتها، و كذلك الحال فى فتوى الميت بان تتصف بالحجية التعيينية و التخييرية فى مورد واحد، و معه لا بأس أن يحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء لفتوى الحى بوجوبه على تقدير العمل أو التعلم- مثلا- و المفروض أن المقلد قد عمل بفتواه هذه أو تعلمها منه حال الحياة فتتصف فتوى الميت بالحجية حتى فى مسألة البقاء و يجب عليه أن يبقى على تقليده و حيث أنه أفتى بجواز البقاء و العدول إلى الحى فله أن يعدل إلى الحى كما مرّ.

و دعوى: أن المجعول فى الواقع اما هو الحجية التعيينية أو التخييرية فلا- يمكن القول بحجية فتوى الميت تعينا ليترتب عليه الحجية التخييرية مما لا يصغى إليه:

و ذلك أمّا فى المسائل التى لم يعمل بها المقلد أو لم يتعلم حكمها فلوضوح أن الحى إنما يرى وجوب البقاء على تقليد الميت فيما عمل به المقلد أو تعلم حكمه دون ما لم يعمل به أو لم يتعلم حكمه، فلا مانع فى تلك المسائل من الالتزام بجواز البقاء استنادا إلى فتوى الميت الثابتة حجيتها بفتوى الحى كما عرفت.

و أما فى المسائل التى عمل بها المقلد أو تعلم حكمها فلأن الحجية الواقعية بما أنها واقعية مما لا أثر له، إذ الغرض من جعلها إنما هو

تنجیز الواقع أو التعذیر عنه، و هذا لا یتحقق إلا مع الوصول، و علیه فمنجز الواقع أو المعذر عن مخالفته لیس

....

الا فتوی الحی الواصلهٔ إلی المکلف علی الفرض، و بما أنه یری وجوب البقاء علی تقلید المیت وجب علی المقلد أن یرجع إلی فتاواه و حیث انه أفتی بجواز العدول و البقاء فجاز للمکلف أن یعدل إلی الحی بفتوی المیت به، و إذا عدل إلی الحی فإن کانت الحجهٔ التخییریهٔ هی المجعولهٔ واقعا فهو، و أما لو کانت الحجهٔ المجعولهٔ هی التعیینیهٔ فهی غیر واصلهٔ إلی المکلف بل الواصل خلافها لقیام فتوی المیت بجواز البقاء. و فی ظرف عدم وصول الحجیهٔ التعیینیهٔ لا مانع من جعل الحجیهٔ التخییریهٔ بأن تکون الحجهٔ هو ما یختاره المکلف من الفتویین، لما تقدم من أن الحجیهٔ التخییریهٔ غیر معقولهٔ الا أن یرجع إلی جعل الحجیهٔ علی ما یختاره المکلف من الأمرین أو الأمور.

فتوی الحی بجواز البقاء و المیت بوجوبه

«الصورهٔ الرابعهٔ»: و هی ما إذا بنی الحی علی جواز البقاء و افتی المیت بوجوبه فهل یجوز للمقلد أن یرجع إلی فتوی المیت فی مسألهٔ البقاء حتی یجب علیه البقاء علی تقلید المیت فی بقیهٔ المسائل الفرعیهٔ، أو أن المقلد لو رجع إلی تقلید المیت لم یجب علیه البقاء فی بقیهٔ المسائل؟

الصحیح أن یقال: إن فتوی الحی بجواز البقاء علی تقلید المیت و جواز العدول عنه إن کان بمعنی أن فتوی المیت حجهٔ تخییریهٔ و عدلها فتوی الحی و المکلف مخیر بینهما بالمعنی المتقدم فی التکلم علی الحجیهٔ التخییریهٔ بین المجتهدین المتساویین بان یکون الاختیار فی الأخذ بهذا أو بذاک بید المکلف و یکون کل منهما حجهٔ تعیینیهٔ بعد الأخذ به و التعبیر عنها بالحجیهٔ التخییریهٔ انما هو بمناسبهٔ أن الاختیار بید المکلف و له أن یأخذ بهذا أو بذاک و إذا أخذ بأحدهما کانت حجهٔ تعیینیهٔ فی حقه فلیس للمقلد بعد أن أخذ بفتوی المیت فی مسألهٔ البقاء- لکونه قد عمل بها فی حیاته أو تعلم

....

حکمها- أن یعدل إلی الحی، لأن فتوی المیت قد اتصفت بالحجیهٔ التعیینیهٔ بأخذها و معها یجب البقاء فی بقیهٔ المسائل أیضا.

و إذا کان فتوی الحی بجواز البقاء بمعنی أن المکلف یتخیر- حدوثا و بقاء- بین البقاء علی تقلید المیت و العدول عنه فکما یجوز له أن یعدل إلی الحی بعد موت المجتهد المقلد، أو یبقی علی تقلیده کذلک یجوز له ذلک بعد الأخذ بأحدهما و العمل علی طبقه مدهٔ من الزمان جاز للمقلد العدول إلی الحی و ان رجع الی المیت فی مسألهٔ البقاء لانه معنی کونه مخیرا بحسب الحدوث و البقاء. و هذا المعنی هو الصحیح.

و ذلک لان الأخذ بفتوی المجتهد بعد موته و سقوطها عن الحجیهٔ بسببه لا یزید علی الأخذ بها فی حیاته و قبل سقوطها عن الحجیهٔ بموته فکما أن الأخذ السابق لا یوجب بقاء فتاوی المیت علی حجیتها التعیینیهٔ بعد موته و من هنا جاز للمقلد بعد موت المجتهد بل وجب علیه العدول إلی الحی فلیکن الأخذ المتأخر عن سقوط فتاواه عن الحجیهٔ و موته أیضا کذلک فلیس الأخذ بعد موته موجبا لان یتصف فتاواه بالحجیهٔ التعیینیهٔ فالمقلد یتخیر بین العدول و البقاء حدوثا و بقاء و معه إذا رجع الی المیت فی مسألهٔ البقاء لم یجب علیه أن یبقی علی تقلیده فی بقیهٔ المسائل الفرعیهٔ بل له أن یعرض عن البقاء فی تلک المسألهٔ و یعدل إلی الحی سواء فی ذلک بین أن

يكون نظر الميت و الحى متحدين فيما هو الموضوع للحكم فى مسألة البقاء و بين أن يكون مختلفا فلاحظ هذا كله فى هذه الصور.

اختلاف الحى و الميت فى مسألة البقاء

و أما الصورتان اللتان وعدنا التعرض لهما بعد الفراغ عن الصور الأربعة المتقدمة فهما ما إذا أفتى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه و افتى الميت بحرمته فهل للمقلد أن يبقى على تقليد الميت فى مسألة البقاء لحجية فتاواه بفتوى الحى بجواز

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۲

....

البقاء أو بوجوبه، و المفروض أنه قد عمل بها حال حياة المجتهد الميت أو أنه تعلم حكمها ليلزم من بقائه على تقليده فى تلك المسألة حرمة البقاء على تقليده أو أن المقلد ليس له البقاء على تقليده فى مسألة البقاء و يجوز له أو يجب عليه البقاء على تقليده فى بقية المسائل الفرعية. و بعبارة أخرى تجويز الحى أو إيجابه البقاء على تقليد الميت هل يشمل مسألة البقاء أيضا حتى يلزم منه حرمة البقاء فى بقية المسائل أو لا يشملها فله أن يبقى على تقليد الميت فى بقية المسائل؟

الثانى هو الصحيح لانه لا مانع من البقاء على تقليد الميت فى المسائل الفرعية غير مسألة البقاء و الوجه فيه: ان فتاوى الميت قد سقطت عن الحجية بموته فلا تتصف بالاعتبار إلا إذا أفتى الحى بحجيتها التخييرية كما إذا جوز البقاء على تقليده أو التعيينية كما إذا أوجبه. و فتوى الميت بحرمة البقاء لا يمكن أن تتصف بالحجية فى مسألة البقاء بفتوى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه، لان شمول تجويز الحى أو إيجابه لفتوى الميت بحرمة البقاء يستلزم عدم شموله لها و يلزم من حجية فتوى الميت عدم حجيتها و ما استلزم فرض وجوده عدمه فهو محال. و الوجه فى هذا الاستلزام أن الميت يفتى بحرمة البقاء فلو كانت فتواه هذه حجة شرعية- بأن شملتها فتوى الحى بجواز البقاء- لزم منها عدم حجية فتاواه التى منها فتواه بحرمة البقاء إذا لا يمكن أن تشمل فتوى الحى بالجواز أو الوجوب لفتوى الميت بحرمة البقاء. و هذا بخلاف سائر فتاواه فإنه لا محذور فى حجيتها بشمول فتوى الحى لها هذا.

على أنا لا نحتمل شمول فتوى الحى بجواز البقاء أو بوجوبه لفتوى الميت بحرمته و ذلك لان فى الواقع و مقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون البقاء على تقليد الميت محرما لارتفاع حجية فتاواه بموته، و إما أن يكون جائزا- بالمعنى الأعم- و لا تكون حجية فتاواه ساقطة بموته و لا ثالث.

فان كان البقاء محرما واقعا كانت فتوى الحى بجواز البقاء مخالفة للواقع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۳

....

و معه لا تتصف بالحجية الشرعية لمخالفتها للواقع على الفرض و إذا سقطت فتوى الحى عن الحجية لم تكن فتوى الميت بحرمة البقاء حجة بوجه لسقوط فتاواه عن الحجية بموته، و انما تتصف بالاعتبار إذا أفتى الحى بحجيتها و قد فرضنا أنها ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع فهى غير معتبرة فى نفسها فما ظنك بان تكون موجبة لحجية فتوى الميت بحرمة البقاء.

و أمّا إذا كان جائزا بحسب الواقع ففتوى الحى بجواز البقاء مطابقة للواقع إلا أن فتوى الميت بحرمة البقاء مخالفة له فلا تكون حجة بوجه. إذا لنا علم تفصيلى بعدم حجية فتوى الميت بحرمة البقاء سواء أ كانت مطابقة للواقع أم مخالفة له و فتوى الحى بجواز البقاء- بالمعنى الأعم- غير محتملة الشمول لفتوى الميت بحرمة البقاء، و مع عدم احتمال حجيتها بحسب الواقع و مقام الثبوت كيف يعقل ان يشملها دليل الحجية و هو فتوى الحى فى مقام الإثبات.

و نظير ذلك ما ذكرناه فى التكلم على حجية الخبر من أن الخبر الواحد إذا دل على عدم حجية الخبر الواحد لم تشمله الأدلة القائمة على حجية الخبر، لانه يلزم من شمولها له و حجيته عدم شمولها له و عدم حجيته، على انا لا نحتمل حجيته بحسب الثبوت، لانه لا يخلو إمّا أن لا يكون الخبر الواحد حجة شرعا و إما أن يكون حجة و لا ثالث، فعلى الأوّل لا حجية للخبر النافى لحجية الخبر لما فرضناه من عدم حجية الخبر واقعا و هو أيضا خبر واحد فلا يثبت به مدلوله. و على الثانى أيضا لا يتصف النافى بالحجية لأنه على خلاف الواقع لما فرضناه من حجية الخبر واقعا فعلى كلا التقديرين لا حجية للخبر النافى لحجيته و الأدلة غير شاملة له فى مرحلة الإثبات بعد عدم احتمال حجيته فى مرحلة الثبوت.

و ببيان أوضح و أحسن إن معنى فتوى الحى بجواز البقاء- بالمعنى الأعم- أن المقلد له أن يبقى على تقليد الميت فى المسائل الفرعية، كما أن معناها عدم جواز

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۴

....

البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء، و لا يعقل أن تشمل فتوى الحى بالجواز كلتا المسألتين أعنى مسألة البقاء و سائر المسائل، لوضوح أنّها ان شملت لمسألة حرمة البقاء فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى بقية المسائل فإن الميت أفتى بحرمة البقاء. و إن شملت بقية المسائل الفرعية فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء و الا حرم عليه البقاء فى بقية المسائل.

ففتوى الحى بالجواز إما أن تشمل مسألة البقاء فحسب. و إمّا ان تشمل سائر المسائل الفرعية و لا يمكن الجمع بينهما فى الشمول إلا أن فتوى الحى بحجية فتوى الميت لا يمكن أن تشمل مسألة البقاء و ذلك لاستحالته فى نفسه و ذلك لان احتمال المطابقة للواقع معتبر فى حجية الحجج لوضوح أن حجيتها لا تجامع القطع بمخالفتها للواقع، و لا يحتمل أن تكون فتوى الميت بحرمة البقاء مطابقة للواقع و تكون فتوى الحى بحجية فتوى الميت شاملة لمسألة البقاء.

لان البقاء على تقليد الميت إما أن يكون محرما فى الواقع، و إما أن يكون جائزا، فعلى الأول لا يمكن البقاء على تقليد الميت فى مسألة البقاء لأنه أمر محرم واقعا و فتوى الحى بجوازه ساقطة عن الحجية لمخالفتها للواقع على الفرض و على الثانى تسقط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية لمخالفتها للواقع، و إذا لنا علم تفصيلى بسقوط فتوى الميت بحرمة البقاء عن الحجية- على كلا التقديرين- و ان فتوى الحى بالجواز غير شاملة لمسألة البقاء. و إذا فرضنا أن فتوى الحى لم تشمل مسألة البقاء فلا مانع من أن تشمل البقاء على تقليد الميت فى سائر المسائل كما لعله ظاهر.

ثم إن بما ذكرناه اتضح الفرق بين هذه المسألة و مسألة ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء و الحى بجوازه و حاصل الفرق أنه لا يمكن الجمع بين حرمة البقاء على فتوى الميت و جواز البقاء عليها فإذا افتى الميت بحرمة البقاء و افتى الحىّ بجوازه لم يمكن البقاء على تقليد الميت فى هذه المسألة من جهة فتوى الحى بالجواز، و هذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۵

(مسألة ۱۶) عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل (۱) و إن كان مطابقا للواقع.

بخلاف ما إذا أفتى الميت بوجوب البقاء، و افتى الحى بجوازه، فإنه لا مانع من الجمع بينهما.

و نتيجة ذلك أن يتخير المكلف بين العدول من الميت إلى الحى، لأن فتوى الميت بالوجوب كسائر فتاواه قد سقطت عن الحجية بموته، و أن يبقى على تقليد الميت حتى فى فتواه بوجوب البقاء و نتيجته أن تكون فتوى الميت حجة تعيينية من جهة اختيار المقلد و التزامه.

نعم إذا قلنا بـان فتوى الحى بجواز البقاء مرجعها الى التخيير الاستمرارى، و أن المقلـد متى ما أراد الرجوع الى الحى جاز له ذلك لم يمكن البقاء على تقليد الميت فى حكمه بوجوب البقاء، فان معنى الحكم بوجوبه عدم جواز الرجوع عنه إلى الحى و هذا لا تجتمع مع فتوى الحى بجواز البقاء و الرجوع مستمرا.

حكم عمل الجاهل المقصر و القاصر

(۱) الكلام فى هـذه المسألة يقع فى مقامين: «أحدهما»: أن الجاهل يسـتحق العقاب على أعماله إذا لم تكن مطابقة للواقع، بل مطلقا أو لا يستحق عليها العقاب؟

و «ثانيهما»: أن أعمال الجاهل القاصر أو المقصر صحيحة أو باطلة؟

(أمـا المقـام الأـول): فلاـ ينبغى التردد فى أن الجاهـل القاصـر لا يسـتحق العقاب على شـىء من أعماله سواء أ كانت مطابقـة للواقع أم مخالفة له، كما إذا استند إلى أمارة شرعية أو فتوى من يجوز تقليده و كانتا مخالفتين للواقع و ذلك لقصوره وقتئذ لاستناده فى أعماله إلى الحجة الشرعية- على الفرض.

و أما الجاهل المقصر فهو على عكس الجاهل القاصر يستحق العقاب على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۶

....

أعماله إذا كانت مخالفة للواقع و ذلك لانه قد قصّر فى الفحص و السؤال و خالف الواقع من غير أن يستند فيه إلى حجة شرعية. بل الأمر كـذلك حتى إذا كان عمله المخالف للواقع مطابقا لفتوى من يجب عليه تقليـده- فى ظرف العمل أو فى زمان الرجوع إليه- فإن الحجة بوجودها الواقعى غير كافية فى المعذورية و عدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بل انما تكون معذرة فيما إذا استند إليها المكلف فى عمله، و الاستناد إلى الحجة مفروض العدم فى محل الكلام.

بـل يمكن الالـتزام باسـتحقاق المقصـر العقـاب حتى إذا كان عمله مطابقا للواقع إلا أنه يختص بما إذا كان ملتفتا حال العمل، و ذلك لانه مع الالتفات و احتمال صـحة العمل و فساده إذا اتى به غير مبال بمخالفته للواقع لكان ذلك مصـداقا بارزا للتجرى القبيح و بذلك يستحق العقاب على عمله و إن كان مطابقا للواقع.

و (أمـا المقـام الثانى): فحاصل الكلام فيه أن التكلم على أعمال الجاهل المقصـر من عباداته و معاملاته و أنها تقع صـحيحة أو فاسـدة إنمـا يخص أفعـاله التى يترتب على صـحتها أو فسادهـا أثر عملى بالإضافـة إلى زمانى الحال أو الاسـتقبال كما إذا أتى بالعبادة جاهلا بحكمها فى أول وقتها و التفت إلى حكمها فى أثنائه أو فى خارجه، فإنه إذا قلنا ببطلانها ترتب عليه الحكم بوجوب إعادتها أو قضائها كما يترتب على القول بصحتها عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و كمـا إذا عامـل معاملـة معاطاتيـة غير عـالم بحكمهـا، ثم فسـخ البـائع المعاملـة فإنـا لو قلنا بفساد المعاملـة وجب على كل من البائع و المشترى رد مـا أخـذه إلى مـالكه و مع تلفه ترد عليه بـدله و لو قلنـا بجواز المعاملـة لأجـل أن المعاطـاة مفيـدة للملكيـة الجائزة القابلة للانفساخ بفسخها وجب على كل منهما رد ما أخـذه إلى بائعه. و ان قلنا إن إن المعاملـة لازمـة و أن المعاطاة مفيدة للملك اللازم لم يجب على المشترى و لا على البائع ردّ العين أو عوضها بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۷

....

و كذلك الحال فى المعاملات بالمعنى الأعم، كما إذا غسل المتنجس بالبول مرة واحدة فى الكثير، ثم التفت و تردد فى اعتبار التعدد فيه لأنا لو قلنا باعتبار التعدد حتى فى الغسل بالماء الكثير وجب غسل المتنجس مرة ثانية فى مفروض الكلام كما يجب غسل ما لاقاه ذلك المتنجس مع الرطوبة قبل الغسلة الثانية، و هذا بخلاف ما لو قلنا بكفاية المرة فى الماء الكثير. و كذا إذا ذبح ذبيحة بغير الحديد بالاختيار، ثم التفت إلى شرطية الحديد- و هى باقية بحالها- لأنا لو قلنا بكونها ميتة حرم أكلها و بطلت الصلاة فى اجزائها، كما أنه لو لم نقل بكونها كذلك حل أكلها و جازت الصلاة فى اجزائها.

و أما أفعاله التى لا يترتب أثر عملى على صحتها و فسادها بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال فهى خارجة عن محل الكلام لانه لا أثر للبحث عن صحتها و عدمها و هذا كما إذا شرب العصير العنبى بعد غليانه و قبل تثليثه ثم التفت و تردد فى جوازه و حرمته، فإنه لا أثر للحكم بحرمته و حليته، لوضوح أنه لو كان محرما فقد مضى و يعاقب على فعله ذلك لحرمته، و إن كان حلالا فلا يعاقب بشىء فلا أثر لهما بالإضافة إلى زمانى الحال أو الاستقبال.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الماتن ذهب إلى بطلان عمل لجاهل المقصر الملتفت و ان كان مطابقا للواقع، و الظاهر أنه استند فى ذلك إلى أن المقصر الملتفت لا يتمشى منه قصد التقرب فى عباداته و ذلك بقرينة قوله عند الحكم بصحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر الغافل: و حصل منه قصد القربة.

و الصحيح أن عمل الجاهل المقصر كالقاصر محكوم بالصحة ملتفتا كان أم لم يكن إذا كان مطابقا للواقع و ذلك أمّا فى التوصليات فلأجل أن الأمور التوصلية لا يعتبر فيها غير الإتيان بها مطابقة للواقع، و المفروض أن المقصر أو غيره اتى بما اتى به مطابقا للواقع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۸

....

و أما فى العبادات فلان العبادة كالواجب التوصلى و انما تفترقان فى أن العبادة زائدا على لزوم إتيانها بذاتها يعتبر إضافتها إلى المولى جل شأنه نحو اضافة، و هذا أمر ممكن الصدور من الجاهل أما غير الملتفت فظاهر، و أمّا الملتفت فلأنه إذا اتى بها برجاء أنها مما أمر به اللّه سبحانه تحققت به الإضافة نحوه، فإذا كانت مطابقة للواقع كما هو مفروض الكلام وقعت صحيحة لا محالة.

نعم الذى لا يتمكن منه الجاهل الملتفت انما هو الجزم بان ما يأتى به مأمور به من اللّه لتردده و عدم علمه بذلك بحيث لو اتى به جازما بأنه مأمور به فى الشريعة المقدسة فقد شرع. إلا أنا قد أسبقنا عند التكلم على مشروعية الاحتياط أن الجزم بالنية غير معتبر فى صحة العبادات و أن الإتيان بها برجاء أن لا يكون تاركا للعبادة على تقدير وجوبها فى الواقع يكفى فى صحتها و سقوط أمرها و امتثاله إذا كانت مطابقة للواقع، و هذا يبتنى على مسألة جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى و تحصيل العلم بالمأمور به و قد أسمعناك جوازه فراجع.

إذا لا موجب للحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر الملتفت إذا انكشفت مطابقته للواقع.

نعم ذكر شيخنا الأنصارى (قده) أن ظاهر كلام السيد الرضى (قده) فى مسألة الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى (قده) ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها. إلا أنه غير صالح للاستدلال به و ذلك لانه من الإجماع المنقول الذى لا نقول باعتباره فالإجماع غير متحقق فى نفسه، و على تقدير تحققه لم يحرز أنه إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم- ع- لاحتمال استناد المجمعين الى عدم تمشى قصد القربة من الجاهل الملتفت، أو إلى اعتبار الجزم بالنية فى العبادات أو غير ذلك من الوجوه.

نعم لا ينبغى التأمل فى أن عمل الجاهل محكوم بالبطلان فى مرحلة الظاهر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۱۹۹

....

لـدى العقـل مـا لم ينكشف مطـابقته للواقع لأـن العقـل لاـ يكتفى بمـا اتى به الجاهـل مع التردد فى صـحته و مطابقته للواقع، لان العلم بالاشـتغال اليقينى يسـتدعى البراءة اليقينية إلا أنه حكم عقلى فى مرحلة الظاهر و يرتفع إذا انكشـفت مطابقة ما اتى به الجاهل للواقع و المتلخص أن عمل الجاهل القاصر و المقصر الملتفت و غير الملتفت فى الحكم سواء ثم إن انكشاف المطابقة للواقع قد يكون وجدانيا و هـذا من القلة بمكان، لانه لا يتفق للعامى العلم الوجدانى بمطابقة عمله للواقع إلا فى الضـروريات و القطعيات و المسائل الواضـحة و هى قليلة فى الغاية.

و قد يكون بالتعبد و هو الأكثر و ذلك لأنه إذا لم يكن للعامى علم وجدانى بالمطابقة فلا مناص من أن يستكشف مطابقة عمله للواقع بالرجوع إلى فتوى المجتهـد فإن بالمطابقـة أو المخالفة معها يسـتكشف تعبدا مطابقة عمله للواقع أو مخالفته له و هذا هو الذى يتمكن منه المقلد غالبا.

و عليه فان كان المجتهـد الـذى كان يجب عليه أن يقلّـده فى زمان العمل و المجتهد الذى يجب عليه تقليده فى زمان الرجوع شخصـا واحـدا فهو، و أمّا إذا تعددا و كان المجتهد الذى يجب الرجوع إليه فى ظرف العمل غير المجتهد الواجب تقليده فى زمان الرجوع فان كان عمله موافقا لكلتا الفتويين فلا كلام فى صحته، كما انه إذا كان مخالفا لكلتيهما لم تكن شبهة فى فساده، و وجوب إعادته. و إنما الكلاـم فيمـا إذا كـان مطابقـا لفتوى أحـدهما و مخالفا لفتوى الآخر فهل اللازم تطبيق عمل الجاهل لفتوى المجتهـد الـذى كان يجب تقليـده فى ظرف العمل أو أن اللازم تطبيقه لفتوى المجتهد الذى يجب تقليده فى زمان الرجوع، أو المدار على مطابقته لكلتا الفتويين و مع فرض المخالفة لإحداهما يحكم ببطلانه؟

الصـحيح أن المدار فى ذلك على مطابقة العمل لفتوى المجتهد الواجب تقليده فى زمان الرجوع، و لا عبرة بفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده فى زمان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۰

....

العمل، و سرّه ما قـدمناه فى مباحث الاجزاء و غيرها من هذا الكتاب و فى بحث الأصول من أن الاحكام الواقعية لا تتغير عما هى عليه بفتوى المجتهـد، أو بقيـام الأمـارة على خلافهـا اللهم على القول بالسـببية و لاـ نقول بهـا، و حيث أن الإعـادة و عـدمها فعـل من أفعال المكلف و هو لا يـدرى حكمها عند الالتفات إلى عمله السابق الصادر عن الجهل فلا مناص له من ان يرجع فى حكمها إلى من يجب تقليـده فى زمان الابتلاء بالشك فى وجوب الإعادة و هو المجتهـد الـذى يجب تقليده فى زمان الرجوع، و ذلك لإطلاق أدلة التقليد، فإنه إذا أفتى بصحة ما اتى به المكلف جاهلا بحكمه فمعناه أن إعادته التى يشك المكلف فى وجوبها بالفعل غير واجبة فى حقه كما انه إذا أفتى بفساده كان معناه وجوب الإعادة عليه.

و أما فتوى المجتهـد الـذى كان يجب عليه تقليده- فى ظرف العمل- فلا يترتب على فتوائه بصـحة ذلك العمل أو فساده أثر بالإضافة إلى المكلف عند الشك فى وجوب إعادته، لأنها قد سـقطت عن الحجية بموت المجتهد أو بنسـيانه أو بغيرهما من أسـباب السقوط و الفتوى غير المتصفة بالحجية لا يترتب عليها أثر بوجه.

إذا فالمتعين الرجوع الى من يجب عليه تقليـده فى ظرف الرجوع لشـكه فى وجوب اعادة الفعل الـذى اتى به سابقا و هو مما يجب أن يسأل حكمه عن الفقيه الذى تتصف فتواه بالحجية فى حقه لدى السؤال و هو المجتهد الفعلى لا السابق الذى سقطت فتواه عن الحجية على الفرض، و قـد مر أن فتواه بالصـحة تلازم الحكم بعـدم وجوب الإعـادة كمـا أن فتواه بالفساد ملازمـة للحكم بوجوبها و توضـيح

ذلک:

أن المجتهد الذی تجب المراجعهٔ إلیه فی ظرف الرجوع و ان لم تکن فتواه متصفهٔ بالحجیهٔ من الابتداء، و إنما حدثت حجیتها بعد ذلک إما لأنه لم یکن لها موضوع سابقا، لعدم کونه مجتهدا فی ظرف العمل، و اما لعدم کونه واجدا لبعض الشروط کالاعلمیهٔ أو العدالهٔ و نحوهما، إلا ان ما تتضمنه تلک الفتوی بعد ما اتصفت بالحجیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۰۱

....

حکم کلی إلهی لا یختص بوقت دون وقت بل یعم الأزمنهٔ المتقدمهٔ و المتأخرهٔ- مثلا- إذا أفتی بوجوب التیمم علی المتیمم بدلا عن غسل الجنابهٔ إذا أحدث بالأصغر، و لم یجوز الوضوء فی حقه شملت فتواه هذه الأزمنهٔ السابقهٔ و اللاحقهٔ لأن مضمونها حکم عام قد استکشفه المجتهد من أدلته، و لا اختصاص له بعصر دون عصر.

فان مقتضی تلک الفتوی أن حکم اللّه المجعول فی حق المتیمم بدلا عن غسل الجنابهٔ إذا أحدث بالأصغر هو التیمم دون الوضوء و لازمهٔ بطلان الصلوات التی اتی بها المکلف- سابقا- مع التوضؤ بعد التیمم بدلا عن غسل الجنابهٔ، فبالفتوی المتأخرهٔ الحادثهٔ حجیتها یستکشف بطلان الأعمال السابقهٔ فی ظرف الصدور. و الحکم ببطلانها و ان لم یترتب أثر علیه بالإضافهٔ إلی الأزمنهٔ المتقدمهٔ، إلا أن له أثرا بالإضافهٔ إلی زمان الحال و الأزمنهٔ الآتیهٔ، لأن لازمهٔ وجوب الإعادهٔ أو القضاء و ملخص الکلام أن وجوب إعادهٔ الأعمال السابقهٔ و عدمه من المسائل التی یجب الرجوع فیها إلی الفقیه الذی تتصف فتاواه بالحجیهٔ و لیس ذلک إلا المجتهد الفعلی لسقوط فتوی المجتهد السابق فی ظرف العمل عن الحجیهٔ بالموت أو نحوه، لوضوح أنه لو لم تسقط فتاواه عن الحجیهٔ لم یجز له تقلید المجتهد الحاضر، و قد فرضنا أن فتوی المجتهد الفعلی بطلان الصلاهٔ مع الوضوء فی تلک المسألهٔ، و مضمونها أن ذلک هو حکم اللّه الواقعی العام غیر المختص بوقت دون وقت.

نعم لا مناص من الالتزام بعدم وجوب الإعادهٔ أو القضاء فی الموارد التی قام الدلیل فیها علی عدم الوجوب و ذلک کما إذا أخل فی الصلاهٔ بغیر الأرکان من أجزائها أو شرائطها بان صلی بلا سورهٔ أو أتی بالتسبیحات الأربع مرهٔ واحدهٔ و کانت فتوی المجتهد الفعلی وجوب السورهٔ أو وجوب التسبیحات ثلاث مرات و ذلک لحدیث لا تعاد لدلالته علی عدم وجوب الإعادهٔ الا من الخمسهٔ المذکورهٔ فی الحدیث و لیست منها السورهٔ أو التثلیث فی التسبیحات الأربع. بل لا تجب إعادهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۰۲

....

الصلاهٔ فی أمثال المقام و إن کان عمله مخالفا لکلتا الفتویین کما إذا أفتی کل من المجتهد السابق و اللاحق بوجوب السورهٔ أو التثلیث فی التسبیحات الأربع.

إذا الإخلال بغیر الخمسهٔ الواردهٔ فی الحدیث غیر موجب لبطلان الصلاهٔ و لا لإعادتها إلا فیما دل الدلیل علی وجوب الإعادهٔ فیه کما إذا کبر جالسا و کانت وظیفته الصلاهٔ قائما، أو کبر قائما و کانت وظیفته الصلاهٔ جالسا و ذلک للنص «۱» هذا بالإضافهٔ إلی الجاهل القاصر.

و أمّا المقصر فان کان ملتفتا حال العمل و مترددا فی وجوب السورهٔ- مثلا- فی الصلاهٔ فلا یشمله حدیث لا تعاد لاختصاصه بما إذا حدث الشک فی صحهٔ العمل بعد الإتیان به بحیث لو لا انکشاف الخلاف بعد ذلک لم تجب إعادته أو قضائه و لیس الأمر کذلک فی الجاهل المقصر الملتفت حال العمل، لانه شاک فی صحهٔ عمله من حینه و قبل أن یأتی به، و مقتضی أن الاشتغال الیقینی یستدعی

البراءة اليقينية أعنى قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة فى أمثال المقام انكشف له الخلاف أم لم ينكشف كما أنه لو لم يأت به حتى خرج وقته وجب عليه القضاء لعدم إتيانه بما هو المأمور به الظاهرى فى حقه بقاعدة الاشتغال فقد فاتت عنه الصلاة و وجب عليه قضائها ظاهرا.

و أمّا المقصر فقد ادعوا الإجماع على بطلان عمله و انه كالعالم و المتعمد فى ترك الواجب و معه لا يفرق بين قسمى الجاهل المقصر أعنى الملتفت و غير الملتفت فى بطلان عملهما و عدم كونهما مشمولين للحديث. هذا إذا تم الإجماع كما ادعى.

و أمّا لو لم يتم أو قلنا إن القدر المتيقن منه أن المقصر كالمتعمد من حيث استحقاقه العقاب و تنجز التكليف عليه لا من حيث صحة العمل و بطلانه فلا مانع من شمول الحديث للمقصر غير الملتفت فى نفسه و به يحكم بصحة عمله و ان كان مخالفا

---

(۱) و هو موثقة عمار المروية فى ب ۱۳ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۳

و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذى كان غافلا حين العمل و حصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك كان صحيحا (۱) و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل.

(مسألة ۱۷) المراد من الأعلم (۲) من يكون أعرف بالقواعد و المدارك للمسألة و أكثر اطلاعا لنظائرها و للاخبار، و أجود فهما للاخبار، و الحاصل أن يكون أجود استنباطا و المرجع فى تعيينه أهل الخبرة و الاستنباط.

لفتوى كلا المجتهدين.

(۱) فقد اتضح تفصيل ذلك مما سردناه فى التعليقة المتقدمة فلاحظ.

ما يراد من الأعلم:

(۲) ليس المراد بالأعلمية- فى المقام- أن يكون المجتهد أشد اقتدارا فى القواعد و الكبريات أعنى المبادئ التى بها تستنتج الاحكام كما إذا كان المجتهد فى المطالب الأصولية أقوى من غيره، و لا- أن المراد بها أكثرية الإحاطة بالفروع و التضلع فى الكلمات و الأقوال، كما إذا تمكن من الجواب عن أية مسألة ترد عليه و لو من الفروع التى لا يبتلى بها إلا نادرا، أو لا يتحقق فى الخارج أصلا مع التطلع على أقوالها و موارد التعرض للمسألة فى كلماتهم.

بل المراد بالأعلمية كون المجتهد أشد مهارة عن غيره فى تطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطا و امتن استنتاجا للأحكام عن مبادئها و أدلتها و هو يتوقف على علمه بالقواعد و الكبريات، و حسن سليقته فى تطبيقها على صغرياتها، و لا يكفى أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۴

....

و الوجه فى هذا التفسير: أن حال الأعلم فى علم الفقه حال الأعلم فى بقية الحرف و العلوم، فكما أن الأعلم فى الطب و الهندسة و التجارة و غيرها هو الذى يكون أعرف من غيره بتطبيق الكبريات على صغرياتها، و أقوى استنباطا لها عن قواعدها و هو موقوف على المعرفة بالكبريات و حسن السليقة فى تطبيقها على مصاديقها، و لا يكفى فى الأعلمية مجرد كون الطبيب أقوى من الكبريات أو أكثر اطلاعا على الأمثال و الفروع. بل لا بد مضافا إلى إحاطته بأقسام المرض و طرق معالجتها و أدويتها أن يكون أعرف بتطبيق كبرياتها

على مصاديقها فكذلك الحال فى المقام.

فلا اعتبار فيما نحن فيه بأكثرية الإحاطة بالفروع و الأقوال و الكلمات لأنها غير راجعة إلى الأعرفية فى التطبيق، لوضوح أنها ليست إلا حفظ الفتاوى و الفروع و أجنبية عن الاستنباط بالكلية، كما أن شدة الاقتدار العلمى بالكبريات غير راجعة إلى الأعرفية فى الاستنباط، فان ربّ شخص له اليد الطولى فى الأصول، إلا أنه ضعيف فى التطبيق و الاستنباط هذا.

بل الأمر كما ذكرناه و إن فرضنا أن الأعلم بحسب الهيئة أعنى هيئة «افعل» يشمل الأقووية فى القواعد و الكبريات أو الأكثرية من حيث الإحاطة بالفروع و الكلمات.

و ذلك لأن الحكم بوجوب تقليد الأعلم لم يرد فى شىء من الأدلة اللفظية ليلاحظ ان الأعلم هل هو ظاهر لدى العرف فيما يشمل الأعلمية من حيث القواعد و الكبريات أو الإحاطة بالفروع و الأقوال أو غير ظاهر فى ذلك، و إنما الحكم بوجوب تقليده مستند إلى بناء العقلاء أو العقل من باب قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تفصيله، و لا شبهة فى أن الأعلم الذى يجب تقليده لدى العقلاء أو العقل إنما هو بالمعنى الذى ذكرناه أعنى الأعرف بتطبيق الكبريات على مصاديقها، لان الطبيب الأعلم- عندهم- من يكون أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على صغرياتها كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۵

(مسألة ۱۸) الأحوط عدم تقليد المفضول (۱) حتى فى المسألة التى توافق فتواه فتوى الأفضل.

و بما ذكرناه يظهر أن كثرة العلم بالمسائل و الفروع بحيث يكون معلومه بحسب العدد أكثر من غيره غير راجعة إلى الأعلمية فإنها أمر خارج عن الأعرفية فى التطبيق مضافا إلى أن العالمية و الأعلمية إنما تلاحظان بالإضافة إلى شىء واحد فيقال: زيد عالم بمسألة كذا و عمرو اعلم بها منه. و أما إذا كان هناك شيئان يعلمهما أحد المجتهدين و لم يعلم الآخر إلا بأحدهما فلا يصح أن يقال إن الأول أعلم من الآخر بل هما متساويان فى العلم بأحدهما و فى الآخر أحدهما عالم و الآخر لا علم له به أصلا لا أن الأول أعلم.

و أما الأشدية فى المراتب العلمية بأن يقال إن من انكشف له حكم المسألة انكشافا جزميا فهو مقدم على من انكشف له حكمها انكشافا ظنيا- مثلا- أو ان من انكشف له حكمها من أدلتها ظنا يتقدم على من لم يحصل له الظن بحكمها من أدلتها أو الأقووية بحسب المبنى كما إذا كان أحد المجتهدين قويا فى مبانيه العلمية بحيث لا يشك فيها بتشكيك المشككين، و لا يرفع اليد عنها بالمناقشة فى أدلتها بخلاف الآخر. فلا يمكن حمل الأعلم على شىء منهما:

و ذلك لأنهما غير راجعين إلى الأعرفية فى التطبيق. على أن الاجتهاد إنما يدور مدار قيام الحجة على الحكم و عدمه سواء انكشف بها الحكم الشرعى جزميا أو ظنيا أم لم ينكشف، و سواء أمكن التشكيك فى مبانى المجتهد أم لم يمكن، فلا توقف للاجتهاد على شدة الانكشاف و ضعفه، و لا على قوة المبانى و عدمها فلاحظ.

(۱) ذكرنا فى المسألة الثانية عشرة أن الأعلم إنما يجب تقليده فيما إذا علمت المخالفة بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى. و أمّا مع العلم بالموافقة بينهما أو احتمالها فلا يجب تقليد الأعلم بوجه، لأن الحجية إنما ثبتت لطبيعى فتوى العالم أو الفقيه- على نحو صرف الوجود- فإذا عمل المقلد بفتياهما فقد عمل على طبق الحجة أعنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۶

....

فتوى الفقيه، و لم يقم دليل على وجوب تعيين المجتهد المقلد و تمييزه حينئذ و هو نظير ما إذا ورد روايتان و دلتا على وجوب شىء معين و افتى المجتهد بوجوبه استنادا إلى الجامع بين الروايتين، فإنه حينئذ قد عمل على طبق الحجة الشرعية، و لا يجب عليه أن يعين

ما عمل به منهما فما يظهر من الماتن من لزوم تعيين المجتهد المقلد فى مفروض الكلام مما لا مستند له، و توضيح ذلك:

أن المجتهدين المتعددين إذا اتفقوا فى الاجتهاد لم يقم أىّ دليل على أن العامى يجب أن يستند إلى فتاواهم فى مقام العمل تساووا فى الفضيلة أم اختلفوا و قد تكلمنا على ذلك فى محله فلا نعيد إلا أنا لو قلنا بوجوب الاستناد فهل الواجب أن يستند إلى خصوص فتوى أحدهم المعين، أو يكفى الاستناد إلى الجامع أو المجموع؟

الصحيح أن الاستناد إلى فتوى اىّ واحد من المجتهدين المتفقين فى الاجتهاد يجزى فى مقام الامتثال و ذلك لشمول أدلة الحجية لفتوى كل واحد منهم فى محل الكلام و «سرّه» أن الحجية نظير غيرها من الأحكام الوضعية أو التكليفية قد جعلت لطبيعى الدليل و هو قابل الصدق على الواحد و الكثير إذا فموضوع الحجية فى المقام إنما هو طبيعى فتوى العالم أو الفقيه و هو قابل الانطباق على فتوى كل من المجتهدين و بهذا تتصف كل واحدة من الفتاوى المتفقة بالمنجزية و المعذرية، و يسوغ للمكلف أن يستند إلى فتوى هذا بخصوصها و الى فتوى ذاك كذلك.

كما أن له أن يستند إلى الطبيعى الملغى عنه الخصوصيات و المشخصات و الكثرات و المميزات لانه الموضوع للحجية، كما هو الحال فى بقية الحجج المتفقة فى المضمون، و بهذا يظهر أن الاستناد إلى مجموع الفتاوى غير صحيح، لان المجموع بما هو مجموع اعنى اعتبار ضم كل واحدة منها إلى الأخرى فى مقام الاستناد ينافى حجية كل من الفتاوى فى نفسها لما ذكرناه من أن كل واحدة من الفتاوى حجة على استقلالها، فلا معنى لانضمام بعضها إلى بعضها الآخر فى مقام الاستناد، و بعبارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۷

(مسألة ۱۹) لا يجوز تقليد غير المجتهد (۱) و إن كان من أهل العلم، كما انه يجب (۲) على غير المجتهد التقليد و إن كان من أهل العلم.

اخرى أن كل واحدة منها معذرة و منجزة لا انها جزؤهما.

و أمّا الاستناد إلى المجموع لا ـ بما هو كذلك، بل بمعنى الجميع بان يستند إلى هذا فى نفسه و الى ذاك كذلك و هو المعبر عنه بالعموم الاستغراقى فلا يرد عليه المحذور المتقدم لعدم كون الاستناد إلى الفتوى الثانية منافيا لحجية الاولى باستقلالها إلا أنه لغو لا اثر له فإنه بعد حجية كل واحدة من الفتاوى فى نفسها و جواز الاستناد إليها باستقلالها لا حاجة الى الاستناد إلى الأخرى بوجه.

و دعوى: أن ذلك يستلزم توارد العلل المتعددة على معلول واحد. مندفعة:

بأن الداعى على الإتيان بالعمل أو تركه انما هو ثبوت التكليف به أو بتركه، فالامتثال مستند إلى التكليف الواحد و إن قامت عليه حجج متعددة.

(۱) لأن الأدلة المتقدمة المسوغة للتقليد غير شاملة للتقليد من غير المجتهد لاختصاصها بالعالم أو الفقيه أو غيرهما من العناوين الواردة فى لسان الدليل غير الصادقة على غير المجتهد.

(۲) على ما فصلنا الكلام فيه فى أول الكتاب و قلنا إن كل مكلف لا بد أن يكون فى أعماله أو تروكه مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا، كما أن المجتهد ليس له أن يقلد الغير، إذ لا تشمله الأدلة المسوغة للتقليد. و أما الواجد لملكة الاجتهاد إذا لم يتصد للاستنباط أصلا أو أنه استنبط جملة قليلة من الاحكام فقد بيّنا فى التكلم على أقسام الاجتهاد أن الصحيح عدم مشروعية التقليد فى حقه كما أنه لا يجوز التقليد منه إذا لم يتصد للاستنباط أصلا فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۰۸

(مسألة ۲۰) يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانى (۱) كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة و علم باجتهاد شخص و كذا يعرف بشهادة عدلين (۲) من أهل الخبرة.

طرق معرفة الاجتهاد

---

(۱) لأنه حجة بذاته، کما یثبت بالاطمئنان لانه علم عادی و هو حجة عقلائیة و لم یردع عنها فی الشریعة المقدسة.

(۲) قد استدل علی حجیة البینة بوجوه:

«منها»: دعوی الإجماع علی اعتبارها فی الشریعة المقدسة. و فیه: أن هذا الإجماع علی تقدیر ثبوته لیس من الإجماعات التعبدیة، لاحتمال استناده إلی أحد الوجوه المذکورة فی المقام فلا یستکشف به قول المعصوم-ع- بوجه.

و «منها»: أن الشارع قد جعل البینة حجة فی موارد الترافع و الخصومات و قدمها علی غیر الإقرار من معارضاتها، و إذا ثبتت حجیة شیء فی موارد القضاء مع ما فیها من المعارضات ثبتت حجیته فی سائر الموارد مما لیس لها معارض فیه بطریق اولی.

و یرد علیه أن الدعوی و الخصومة مما لا مناص من حله بشیء، لأن بقاء الترافع بحاله ینجر إلی اختلال النظام فما به ترتفع المخاصمات لا یلزم أن یکون حجة حتی فی غیر المرافعات، و من هنا أن الیمین تفصل بها الخصومة شرعا و لا تعتبر فی غیر المرافعات فالأولویة لا تبتنی علی أساس صحیح.

و «منها»: موثقة مسعدة بن صدقة عن أبی عبد اللّه-ع- قال: سمعته یقول:

کل شیء هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته و هو سرقة، و المملوک عندک و لعلّه حر قد باع نفسه

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۰۹

....

أو خدع فبیع قهرا، أو امرأة تحتک و هی أختک أو رضیعتک و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینة «۱».

لدلالتها علی أن الید فی مثل الثوب و المملوک و أصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع فی المرأة، حجة معتبرة لا بد من العمل علی طبقها إلا أن یعلم أو تقوم البینة علی الخلاف، إذا یستفاد منها أن البینة حجة شرعیة فی إثبات الموضوعات المذکورة فی الموثقة و بما أن کلمة «الأشیاء» من الجمع المحلی باللام و هو من أداة العموم، و لا سیما مع التأکید بکلمة «کلها» فنتعدی عنها إلی بقیة الموضوعات التی یترتب لها احکام و منها الاجتهاد و الأعلمیة.

و حیث أن مورد الموثقة هو الموضوعات الخارجیة لا یصغی إلی دعوی أن الموثقة إنما دلت علی اعتبار البینة فی الاحکام فلا یثبت بها حجیتها فی الموضوعات فالموثقة یدلنا علی حجیة البینة فی الموضوعات مطلقا، و یؤیّدها روایة عبد اللّه ابن سلیمان عن أبی عبد اللّه-ع- فی الجبن قال: کل شیء لک حلال حتی یجیئک شاهدان یشهدان أن فیه میتة «۲» و حیث أن سندها غیر قابل للاعتماد علیه جعلناها مؤیدة للموثقة هذا.

و قد تعرضنا للاستدلال بهذه الموثقة فی کتاب الطهارة عند التکلم علی طرق ثبوت النجاسة «۳» و ذکرنا أن الروایة و إن عبر عنها فی کلام شیخنا الأنصاری «قده» بالموثقة، إلا أنا راجعنا حالها فوجدناها ضعیفة حیث لم یوثق مسعدة فی الرجال. بل قد ضعفه المجلسی و العلامة و غیرهما. نعم ذکروا فی مدحه أن روایاته غیر مضطربة المتن و أن مضامینها موجودة فی سائر الموثقات و لکن شیئا من ذلک

---

(۱) المرویة فی ب ۴ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(۳) ج ۱ ص ۳۸۴- ۳۸۵.

....

لا يدلّ على وثاقة الرجل فهو ضعيف على كل حال.

و الأمر و إن كان كما ذكرناه إلا أن التحقيق أن الرواية موثقة و ذلك لان مسعدة بن صدقة من الرواة الواقعة فى طريق كامل الزيارات و قد بنى- أخيرا- سيدنا الأستاذ أدام اللّه اظلاله على وثاقة رجاله و ذلك لتصريح ابن قولويه في ديباجته بأنه روى فى ذلك الكتاب الاخبار غير المتصفة بالشذوذ و التى رواها الثقات من أصحابنا. و لا يضرّه ما حكى عن المجلسى و العلامة و غيرهما من تضعيف الرجل، و ذلك لأن العلامة و المجلسى و غيرهما من المضعفين على جلالتهم و تدقيقاتهم لا يعتنى بتضعيفاتهم و لا بتوثيقاتهم المبتنيتان- من المتأخرين- على اجتهاداتهم، و لا يحتمل ان يكون توثيق العلامة أو تضعيفه من باب الشهادة و الاخبار فضلا عن المجلسى أو غيره لبعد عصرهم عن الرواة.

نعم لو علمنا أن توثيقه أو تضعيفه مستند إلى الحس و الاخبار أو احتملنا ذلك فى حقهم لم يكن توثيقاته أو تضعيفاته قاصرة عن توثيق أو تضعيف مثل الشيخ و النجاشي و غيرهما من المتقدمين فالرواية لا اشكال فيها من تلك الجهة.

نعم يمكن المناقشة فى الاستدلال بها من جهة الدلالة و ذلك لان «البينة» لم تثبت لها حقيقة شرعية و لا متشرعية و انما استعملت فى الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوى و هو ما به البيان و الظهور على ما فصلناه فى كتاب الطهارة فلاحظ و معه لا يمكن أن يستدل على حجية البينة المصطلح عليها بالموثقة لعدم كونها مستعملة فيها بمعنى شهادة العدلين.

فالصحيح أن يستدل على حجية البينة- بالمعنى المصطلح عليه- بما بيناه فى البحث عن طرق ثبوت النجاسة و حاصله: أنا علمنا من الخارج أن النبى- ص- كان يعتمد على اخبار العدلين فى موارد الترافع من غير شك و اعتماده- ص- عليها يدلنا على أن شهادة العدلين أيضا من مصاديق الحجة و ما به البيان، فإنه لو لا كونها

....

كذلك لم يجز له أن يعتمد عليها ابدا فبهذا نستكشف انها حجة مطلقا من دون أن يختص اعتبارها بموارد الخصومة و القضاء، لان اعتماد الشارع عليها يدلنا على أن خبر العدلين حجة معتبرة فى مرتبة سابقة على القضاء لا أنه اتصف بالحجية بنفس القضاء هذا.

ثم إن الاجتهاد و الأعلمية كما أنهما يثبتان بالبينة كذلك يثبتان بالخبر الواحد و ذلك لما بيناه فى محله من أن خبر العدل الواحد كما أنه حجة معتبرة فى الأحكام الشرعية كذلك يعتمد عليه فى الموضوعات الخارجية و هذا للسيرة الجارية على الاعتماد عليه عند العقلاء مطلقا و لم يردع عنها فى الشريعة المقدسة. بل لا تتوقف حجيته على عدالة المخبر لكفاية الوثاقة فى حجية الخبر و إن استشكل الماتن فى حجية الخبر الواحد فى الموضوعات فى جملة من الموارد.

و قد يتخيل أن الموثقة المتقدمة كافية فى الردع عن العمل بالخبر الواحد فى الموضوعات الخارجية حيث ورد فى ذيلها: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة. نظرا إلى أنه دل على حصر المثبت بالاستبانة و قيام البينة فلو كان الخبر الواحد أيضا حجة مثبتة للموضوعات الخارجية كالبينة لبينه- ع- و يدفعه:

«أولا»: أن الموثقة ليست بصدد الحصر أبدا و ذلك لوضوح أن الأشياء كما أنها تثبت بالاستبانة و البينة كذلك تثبت بالاستصحاب و

الإقرار و حكم الحكم و غيرها فلو كانت بصدد حصر المثبت فيهما لاستلزم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن و «ثانيا»: أن البينة فى الموثقة كما قدمناه بمعنى الحجية و ما به البيان و هذا هو الذى دلت الموثقة على حجيته فى قبال العلم الوجدانى و الاستبانة، و أما تطبيق ذلك على مصاديقه و ان ما به البيان أى شىء فالموثقة غير ناظرة إلى بيانه فلا مناص من أن يحرز مصاديقه من الخارج فإذا أقمنا الدليل على اعتبار الخبر فى الموضوعات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۲

إذا لم تكن معارضة (۱) بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، و كذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، و كذا الأعلمية تعرف بالعلم، أو البينة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم.

الخارجية استكشفنا بذلك أنه أيضا مصداق لكبرى الحجية و ما به البيان، كما استكشفنا حجية البينة المصطلح عليها من الخارج على التقريب المتقدم فلاحظ.

و «ثالثا»: لو سلمنا أن البينة فى الموثقة بمعناها المصطلح عليه فعدم ذكر الخبر الواحد فى قبال العلم و البينة انما هو من جهة خصوصية فى موردها و هى أن الحلية فى مفروضها كانت مستندة إلى قاعدة اليد- فى مسألة الثوب- و من الواضح أن الخبر الواحد غير معتبر مع اليد فكأنه عليه السلام كان بصدد بيان ما يعتبر فى جميع الموارد على وجه الإطلاق و على الجملة أن الموثقة غير رادعة عن السيرة العقلائية و تمام الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

و دعوى: أن الاجتهاد ليس من الأمور الحسية، و أن القوة و الملكة إنما يستكشفان بالحدس و الاختبار، و الشهادة، و الاخبار إنما تقبلان فى المحسوسات و لا اعتبار بهما فى الحدسيات ابدا.

مندفعة: بأن الاجتهاد كالعدالة و غيرها من الأمور التى تقبل فيها الشهادة و الاخبار، و الوجه فيه مع أن الملكة غير قابلة للحسّ ان تلك الأمور من الأمور الحدسية القريبة من الحس، لأنها مما يقل فيه الخطاء و تكون مقدماته موجبة للحدس غالبا، و الاخبار عن مثلها كالاخبار عن الأمور المحسوسة فى الاعتبار عند العقلاء.

(۱) لأن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فان شمولها لهما معا يستلزم الجمع بين الضدين أو النقيضين، و شمولها لأحدهما دون الآخر بلا مرجح، و هذا معنى ما يقال: إذا تعارضا تساقطا. فلا يتصف شىء منهما بالحجية و الاعتبار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۳

(مسألة ۲۱) إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما و لا البينة (۱) فإن حصل الظن باعلمية أحدهما تعين تقليده بل لو كان فى أحدهما احتمال الأعلمية يقدم كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، و لا يحتمل أعلمية الآخر فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

---

(۱) ذكرنا عند التكلم على مسألة وجوب الفحص عن الأعلم أنه إذا لم يشخص الأعلم من المجتهدين. و لم يتمكن من تحصيل العلم باعلمية أحدهما- مع العلم بمخالفتهما فى الفتوى- فان تمكن من الاحتياط وجب لما مر غير مرة من أن الاحكام الواقعية قد تنجزت على المكلفين بالعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة، و لا طريق للعامى إلى امتثالها سوى العمل على طبق فتوى الأعلم و هو مردّد بين شخصين و معه لا مناص من الاحتياط تحصيلا للعلم بالموافقة لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب كما هو الحال فى بقية موارد العلم الإجمالى.

و لا أثر للظن بالأعلمية أو احتمالها فى أحدهما حينئذ، لأن أدلة الحجية غير شاملة للمتعارضين و معه لم يجعل شىء من الفتويين المتعارضتين حجة على المكلف ليجب الأخذ بما ظن أو احتمل حجيته. بل الوظيفة وقتئذ هو الاحتياط حتى يقطع بخروجه عن عهدة

ما علم به من التكاليف الإلزامية.

و أما إذا لم يتمكن من الاحتياط إما لعدم سعة الوقت للجمع بين الفتويين، و اما لأن أحدهما افتى بوجوب شيء و الآخر بحرمته فلا محالة يتخير بينهما للعلم بوجوب تقليد الأعلم و هو مردّد بين شخصين و لا مرجح لأحدهما على الآخر و فى هذه الصورة إذا ظن باعلمية أحدهما أو احتملها وجب الأخذ به.

و لا يقاس هذه الصورة بالصورة المتقدمة فان فى تلك الصورة أوجب التعارض سقوط فتوى كلا المجتهدين عن الحجية فلم يجعل شيء منهما حجة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۴

(مسألة ۲۲) يشترط فى المجتهد أمور: البلوغ (۱).

على المكلف ليتميز بالظن أو الاحتمال. و اما فى هذه الصورة فبما انه غير متمكن من الاحتياط لم يجب عليه إلا العمل بفتوى أحدهما لعدم تكليفه بالاحتياط- لتعذره- و لا ترتفع عنه الاحكام- لتنجزها عليه بالعلم الإجمالى- فلا مناص إلا من اتباع إحدى الفتويين فإذا احتمل أو ظن باعلمية أحدهما دار أمر المكلف بين التعيين و التخيير، و قد تقدم ان العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه، للعلم بأنه معذر على كل حال و معذرية الآخر غير محرزة.

و بما سردناه اتضح ان الظن بالأعلمية أو احتمالها إنما يكون معينا لتقليد من ظن باعلميته أو احتمل إذا لم يتمكن من الاحتياط دون ما إذا كان متمكنا منه فما افاده الماتن فى المقام لا يمكن المساعدة على إطلاقه. كما ان ما أفاده فى المسألة الثامنة و الثلاثين من ان المكلف فى تلك المسألة، إذا لم يتمكن من الاحتياط تخير بينهما و إذا أمكنه فالأحوط هو الاحتياط لا يمكن المساعدة على إطلاقه أيضا لما عرفته من ان المكلف انما يتخير بينهما عند عدم التمكن من الاحتياط إذا لم يظن أو لم يحتمل اعلمية أحدهما، و إلا فالمتعين تقليد المظنون أو المحتمل أعلميته. هذا كله مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى. و اما إذا لم يعلم المخالفة بينهما فقد مر انه لا يجب تقليد معلوم الأعلمية وقتئذ فضلا عن المظنون أو المحتمل أعلميته.

شرائط المرجعية للتقليد

اشارة

قد اشترطوا فيمن يرجع إليه فى التقليد أمورا:

۱- البلوغ:

اشارة

(۱) لم يقم أى دليل على ان المفتى يعتبر فيه البلوغ. بل مقتضى السيرة العقلائية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۵

....

الجارية على رجوع الجاهل الى العالم عدمه لعدم اختصاصها بما إذا كان العالم بالغا بوجه فإذا كان غير البالغ صبيا ماهرا فى الطبابة لراجعه العقلاء فى معالجاتهم من غير شك كما ان الإطلاقات يقتضى الجواز لصدق العالم و الفقيه و أهل الذكر و نحوها على غير

البالغ كصدقها على البالغين.

و استبعاد ان يكون المقلد للمسلمين صبيا مراهقا إذا كان واجدا لسائر الشرائط مما لا وقع له كيف و من الأنبياء و الأوصياء عليهم أفضل السلام من بلغ مرتبة النبوة أو الإمامة و هو صبى، فإذا لم تكن الصباوة منافية للنبوة و الإمامة فلا تكون منافية للمرجعية ابدا.

و لم نستفد من مذاق الشارع ان تصدى غير البالغ للإفتاء و المرجعية أمر مرغوب عنه فى الشريعة المقدسة. و أما ما ورد من ان عمد الصبى و خطأه واحد «۱» و انه رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم «۲» فهما أجنبيان عن محل الكلام، إذ المراد من ان عمد الصبى خطاء على ما ورد فى ذيل الرواية الأخرى «۳» بهذا المضمون:

ان ديته فى القتل خطاء على عاقلته، و ليس معناه ان كل ما صدر عن الصبى فهو بحكم الخطاء فى الشريعة المقدسة، بحيث لو تكلم الصبى فى أثناء صلاته متعمدا لم تبطل صلاته- بناء على شرعية عباداته- لانه بحكم الخطاء إذا الرواية أجنبية عن جواز التقليد من الصبى.

كما ان الرواية الثانية كذلك، لأن كون الصبى مرفوعا عنه القلم اى عدم كونه

---

(۱) محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه- ع- قال: عمد الصبى و خطأه واحد المروية فى ب ۱۱ من أبواب العاقلة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب العبادات من الوسائل بتغيير يسير و بمضمونها روايات كثيرة فى أبواب مختلفة.

(۳) إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن عليا- ع- كان يقول: عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. المروية فى ب ۱۱ من أبواب العاقلة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۶

....

مؤاخذا بأفعاله و تروكه لا يقتضى عدم جواز تقليده و الحكم ببطلان أقواله و عدم اعتبار فتاواه، على ما تعرضنا للروايتين فى التكلم على شرائط المتعاقدين، و ذكرنا أن كون عمد الصبى خطأ و كونه مرفوعا عنه القلم لا يقتضيان بطلان أقواله و أفعاله حتى يحكم ببطلان ما أوجده من العقود و الإيقاعات.

إذا لم يثبت عندنا ما يمنع عن السيرة العقلائية بوجه، فان كان عدم جواز التقليد من الصبى موردا للتسالم و الإجماع القطعى فهو و إلا فلا مانع من الرجوع إليه فى التقليد إذا كان واجدا لبقية الشرائط المعتبرة فى المقلد، و حيث لا سبيل لنا إلى إحراز التسالم على عدم الجواز فلا مانع من تقليد غير البالغ بوجه.

بقى هناک أمران:

«أحدهما»: أن محل الكلام فى المقام أن البلوغ هل يعتبر فى زمن العمل بفتوى المجتهد أو لا يعتبر؟

و أمّا إذا كان المجتهد بالغا فى زمان العمل بفتواه إلا أنه انما تصدى للاستنباط قبل البلوغ فلا شبهة فى جواز الرجوع إليه و هو خارج عن مورد النزاع بالكلية.

و «ثانيهما»: أنا لو قلنا باشتراط البلوغ فى المقلد

، و أخذ العامى الفتوى منه قبل بلوغه، ثم بلغ فمات فله أن يبقى على تقليده فيما أخذه أو تعلمه و ذلک لما قدمناه فى التكلم على مسألة جواز البقاء أن عنوان البقاء على تقليد الميت غير وارد فى شيء من الأدلة حتى يتوقف جوازه على ملاحظة معنى التقليد و

تفسیره. بل یکفی فی جوازه أخذ الفتوی و تعلمها حال الحیاهٔ.

و ذلک لأن المقلد یصدق علیه الفقیه أو غیره من العناوین الواردهٔ فی لسان الدلیل، و مقتضی السیرهٔ و الإطلاقات حجیهٔ فتاواه، و جواز الرجوع إلیه فی الأحکام و غایهٔ الأمر أنا اعتبرنا فیه البلوغ أیضا و قیدنا حجیهٔ فتاواه بالبلوغ،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۱۷

و العقل (۱)

و المفروض أنه قد بلغ قبل أن یعمل العامی بفتواه، و بما أن الأخذ و التعلم قد تحققا حال حیاهٔ المجتهد فلا یکون تقلیده من تقلید المیت الابتدائی.

۲- العقل:

(۱) و عن شیخنا الأنصاری «قده» ما ظاهره أن اعتبار العقل فی المجتهد المقلد أمر لا خلاف فیه و أنه مورد للاتفاق.

و یدل علی اعتباره جمیع الأدلهٔ المتقدمهٔ المستدل بها علی حجیهٔ فتوی الفقیه من الآیات و الاخبار و السیرهٔ العقلائیهٔ. و ذلک لوضوح ان الموضوع فی الأدلهٔ اللفظیهٔ هو الفقیه و العالم و العارف و نحوها، و لا ینبغی الارتیاب فی عدم صدق شیء منها علی غیر العاقل، فإنه لا میزان لفهمه و لا لشیء من اعماله و أقواله.

و کذلک السیرهٔ العقلائیهٔ لأنها جرت علی رجوع الجاهل الی عالم مثلهم فی العقل و الدرایهٔ و لم نتحقق جریان سیرتهم علی رجوع الجاهل الی من یفعل ما یفعله و یتکلم بما یتکلم به من غیر درایهٔ و لا میزان و یهرول فی العقود و الأسواق و یضرب هذا و یهتک ذاک، و یأکل ما تمکن من اکله، إذا لا شبههٔ فی ان المقلد یعتبر فیه العقل بحسب الحدوث.

و انما الکلام فی اشتراط العقل فیه بحسب البقاء و انه هل یشترط فی حجیهٔ فتاواه بقائه علی العقل و الدرایهٔ بحیث لو أخذ العامی منه الفتوی حال درایته و عقله إلا انه جن بعد ذلک أو انه کان مجنونا أدواریا قد یعقل و قد یجن و أخذ منه الفتوی حال إفاقته لم یجز له البقاء علی تقلیده، و العمل بفتیاه، أو ان العقل غیر معتبر فی حجیهٔ الفتوی بحسب البقاء و للمکلف العمل بفتواه و إن طرأ علیه الجنون بعد الأخذ منه؟

لا مجال لاستفادهٔ اعتبار العقل بقاء من الأدلهٔ اللفظیهٔ، و السیرهٔ العقلائیهٔ. بل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۱۸

الایمان (۱)

مقتضی الإطلاقات عدم اشتراطه بقاء، و السیرهٔ أیضا غیر مخالفهٔ لذلک نظیر ما مر من عدم اشتراط الحیاهٔ فی حجیهٔ الفتوی بحسب البقاء و معه یحتاج اعتبار العقل فی المقلد بحسب البقاء الی دلیل و یأتی تمام الکلام فی ذلک عند التکلم علی شرطیهٔ الاجتهاد و الایمان و غیرهما من الشرائط المتقدمهٔ و الآتیهٔ بحسب البقاء فانتظره.

۳- الایمان:

(۱) استدلوا علی اعتباره بأمور:

«منها»: دعوی إجماع السلف و الخلف علی شرطیهٔ الایمان فی المقلد و یدفعه:

ان الإجماع المدعی لیس من الإجماعات التعبدیهٔ حتی یستکشف به قول المعصوم- ع- لاحتمال ان یکون مستندا إلی أحد الوجوه

الآتية فى الاستدلال، و معه لا مجال للاعتماد عليه.

«منها»: مقبولة عمر بن حنظلة حيث ورد فيها: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا .. «۱» و حسنة أبى خديجة بقوله- ع- فيها: و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا .. «۲»

و فيه: أن الروايتين إنما وردتا فى الترافع و القضاء. و قد مر فى التكلم على اعتبار الأعلمية انه لا ملازمة بين بابى القضاء و الفتوى حتى يعتبر فى كل منهما ما اعتبر فى الآخر من الشروط، على انهما دلتا على اعتبار كون القاضى من الشيعة نظرا إلى ان غير الشيعة لا يروى عنهم عليهم السلام و انما يروى عن المفتين فى مذهبه و عمن اعتنق به فى عقيدته أو لو روى عنهم لم يكن يحكم بحكمهم، و لا انه عارف بأحكامهم

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۱۹

....

و قضاياهم- عادة- لا- ان ذلک حکم تعبدى صدر عنهم- ع- و على الجملة إن اعتبار الايمان فى الروايتين من جهة ان الموضوع للحكم بالحجية فيهما هو ما إذا حكم الحاكم بحكمهم لأنه الذى جعله- ع- حاكما على الناس، و غير الاثنى عشرى انما يحكمون بأحكام أنفسهم لا بحكمهم- ع- فإذا فرضنا فى مورد ان المفتى من غير الشيعة إلا انه يحكم بحكمهم لعرفانه بأحكامهم و قضاياهم- كما هو مفروض الكلام- لم يكن وجه لأن تشمله الروايتان هذا.

على ان مقبولة عمر بن حنظلة ضعيفة السند على ما بيناه فى التكلم على اعتبار الأعلمية فلاحظ.

و «منها»: روايتا على بن سويد و احمد بن حاتم بن ماهويه فقد ورد فى أولهما: كتب إلىّ أبو الحسن- ع- و هو فى السجن: لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فإنك إن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين .. «۱» و فى ثانيتهما جوابا عما كتبه احمد بن حاتم و أخوه إلى أبى الحسن الثالث- ع- فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حبنا، و كل كثير القدم فى أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء اللّه .. «۲»

و ذلک للنهى فى الرواية الأولى عن الرجوع إلى غير الشيعة، و الأمر فى الثانية بالاعتماد على المسن فى حبهم و كثير القدم فى أمرهم- ع.

و يدفعه: أن الروايتين ضعيفتا السند فان فى سند أولاهما محمد بن إسماعيل الرازى، و على بن حبيب المدائنى و كلاهما لم يوثق فى الرجال كما ان فى سند الثانية جملة من الضعاف منهم احمد بن حاتم بن ماهويه.

مضافا إلى ان الظاهر ان النهى فى الرواية الأولى عن الأخذ من غير الشيعة انما هو من جهة عدم الوثوق و الاطمئنان بهم لأنهم خونة حيث خانوا اللّه و رسوله- ص- و خانوا أماناتهم كما فى الرواية، و اين هذا مما هو محل الكلام،

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۰

....

لأن البحث انما هو فى جواز الرجوع إلى من كان واجدا لجميع الشرائط و تصدى لاستنباط الاحكام عن أدلتها على الترتيب المقرر عندنا و لم يكن فيه ايّ نقص غير انه لم يكن شيعيا و معتقدا بالأئمة عليهم السلام.

و امّا الرواية الثانية فهى غير معمول بها قطعا، للجزم بأن من يرجع إليه فى الأحكام الشرعية لا يشترط ان يكون شديد الحب لهم أو يكون ممن له ثبات تام فى أمرهم- ع- فإن غاية ما هناك ان يعتبر فيه الأيمان على الوجه المتعارف بين المؤمنين، إذا لا بد من حملها على بيان أفضل الافراد- على تقدير تماميتها بحسب السند.

و يؤكّد ما ذكرناه ان أخذ معالم الدين كما انه قد يتحقق بالرجوع الى فتوى الفقيه كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواة الحديث و من الظاهر ان حجية الرواية لا تتوقف على الايمان فى رواتها، لما قررناه فى محله من حجية خبر الثقة و لو كان غير الاثنى عشرى من سائر الفرق إذا فليكن الأخذ بالرجوع الى فتوى الفقيه أيضا كذلك.

على انا لو سلمنا جميع ذلك و بنينا على شرطية الايمان و الإسلام فى حجية الفتوى بحسب الحدوث فلا ملازمة بينها و بين اعتبارهما فى حجيتها بقاء، أيضا بحيث لو أخذ العامى فتوى المجتهد حال استقامته و ايمانه ثم انحرف عن الحق لم يجز له ان يبقى على تقليده لسقوط فتواه عن الاعتبار، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير ما دل على اعتبارهما فى الحدوث.

فالمتحصل إلى هنا انه لم يدلنا دليل لفظى معتبر على شرطية الايمان فى المقلد. بل مقتضى إطلاق الأدلة و السيرة العقلائية عدم الاعتبار لأن حجية الفتوى فى الأدلة اللفظية غير مقيدة بالايمان و لا بالإسلام كما ان السيرة جارية على الرجوع الى العالم مطلقا سواء ا كان واجدا للإيمان و الإسلام أم لم يكن و هذا يتراءى من سيرتهم بوضوح لأنهم يراجعون الأطباء و المهندسين أو غيرهم من أهل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۱

و العدالة (۱).

الخبرة و الاطلاع و لو مع العلم بكفرهم، و مع هذا كله لا ينبغى التردد فى اعتبار الايمان فى المقلد حدوثا و بقاء كما يأتى وجهه عن قريب فانتظره.

۴- العدالة

(۱) اشتراط العدالة كاشتراط البلوغ و الايمان لا يكاد يستفاد من شىء من السيرة و الأدلة اللفظية المتقدمتين، و ذلك لان مقتضى إطلاق الآية و الاخبار عدم الفرق فى حجية إنذار الفقيه أو قول العالم أو رأى العارف بالأحكام بين عدالته و فسقه، كما ان السيرة الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم عادلا بوجه.

نعم مقتضى السيرة و غيرها من الأدلة القائمة على حجية الخبر الواحد اشتراط الوثاقة فى المقلد و ذلك حتى يجوز الاعتماد على إخباره عن رايه و نظره، و لا يشترط فيه زائدا على الوثوق شىء.

نعم قد يستدل على اعتبار العدالة بالإجماع. و فيه أن ليس من الإجماع التعبدى فى شىء، و لا يمكن أن يستكشف به قول الامام- ع- لاحتمال استنادهم فى ذلك إلى أمر آخر كما ستعرف.

و قد يستدل عليه برواية الاحتجاج المروية عن التفسير المنسوب إلى العسكرى- عليه السلام- حيث ورد فيها: فامّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه .. «۱».

و يدفعه «أولا»: أن الرواية ضعيفة السند لان التفسير المنسوب إلى العسكرى- عليه السلام- لم يثبت بطريق قابل للاعتماد عليه فان فى طريقه جملة من المجاهيل

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۲۲

....

کمحمد بن القاسم الأسترآبادی، و یوسف بن محمد بن زیاد، و علی بن محمد بن سیار فلیلاحظ. هذا إذا أرید بالتفسیر المنسوب إلی العسکری-ع- هو الذی ذکره الصدوق «قده» بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادی، و الظاهر أنه مجلد واحد کما لا یخفی علی من لاحظ التفسیر الموجود بأیدینا الیوم.

و أمّا لو أرید به هو الذی ذکره محمد بن علی بن شهر آشوب علی ما نقله فی المستدرک فالسند الیه صحیح لانه ذکر: الحسن بن خالد البرقی أخو محمد بن خالد من کتبه تفسیر العسکری من إملاء الإمام-ع- و الحسن بن خالد ممن وثقه النجاشی و للمشایخ الیه طرق صحیحهٔ.

إلا أن الظاهر أنه غیر التفسیر الذی ذکره الصدوق بإسناده عن محمد بن القاسم الأسترآبادی، لأنه نقل أن التفسیر الذی عد من کتب البرقی مائهٔ و عشرون مجلدا، و هذا لم یصل إلینا أبدا و انما الموجود بأیدینا مجلد واحد یتطابق لما نقله الصدوق «قده».

و «ثانیا»: إن الروایهٔ إنما وردت لبیان ما هو الفارق بین عوامنا و عوام الیهود فی تقلیدهم علمائهم، نظرا إلی أن عوام الیهود کانوا قد عرفوا علمائهم بالکذب الصراح، و أکل الحرام و الرشاء، و تغییر الاحکام، و التفتوا إلی أن من فعل ذلک فهو فاسق لا یجوز أن یصدق علی اللّه، و لا علی الوسائط بین الخلق و بین اللّه، و مع هذا قلدوا علمائهم و اتبعوا آرائهم فلذلک ذمهم اللّه سبحانه بقوله عز من قائل فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ یَکْتُبُونَ الْکِتابَ بِأَیْدِیهِمْ ثُمَّ یَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللّهِ حیث فسر فی نفس الروایهٔ بقوم من الیهود.

ثم بین-ع- أن عوامنا أیضا کذلک إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر و العصبیهٔ الشدیدهٔ، و التکالب علی الدنیا و حرامها فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل الیهود الذین ذمهم اللّه بالتقلید لفسقهٔ علمائهم فامّا من کان من الفقهاء صائنا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۲۳

....

لنفسه حافظا لدینه. الی أن قال و ذلک لا یکون إلا بعض فقهاء الشیعهٔ لا کلهم و حاصل کلامه-ع- لو صحت الروایهٔ أن التقلید انما یجوز ممن هو مورد الوثوق و مأمون عن الخیانهٔ و الکذب و الاعتماد علی قوله و اتباع آرائه غیر مذموم عند العقلاء و ذلک کما إذا لم یعلموا منه الکذب الصراح، و أکل الحرام. و هذا کما تری لا دلالهٔ له علی اعتبار العدالهٔ فی المقلد، لأن الوثاقهٔ کافیهٔ فی صحهٔ الاعتماد علی قوله فان بالوثوق یکون الرجوع إلیه صحیحا عند العقلاء، و علی الجملهٔ ان الروایهٔ لا دلالهٔ لها علی اعتبار العدالهٔ فی المقلد.

علی أنا لو سلمنا دلالهٔ الروایهٔ علی اعتبار العدالهٔ فی المفتی بحسب الحدوث فلا دلالهٔ لها علی اعتبارها فیه بقاء، کما إذا قلده حال عدالته ثم طرأ علیه الفسق و الانحراف، هذا.

إلا أن مقتضی دقیق النظر اعتبار العقل و الایمان و العدالهٔ فی المقلد بحسب الحدوث و البقاء. و الوجه فی ذلک أن المرتکز فی أذهان المتشرعهٔ الواصل ذلک إلیهم یدا بید عدم رضی الشارع بزعامهٔ من لا عقل له، أو لا ایمان أو لا عدالهٔ له. بل لا یرضی بزعامهٔ کل من له منقصهٔ مسقطهٔ له عن المکانهٔ و الوقار، لان المرجعیهٔ فی التقلید من أعظم المناصب الإلهیهٔ بعد الولایهٔ، و کیف یرضی الشارع الحکیم أن یتصدی لمثلها من لا قیمهٔ له لدی العقلاء و الشیعهٔ المراجعین إلیه. و هل یحتمل أن یرجعهم إلی رجل یرقص فی المقاهی و الأسواق أو یضرب بالطنبور فی المجامع و المعاهد و یرتکب ما یرتکبه من الأفعال المنکرهٔ و القبائح. أو من لا یتدین بدین

الأئمة الكرام و يذهب الى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه؟!! فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور عدم رضـى الشارع بامامة من هو كـذلك فى الجماعـة، حيث اشـترط فى إمـام الجماعـة العدالـة فمـا ظنـك بالزعامـة العظمى التى هى من أعظم المنـاصب بعد الولاية. إذا احتمال جواز الرجوع إلى غير العاقل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۴

و الرجولية (۱).

أو غير العادل مقطوع العـدم، فالعقل، و الايمان، و العدالـة معتبر فى المقلـد حدوثا، كما أنها معتبرة فيه بحسب البقاء لعين ما قدمناه فى اعتبارها حدوثا.

و لعل ما ذكرناه من الارتكاز المتشـرعى هو المراد مما وقع فى كلام شـيخنا الأنصارى «قده» من الإجماع على اعتبار الايمان و العقل و العدالة فى المقلد، إذ لا نحتمل قيام إجماع تعبدى بينهم على اشتراط تلك الأمور.

۵- الرجولية

(۱) استدلوا على عدم جواز الرجوع إلى المرأة فى التقليد بحسنة «۱» ابى

---

(۱) ان أبا خديجة سالم بن مكرم الجمال ممن وثقه النجاشى، و ضعفه الشيخ و لكنه وثقه فى موضع آخر، على ما نقله العلامة (قده) و قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات أيضا. و تضـعيف الشيخ (قده) غير مضر بوثاقته، لان تضعيفه هذا ان كان مقارنا لتوثيقه- زمانا- كما لو فرضـنا انه وثقه و ضـعّفه فى وقت واحد فلا يمكن أن يشـمل دليل الحجية شـيئا من تضـعيفه و توثيقه لتعارضهما، و دليل الاعتبار لا يشـمل المتعارضـين. إذا يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه فى كامل الزيارات سليما عن المعارض و إذا فرضنا أن تضعيفه كان صادرا قبـل توثيقه أيضا لم يكن موردا للاعتبار، لان توثيقه بعـد التضـعيف عـدول عن تضـعيفه السابق لا محالـة لعـدم احتمال ان الرجل عند الشيـخ (قده) ثقة و ضـعيف، لوضوح أن الثابت عنده أحدهما فالتوثيق المتأخر منه عدول عن تضـعيفه. كما أن تضـعيفه لو كان صادرا بعد توثيقه لكان ذلك عدولا عن توثيقه السابق و معارضا لتوثيق النجاشى و غيره.

و حيث لم يعلم تاريخهما و أن المتأخر أيهما اندرج ذلك فى الشبهات المصداقية للتضعيف، لعدم ثبوت تضعيف الشيخ و عدوله عن توثيقه، كما لم يثبت عدوله عن تضـعيفه فلا يعتمد معه على شـىء من قولى الشيخ فيرجع الى توثيق النجاشى و غيره من دون معارض فى البين.

ثم ان فى طريق الصدوق إلى أحمد بن عائذ الراوى عن أبى خديجة حسن بن على الوشاء و هو ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و مقتضـى ما بنى عليه سـيدنا الأسـتاذ- أدام اللّه اظلاله- من أن الرجال الواقعين فى أسانيده موثقون بتوثيق ابن قولويه هو الحكم بصـحة الرواية و توصـيفها بها و انما عبرنا عنها بالحسـنة نظرا الى عدم توثيق حسن بن على الوشاء فى كتب الرجال و انما ذكروا أنه خير و من وجوه هذه الطائفة فلا تذهل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۵

....

خديجـة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق- ع- إياكم أن يحاكم بعضـكم بعضا إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم .. «۱»

لدلالتها على اعتبار الرجولية فى باب القضاء، و من المعلوم أن منصب الإفتاء لو لم يكن بارقى من القضاء فلا أقل من أنهما متساويان، إذ القضاء أيضا حكم و إن كان شخصيا و بين اثنين أو جماعة رفعا للتخاصم، و الفتوى حكم كلى يبتلى به عامة المسلمين فإذا كانت الرجولية معتبرة فى باب القضاء كانت معتبرة فى باب الإفتاء بالأولوية و يرد على هذا الوجه أن أخذ عنوان الرجل فى موضوع الحكم بالرجوع انما هو من جهة التقابل بأهل الجور و حكامهم حيث منع -ع- عن التحاكم إليهم، و الغالب المتعارف فى القضاء هو الرجولية، و لا نستعهد قضاوه النساء و لو فى مورد واحد فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد و حصر القضاوة بالرجال، فلا دلالة للحسنة على أن الرجولية معتبرة فى باب القضاء فضلا عن الدلالة عليها فى الإفتاء لو سلمنا أن القضاء و الفتوى من باب واحد. على أنه لم يقم أى دليل على التلازم بينهما ليعتبر فى كل منها ما اعتبر فى الآخر بوجه.

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۱۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۶

و الحرية- على قول- (۱)

و أيضا استدلوا عليه بمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة «۱» حيث ورد فيها:

ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا.

و قد ظهر الجواب عنها بما بيناه فى الحسنة المتقدمة مضافا إلى انها ضعيفة السند كما مر، على أن قوله -ع- من كان. مطلق و لا اختصاص له بالرجال إذا لم يقم دليل على أن الرجولية معتبرة فى المقلد. بل مقتضى الإطلاقات و السيرة العقلائية عدم الفرق بين الإناث و الرجال هذا.

و الصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية، و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء انما هى التحجب و التستر، و تصدى الأمور البيتية. دون التدخل فيما ينافى تلك الأمور. و من الظاهر أن التصدى للإفتاء- بحسب العادة- جعل للنفس فى معرض الرجوع و السؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك ابدا، كيف و لم يرض بامامتها للرجال فى صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم و مديرة لشئون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

و بهذا الأمر المرتكز القطعى فى أذهان المتشرعة يقيد الإطلاق، و يردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل الى العالم مطلقا رجلا كان أو امرأة.

۶- الحرية

(۱) لا يمكننا المساعدة على هذا الاشتراط سواء استندنا فى مسألة جواز التقليد إلى السيرة العقلائية أم إلى الأدلة اللفظية، أما إذا استندنا إلى السيرة فلأجل أن العقلاء يراجعون فيما يجهلونه الى العالم به، و لا يفرقون فى ذلك بين العبيد و الأحرار و هذا

---

(۱) فى ص ۲۱۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۷

و كونه مجتهدا مطلقا فلا يجوز تقليد المتجزى (۱)

أمر غير قابل للتردد فيه، لانه المشاهد من سيرتهم بوضوح.

و أما إذا اعتمدنا على الأدلة اللفظية فلأن قوله عز من قائل: فلو لا نفر .. «۱»

يدلنا على وجوب التحذر عند إنذار الفقيه و لم يقيد ذلك بما إذا كان المنذر حرا.

و كذا الحال فى غيرها من الأدلة اللفظية، و مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الحرية فى المقلد.

و لا يأتى فى المقام ما أشرنا إليه فى شرطية العدالة و يأتى تفصيله عند التكلم على طهارة المولد من أن المرتكز فى أذهان المتشرعة أن من كان به منقصة دينية أو دنيوية مسقطة له عن الوقار و الانظار لا يجوز أن يتصدى للمرجعية و الإفتاء، لأنه من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، و لا يرضى الشارع أن يتصداها من له منقصة كما مر. و ذلك لان العبودية ليست منقصة بوجه، فان العبد قد يكون ارقى مرتبة من غيره. بل قد يكون وليا من أولياء اللّه سبحانه كما كان بعض العبيد كذلك.

و قد يبلغ العبد مرتبة النبوة كلقمان. فإذا لم تكن العبودية منافية لشىء من مرتبتى الولاية و النبوة فهل تكون منافية لمنصب الإفتاء الذى هو دونهما كما لا يخفى؟

۷- الاجتهاد المطلق

(۱) قد قدمنا الكلام فى ذلك عند التكلم على الاجتهاد، و ذكرنا أن المتجزى ليس له أن يرجع إلى الغير فى اعمال نفسه، لانه عالم فيما استنبطه و رجوعه الى غيره من رجوع العالم الى العالم، لا من رجوع الجاهل إليه، و لا مسوغ للتقليد فى مثله و كيف يمكن دعوى جواز رجوعه إلى من يرى خطأه و اشتباهه، لان مرجعه إلى أنه مع علمه ببطلان صلاته- مثلا- يجب أن يبنى على صحتها لرجوعه الى فتوى

---

(۱) التوبة ۹: ۱۲۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۸

....

من يراها صحيحة، و هذا مما لا يمكن الالتزام به. هذا بحسب السيرة.

و أمّا الأدلة اللفظية فقد أسبقنا هناك أن أدلة جواز التقليد و اتباع فتوى الغير مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعى فما ظنك بالمتجزى الذى قد حصلها بالفعل فى مورد أو موردين أو أكثر.

و أما جواز الرجوع اليه فقد منع عنه الماتن بقوله: و كونه مجتهدا مطلقا فلا يجوز تقليد المتجزى. و ما أفاده «قده» بناء على الاستدلال على وجوب التقليد بدليل الانسداد هو الصحيح، و ذلك لأن بطلان غير التقليد من الطرق و انسدادها على العامى المقلد يقتضى وجوب رجوعه إلى عالم ما، إذا النتيجة جزئية، و المقدار المتيقن منها هو الرجوع الى المجتهد المطلق دون المتجزى كما أفاده.

كما أن الحال كذلك فيما لو استدللنا على وجوبه بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنة، لأن قوله عز من قال: فلو لا نفر .. دل على أن الحذر انما يجب عند إنذار المنذر الفقيه، و لا دلالة لها بوجه على وجوبه عند إنذار كل منذر و إن لم يصدق أنه فقيه. كما أن الاخبار الآمرة بالرجوع إلى أشخاص معينين دلتنا على الرجوع الى يونس بن عبد الرحمن و أمثاله من أكابر الفقهاء و الرواة، و لم تدلنا على جواز الرجوع إلى من عرف مسألة أو مسألتين، و لم يكن من إضراب هؤلاء الأكابر من الرواة.

نعم مقتضى السيرة العقلائية عدم الفرق فى رجوع الجاهل الى العالم بين أن يكون مجتهدا مطلقا أو متجزئا، لوضوح أن جاهلهم بشىء يرجع الى العالم به و ان لم يكن له معرفة بغيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطبيب الاخصائى بالعيون- مثلا- و ان لم يكن له خبرة

بغيرها من الجهات، و كذلك من له معرفة ببعض المسائل دون بعض و ان كان قليلا.

بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزى على قول المجتهد المطلق عند المعارضة،

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۲۹

....

كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق لممارسته و دقته فى العلوم العقلية و كونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع الى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمة الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و ان لم يكن له قوة بتلك المثابة فى المسائل الراجعة إلى مباحث الألفاظ كغيرها.

و على الجملة لا ـ فرق بحسب السيرة العقلائية بين المجتهد المطلق و المتجزى بوجه و مقتضى ذلك جواز تقليده فيما استنبطه من الاحكام و إن كانت قليلة غير مصححة لإطلاق الفقيه عليه و هذا لعله مما لا كلام فيه.

و انما الكلام فى أن السيرة هل ردع عنها فى الشريعة المقدسة أو لا رادع عنها بوجه. و ما يمكن أن يكون رادعا عنها انما هو الكتاب و السنة، لوضوح أن غيرهما مما يمكن الاستدلال به على جواز التقليد غير صالح للرادعية ابدا.

أما الكتاب فقوله عز من قائل: فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون «۱» و إن كان صالحا للرادعية و ذلك لأن ظاهر الأمر بالسؤال أن السؤال عن أهل الذكر واجب تعيينى و أن الواجب على غير العالم أن يسأل أهل الذكر متعينا، لا انه واجب مخير بان يكون غير العالم مأمورا بالسؤال من أهل الذكر أو غيرهم مخيرا بينهما، و من الواضح أن أهل الذكر غير صادق على من علم مسألة أو مسألتين. إذا الآية المباركة قد أوجبت الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا و هذا ينافى جواز الرجوع الى المتجزى لان مرجعه الى التخيير بينهما و قد فرضنا أن الآية دلت على تعين الرجوع الى المجتهد المطلق.

إلا أنا قد أسبقنا فى محله أن الآية المباركة لا دلالة لها على وجوب التقليد و ان السؤال مقدمة للعمل بقول أهل الذكر تعبدا. و بيّنا أن ظاهرها أن السؤال مقدمة لحصول العلم و معنى الآية: فاسئلوا لكى تعلموا. فان سياقها يقتضى أن

---

(۱) الأنبياء ۲۱: ۷.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۳۰

....

يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود، و أن اللّه سبحانه قد أمر الجهلاء بالسؤال عنهم لكونهم عالمين بكتبهم.

و من هنا ورد فى أية اخرى: فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات و الزبر «۱» أى إذا لم يكن لكم علم بالبراهين و الكتب فاسئلوا علماء اليهود. و لا يحتمل أن يكون السؤال عنهم لأجل التعبد بقولهم، إذ لا حجية لأقوالهم فيتعين أن يكون من باب المقدمة لحصول العلم.

نعم ورد تفسير أهل الذكر بالأئمة- ع- إلا أنه كما بيناه سابقا لا ينافى تفسيره بعلماء اليهود، لأنهم- ع- أيضا من مصاديق أهل الذكر فراجع.

هذا على أن الآية المباركة إنما وردت إلزاما لأهل الكتاب بالرجوع إلى علمائهم فيما يرجع إلى النبى- ص- و من البين أنه لا معنى للتعبد فى أمر النبوة و غيرها مما يرجع إلى الأصول فإن المطلوب فيها هو الإذعان و الاعتقاد و لا يكفى فيها التعبد بوجه و أما آية النفر فدلالتها على وجوب التقليد و إن كانت ظاهرة كما مر، إلا أنها ليست بظاهرة فى الحصر لتدل على أن وجوب الحذر يترتب على

إنذار الفقیه، و لا یترتب علی إنذار العالم الذی لا یصدق علیه الفقیه و معه لا تکون الآیة المبارکة صالحة للرادعیة.

و أما الروایات فهی أیضا کذلک، حتی إذا فرضنا أن الرواة المذکورین فیها من أجلاء الفقهاء و کبرائهم، إلا أنها غیر ظاهرة فی الانحصار لتدل علی عدم جواز الرجوع الی غیرهم من العلماء. نعم هناک روایتان ظاهرتان فی الانحصار.

«إحداهما»: روایة الاحتجاج المرویة عن العسکری- ع- و أما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه .. «۲» لان ظاهرها حصر المقلد فی الفقهاء

---

(۱) النحل ۱۶: ۴۳.

(۲) المتقدمة فی ص ۲۲۱.

....

المتصفین بالأوصاف الواردة فی الحدیث فلا یجوز تقلید غیر الفقیه. إلا أنها کما قدمنا ضعیفة سندا.

علی ان دلالتها علی الحصر أیضا مورد المناقشة، لأن الروایة لیست بصدد بیان أن المقلد یعتبر أن یکون فقیها، و إنما هی بصدد بیان الفارق بین علماء الیهود و علمائنا و عوامهم و عوامنا، حیث قیل له- ع- إذا کان هؤلاء العوام من الیهود لا یعرفون الکتاب إلا بما یسمعونه من علمائهم فکیف ذمهم اللّه سبحانه بتقلیدهم و القبول من علمائهم بقوله عز من قائل: فویل للذین یکتبون الکتاب بأیدیهم ثم یقولون هذا من عند اللّه و هل عوام الیهود إلا کعوامنا یقلدون علمائهم ..

فقال- ع- بین عوامنا و عوام الیهود فرق من جهة و تسویة من جهة و بین أن الفرق بینهما فی أن عوام الیهود قد عرفوا علمائهم بالکذب الصراح و .. و التفتوا أن من فعل ذلک فهو فاسق لا یجوز تقلیده و مع هذا اتبعوا آرائهم فلذلک ذمهم اللّه سبحانه و بیّن أن عوامنا أیضا کذلک إذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر فمن قلد مثل هؤلاء فهو مثل الیهود الذین ذمهم اللّه بتقلیدهم لفسقة علمائهم و أما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه .. فللعوام أن یقلدوه «۱». فالروایة بصدد بیان الفارق بیّن الفاسق و العادل، و لیست بصدد بیان ان الفقاهة معتبرة فی المقلد.

و «ثانیتهما»: مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة «۲» حیث ورد فیها: ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکما. حیث دلت علی أن القاضی یعتبر أن یکون عارفا بأحکامهم و ناظرا فی حلالهم و حرامهم و من الظاهر أن من عرف مسألة أو مسألتین لا یصدق علیه العارف بأحکامهم لأن ظاهره العموم و الروایة ظاهرة فی حصر القضاوة بمن عرف أحکامهم

---

(۱) فی ص ۲۲۱.

(۲) فی ص ۲۱۸.

....

و بما أن منصب القضاء منصب الفتوی بعینه فلا مناص من أن یعتبر فیه ما اعتبر فی باب القضاء و النتیجة عدم جواز المراجعة إلی المجتهد المتجزی لعدم کونه عارفا بأحکامهم و یرد علی الاستدلال بالمقبولة أمور:

«الأول»: أن الروایهٔ ضعیفهٔ السند لعدم توثیق عمر بن حنظلهٔ. و ما ورد فی توثیقه أیضا ضعیف فلاحظ.

«الثانی»: أن الاستدلال بها یتوقف علی العلم بأن الأمور المعتبرهٔ فی باب القضاء معتبرهٔ فی باب الفتوی أیضا لاتحادهما. و لا علم لنا بذلک لأن القضاوهٔ ترتبط بأبواب کثیرهٔ من الفقه فیمکن أن یعتبر فی المتصدی لها العلم بجملهٔ وافیهٔ من أحکامهم و أین هذا من محل الکلام، لوضوح أن العلم بمسألهٔ لا یتوقف علی العلم بسائر المسائل الفقهیهٔ.

«الثالث»: أنها معارضهٔ فی نفس موردها بحسنهٔ أبی خدیجهٔ سالم بن مکرم الجمال المتقدمهٔ «۱» قال: أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق: إیاکم أن یحاکم بعضکم بعضا إلی أهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا إلیه. لدلالتها علی ان العلم ببعض أحکامهم و قضایاهم کاف فی باب القضاء، و هذا متحقق فی المتجزی کالمجتهد المطلق. و هی معارضهٔ للمقبولهٔ.

و قد یقال:- کما قیل- إن الظاهر من کلمهٔ «من» و إن کان هو التبعیض بل لا یصح ان تکون بیانیهٔ فی الروایهٔ، لأن المتعین حینئذ ان یقال: أشیاء من قضایانا. للزوم التطابق بین المبین و البیان، إلا ان مدخولها و هو قضایانا بمعنی أحکامهم و علومهم بما انه أمر کثیر بل أمور غیر متناهیهٔ بالإضافهٔ إلی البشر، فلا مناص من ان یکون الشیء من تلک الأمور أیضا کثیرا فی نفسه، و إن کان

---

(۱) فی ص ۲۱۸.

....

قلیلا بالإضافهٔ إلی أحکامهم، و من هنا لا یصح أن یقال: القطرهٔ شیء من البحر أو أن من ملک فلسا واحدا أن عنده شیئا من المال.

و المعروف عن صاحب الجواهر «قده» أنه قیل له- عند احتضاره و انکشاف الغطاء عنه-: عنده شیء من علم جعفر- ع- مع أنه «قده» من أکابر الفقهاء و إعلامهم إذا الحسنهٔ و المقبولهٔ متطابقتان فی الدلالهٔ علی أن القاضی لا بد أن یکون عارفا بجملهٔ معتد بها من الاحکام، و هذا غیر متحقق فی المجتهد المتجزی الذی استنبط مسألهٔ أو مسألتین و نحوهما.

و یرد علیه: أن الشیء من الأمر الکثیر و إن کان ظاهرا فیما هو کثیر فی نفسه إلا أن الوارد فی الروایهٔ علی طریق الکلینی «۱» و الصدوق «۲» قدس سرهما «من قضائنا»، و علی طریق الشیخ فی التهذیب «۳» «من قضایانا» فمن المحتمل أن یکون الصحیح المطابق للواقع نسختی الکافی و الفقیه اعنی «من قضائنا» و معه لا دلالهٔ للروایهٔ علی إرادهٔ معرفهٔ الکثیر من أحکامهم.

فإن القضاء بمعنی الحکم فی مقام الترافع. و أحکامهم الواصلهٔ إلینا فی الترافع و الخصومات لیست بکثیرهٔ فی نفسها لیقال إن الشیء من الکثیر أیضا کثیر فی نفسه بل هی أحکام قلیلهٔ، إذا تدلنا الروایهٔ علی أن معرفهٔ حکم أو حکمین فی موارد الترافع أیضا تکفی فی صحهٔ القضاء، لأنه أیضا شیء من أحکامهم.

علی أن الروایهٔ علی طریق الشیخ ضعیفهٔ لوقوع معلی بن محمد فی سندها و هو ضعیف و کذا علی طریق الکلینی «قده» نعم هی علی طریق الصدوق حسنهٔ لأنه رواها بإسناده عن احمد بن عائذ عن أبی خدیجهٔ. و فی طریقه الی ابن عائذ

---

(۱) الکافی ج ۷ ص ۴۱۲.

(۲) الفقیه ج ۳ ص ۲.

(۳) التهذیب ج ۶ ص ۲۱۹.

....

الحسن بن على الرشاء و هو ممدوح و قد عرفت أنها مشتملة على «قضائنا» فلم يثبت اشتمال الرواية على «قضايانا» فى نفسه. و لا شبهة فى أن «شيئا من قضائنا» يصدق على القليل أيضا كما تقدم هذا كله مع قطع النظر عن وقوع معلى بن محمد و الحسن ابن على الوشاء فى أسانيد كامل الزيارات و الا فهما موثقان بتوثيق ابن قولويه فطريق الشيخ و الكلينى أيضا صحيح كما ان الرواية صحيحة لا انها حسنة كما مر.

فالحسنة معارضة للمقبولة، و هى غير معتبرة فى موردها فضلا عن أن تدل على عدم جواز الرجوع الى المتجزى فى الاجتهاد، إذا السيرة العقلائية ثابتة و لم يرد ردع عنها فى الشريعة المقدسة.

فإن ثم هناك إجماع على عدم جواز الرجوع إلى المتجزى فهو و إلا فلا مانع من تقليده فيما استنبطه من الاحكام و ان كان قليلا غايته هذا.

على أنا لو سلمنا دلالة الكتاب و السنة على عدم جواز الرجوع الى من لم يتصف بالفقاهة أيضا لم يمكننا الحكم بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقا، و ذلك لان النسبة بين المجتهد المطلق و عنوان الفقيه، و كذا بينه و بين المتجزى عموم من وجه، فان عنوان الفقيه انما يصدق باستنباط جملة معتدا بها من الاحكام، و معه قد يجوز التقليد من المجتهد المتجزى، كما أنه قد لا يجوز التقليد من المجتهد المطلق، فان المجتهد إذا استنبط جملة معتدا بها من الاحكام، و لم يتمكن من الاستنباط فى غيرها لقصور باعه و ملكته فهو متجز لا محالة، إذ ليست له ملكة استنباط الاحكام على إطلاقها، إلا أنه ممن يجوز تقليده لصدق عنوان الفقيه عليه، لما فرضناه من انه استنبط جملة معتدا بها من الاحكام، و هى موجبة لصدق الفقيه عليه، و مقتضى الكتاب و السنة جواز تقليد الفقيه كما مرّ.

و إذا فرضنا أن المجتهد متمكن من استنباط الاحكام على إطلاقها من دون أن تختص قدرته بباب دون باب إلا ـ أنه لم يتصد للاستنباط و لا فى مورد واحد فلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۳۵

و الحياة (۱) فلا يجوز تقليد الميت ابتداء. نعم يجوز البقاء كما مر و أن يكون اعلم (۲) فلا يجوز- على الأحوط- تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل، و أن لا يكون متولدا من الزنا (۳) و أن لا يكون

شبهة فى أنه مجتهد مطلق لقدرته عليه فى جميع الأبواب و الموارد، و مع ذلك لا ـ مسوغ للرجوع إليه، إذ لا يطلق عليه الفقيه لعدم كونه عالما بالأحكام الشرعية بالفعل و على الجملة إذا كان المدار فى جواز التقليد و عدمه هو صدق عنوان الفقيه فهو قد يصدق على المتجزى، و قد لا يصدق على المجتهد المطلق، و معه لا مسوغ للحكم بعدم جواز الرجوع الى المتجزى مطلقا.

۸– الحياة

(۱) كما تقدم فى المسألة التاسعة، فلاحظ.

۹– الأعلمية

(۲) على ما أسلفنا تفصيله فى المسألة الثانية و العشرة فليراجع.

۱۰– ان لا يكون متولدا من الزنا

(۳) و هذا لا للإجماع المدعى فى المقام، لانه على تقدير ثبوته ليس من الإجماع التعبدى، و لا لدوران الأمر بين التعيين و التخيير فى الحجية، لأن المتولد من الزنا كغيره مشمول للأدلّة اللفظية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بينهما كما لا يخفى.

و كذلك الحال بالنسبة إلى السيرة العقلائية، لعدم اشتراطهم طهارة المولد فيمن يرجع إليه الجاهل.

بل لان كون المجتهد متولدا من الزنا منقصة، و قد تقدم أن الشارع لا يرضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۳۶

مقبلا على الدنيا (۱) و طالبا لها مكبا عليها مجدا فى تحصيلها ففى الخبر:

من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.

بزعامة من له منقصة بوجه كيف و لم يرض بامامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين، لان منصب الفتوى من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية و ان لم يكن المتولد من الزنا مقصرا فى ذاته، كما إذا كان عادلا بل فى غاية التقى و الورع، إلا أن نقصه من تلك الناحية موجب لحرمانه عن التصدى للزعامة العظمى كما عرفت.

و بذلك يتضح الفرق بين أمثال هذه الشروط مما يعد منقصة و شينا و بين الموت الذى قلنا بعدم كونه موجبا لسقوط فتوى الميت عن الحجية فى بعض الصور و ذلك لان الموت لا يعد نقصا بوجه لانه كمال و ترق للنفس و انتقال من النشأة الزائلة إلى النشأة الآخرة، و لذا اتصف به الأنبياء و الأوصياء. و من هنا قلنا بجواز تقليد الميت إذا أخذ منه الفتوى حال حياته ثم طرأه الموت.

۱۱- أن لا يكون مقبلا على الدنيا

(۱) الظاهر أنه «قده» يريد بذلك اعتبار أمر آخر زائدا على شرطية العدالة لأن اشتراط تلك الأمور لو كان راجعا إلى شرطية العدالة لم يكن وجه لتكرارها و كان ذكرها مستدركا لا محالة و قد استند فى ذلك على رواية الاحتجاج المتقدمة «۱» و يدفعه: ما تقدم من أن الرواية ضعيفة السند مضافا الى أنها قاصرة الدلالة على المدعى فإنه لا مساغ للأخذ بظاهرها و إطلاقها، حيث أن لازمة عدم جواز الرجوع إلى من ارتكب امرا مباحا شرعيا لهواه، إذ لا يصدق معه أنه مخالف لهواه

---

(۱) فى ص ۲۲۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۳۷

....

لانه لم يخالف هواه فى المباح، و عليه لا بد فى المقلد من اعتبار كونه مخالفا لهواه حتى فى المباحات و من المتصف بذلك غير المعصومين- ع-؟ فإنه أمر لا يحتمل أن يتصف به غيرهم، أو لو وجد فهو فى غاية الشذوذ، و من ذلك ما قد ينسب إلى بعض العلماء من أنه لم يرتكب مباحا طيلة حياته، و إنما كان يأتى به مقدمة لأمر واجب أو مستحب، إلا أنه ملحق بالمعدوم لندرته و على الجملة إن أريد بالرواية ظاهرها و إطلاقها لم يوجد لها مصداق كما مرّ.

و ان أريد بها المخالفة للهوى فيما نهى عنه الشارع دون المباحات فهو عبارة أخرى عن العدالة و ليس أمرا زائدا عليها، و قد ورد أن ورع الناس من يتورع عن محارم اللّه «۱» و مع التأمل فى الرواية يظهر أن المتعين هو الأخير فلا يشترط فى المقلد زائدا على العدالة شىء آخر.

نعم لا بد أن تكون العدالة فى المرجع واقعية و يلزم أن يكون مستقيما فى جادة الشرع مع المحافظة التامة و المراقبة عليه مراقبة

شدیدة، لأنه مخطرة عظیمة، و مزلة الاقدام و من اللّه سبحانه الاعتصام.

تنبیهات

التنبیه الأول:

أن الشرائط المعتبرة فی المرجع للتقلید من الاجتهاد و الأعلمیة و الایمان و غیرها

---

(۱) فضل بن عیاض عن أبی عبد اللّه- ع- قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال: الـذی یتورع عن محارم اللّه .. و فی مرفوعة أبی شـعیب عن أبی عبد اللّه- ع- قال: أورع الناس من وقف عند الشـبهة .. المرویتان فی ب ۱۲ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۳۸

....

هل تعتبر فی حجیة فتاواه حدوثا فحسب و لا تعتبر فیها بحسب البقاء فلو تبدلت- بعد تحققها- إلی ما یضادها أو یناقضها لم یکن مانع من البقاء علی تقلیـده کما هو الحال فی شـرطیة الحیاة لأنها انما تعتبر فی المجتهـد حـدوثا، و من هنا لو مات جاز بل وجب البقاء علی تقلیده فی بعض الصور أو أنها معتبرة حدوثا و بقاء بحیث لو تبدل علمه بالجهل، أو عدالته بالفسق و هکذا لم یجز البقاء علی تقلیده؟. و الوجه فی هـذا التردد انـا نحتمـل أن تکون الفتوی کالروایـة فکما أن الراوی إذا کان عادلا أو موردا للوثوق حین روایته کفی ذلک فی حجیـة روایاته و لا یضرهـا صـیرورته فاسـقا أو مرتدا بعد ذلک نحتمل أن تکون حجیة الفتوی أیضا کذلک و قد سـبق أن تکلمنا علی ذلک فی بعض الشروط و لم نتکلم علیه فی بعضها الآخر. و تفصیل الکلام فی هذه المسألة یقع فی جهات:

«الاـولی»: فیمـا یقتضـیه الأصل العملی فی المسألـة، و أنه هل یقتضـی اعتبار الشـروط المـذکورة بحسب الحـدوث و البقاء أو یقتضـی اعتبارها حدوثا فقط؟

«الثانیة»: فیما تقتضیه الأدلة الاجتهادیة فی نفسها.

«الثالثة»: فیما تقتضیه الأدلة بلحاظ القرینة الخارجیة.

(أما الجهة الأولی): فقد یقال: ان مقتضـی استصـحاب الحجیة الثابتة لفتوی المجتهد بحسب الحدوث جواز البقاء علی تقلیده بعد تبدل الشـرائط المذکورة إلی ما یضادها أو یناقضـها، للقطع بحجیتها حال اسـتجماعه الشـرائط، فإذا ارتفعت و زالت و شککنا فی بقائها علی حجیتها و عدمه استصحبنا بقائها علی حجیتها.

و فیه: أن هـذا الاستصـحاب و إن کان جاریا فی نفسه لتمامیـة أرکانه لما تقـدم من أنا نحتمل أن تکون الشـرائط المذکورة مما یکفی حدوثه فلی اتصاف الفتوی بالحجیة بقاء کما هو الحال فی شرطیة الحیاة، فلنا فی المقام یقین بالحجیة سابقا و نشک فیها بحسب البقاء فلا مانع من استصحابها بعد زوال الشرائط و ارتفاعها و هذا یقتضی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۳۹

....

عدم اعتبار الشرائط بقاء.

إلا أنا لا نلتزم بجریان الاستصـحاب فی الشبهات الحکمیة. و معه لا مناص من الحکم باعتبار الشرائط بحسب الحدوث و البقاء و ذلک

للشك فى حجية الفتوى بعد زوال الشرائط، و الشك فى الحجية يساوق القطع بعدمها، إذ مع الشك فيها يقطع بعدم كون الفتوى معذرة و لا منجزة لتقوم الحجية بالوصول، و مع عدم وصولها نقطع بعدمها.

(أما الجهة الثانية): فالإنصاف أن الأدلة الاجتهادية المستدل بها على حجية فتوى الفقيه غير قاصرة الشمول لصورة زوال الشرائط و ارتفاعها و ذلك لإطلاقها كما تقدم فى شرطية الحياة. فإن مقتضى إطلاق قوله عز من قائل: فلو لا نفر ..

أن إنذار الفقيه- بعد استجماعه الشرائط- يتصف بالحجية سواء أ كان باقيا على تلك الشرائط بعد الإنذار أم لم يكن، و كذا غيره من الأدلة اللفظية فلاحظ.

و أما السيرة العقلائية فهى أيضا كذلك لأنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم سواء فى ذلك أن يكون العالم باقيا على علمه و خبرويته بعد الرجوع أم لم يكن- مثلا- إذا راجعوا الطبيب و أخذوا منه العلاج و الدواء و قد جن بعد ذلك لم يترددوا فى جواز العمل على طبق معالجته، و معه لا بد من الحكم بأن الشرائط انما تعتبر حدوثا و لا تعتبر بحسب البقاء. نعم ادعى شيخنا الأنصارى «قده» الإجماع على أن الشرائط المذكورة كما أنها معتبرة بحسب الحدوث كذلك تعتبر فى حجية الفتوى بقاء.

و فيه: انه إجماع منقول لا ينبغى الاعتماد عليه، و لا سيما مع ذهاب جمع الى عدم اعتبارها بحسب البقاء، لوضوح أن مع مخالفة الجماعة لا يبقى أىّ مجال لدعوى الإجماع على الشرطية بقاء.

(أما الجهة الثالثة): فالذى ينبغى أن يقال: ان الشرائط المذكورة معتبرة فى المقلد حدوثا و بقاء و ذلك لانه مقتضى ما ارتكز فى أذهان المتشرعة حسب ما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۰

....

استكشفته من مذاق الشارع من عدم رضائه أن يكون المتصدى للزعامة الكبرى للمسلمين من به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه و تسقطه عن انظار العقلاء المراجعين إليه فلا يحتمل ان يترضى بكونه جاهلا أو منحرفا عن الشريعة التى يدعو الناس إلى سلوكها، فضلا عن أن يكون راضيا بكونه مجنونا، أو كافرا أو غير ذلك من الأوصاف الرذيلة.

فلا وجه لمقايسة هذه الشرائط لشرطية الحياة، لأن ضدها أعنى الموت ليس بمنقصة دينية و لا دنيوية، و انما هو كمال للنفس و تجرد من هذه النشأة و انتقال إلى نشأة اخرى أرقى من تلك النشأة بكثير، و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء.

و أين هذا من انقلاب العالم جاهلا أو صيرورة العادل فاسقا أو مرتدا، لان ذلك منقصة غير لائقة بالزعامة الدينية الكبرى كما مر. إذا فالأدلة الدالة على اعتبار تلك الشرائط حدوثا هى الأدلة- بنفسها- على اعتبارها بقاء.

التنبيه الثانى

أن المجتهد قد يستنبط الأحكام الشرعية عن المدارك المتعارفة المتداولة بين المجتهدين أعنى الكتاب و السنة- و يدخل فيها الإجماع لرجوعه إليها إذ لا يعتمد عليه إلا إذا استكشفنا به رأى المعصوم- ع- و كذلك العقل أيضا فى بعض الموارد و لا إشكال حينئذ فى جواز تقليده إذا استجمع بقية الشروط. و قد يتصدى لتحصيلها بالطرق غير المتعارفة كالعلوم الغريبة من الجفر و الرمل أو الاستخارة و القرعة و غيرها مما لم يقم دليل على حجيته فى الشريعة المقدسة. و لا ينبغى التأمل فى عدم جواز تقليده.

و ذلك أما بحسب الأدلة اللفظية فلانه لا يصدق عليه الفقيه، و لا يقال انه فقيه فى الدين، أو ناظر فى حلالهم و حرامهم، و عارف بأحكامهم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۱

....

كمـا أن العقلاء ليست لهم سيره فى الرجوع إلى مثله و هـذا لعله ممـا لا اشـكال فيه و إنما الكلام فيما إذا اسـتنبطها بطريق ثالث غير الطرق المتعارفة و الغريبة، كما إذا بنى على انسداد باب العلم و العلمى و وجوب العمل بالظن على الكشف- اى أن العقل يستكشـف حينئذ أن الشارع قد اعتبر الظن حجة و طريقا إلى أحكامه- أو على الحكومة- بكلا معنييها أعنى اسـتقلال العقل بوجوب العمل بالظن حـال الانسـداد كاستقلاله بوجوب العمل بالقطع حال الانفتاح، أو تنزله من لزوم الامتثال الجزمى إلى كفايـة الامتثال الاحتمالى- فهل يسوغ تقليده فى تلك الصورة أولا؟

قـد يقال: كما عن صاحب الكفايـة «قـده» بعـدم الجواز، و ذلك أما على الحكومـة فلأجل أن المجتهـد- على هـذا المسـلك- جاهل بالأحكـام و هو معترف بجهله و هـل يرجع الجاهـل إلى جاهـل مثله؟ و مقـدمات الانسـداد انما تتم عنـد المجتهـد، لا العامى، لأن من احدى مقدماته انحصار الطريق بالظن، و لا ينحصر طريق الامتثال للعامى به، إذ له أن يرجع الى فتوى المجتهد البانى على الانفتاح.

و كـذلك الحال على تقـدير انحصار المجتهـد بمن يرى الانسـداد لتمكن العامى من الاحتياط و ان بلغ العسـر و الحرج، فإن العامى لا قدرة له على إبطال الاحتياط المسـتلزم لهما فلا ينحصـر الطريق فى حقه بالظن، اللهم إلا أن يتمكن العامى من إبطال الاحتياط إذا كان مسـتلزما للحرج، و هـذا دونه خرط القتاد، أو يكون الاحـتياط موجبا لاختلال النظام فان العقل يسـتقل معه بعدم الجواز، و هذا بخلاف المجتهـد، إذ لا يجوز له أن يرجع الى الغير الـذى يرى خطـاءه و جهله بالأحكـام، و هو متمكن من إبطال وجوب العمل بالاحتياط أو جوازه. هذا كله على الحكومة.

و كـذلك الأـمر على الكشف فـان المجتهـد و ان كـان يرى نفسه عالما بالأحكام الشـرعية إلا أن حجيـة الظن المستكشـفة بمقـدمات الانسداد انما تختص بمن تمت عنده المقدمات و لا تتم إلا عند المجتهد دون العامى، لما عرفت من أن الطريق فى حقه غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۲

....

منحصـر بالظن لتمكنه من تقليد المجتهد البانى على الانفتاح كتمكنه من العمل بالاحتياط و الصـحيح عدم الفرق فى جواز التقليد بين المجتهـد القائل بالانسـداد و القائل بالانفتاح و ذلك لأن القائل بالانسـداد قـد يكون اعلم من المجتهد البانى على الانفتاح و قد يكون القائل بالانفتاح اعلم من البانى على الانسداد:

أمّا الصورة الثانيـة: فلا ينبغى التردد فى عـدم جواز تقليـد المجتهد البانى على الانسداد، و هذا لا لأن القائل بالانسداد لا مسوغ لتقليده. بل لما مر من أن مقتضـى السيرة العقلائية لزوم الأخذ بقول الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم فإن المقام من هذا القبيل، حيث أن الأعلم يدعى الانفتاح و حجية خبر الثقة، و ظواهر الكتاب و السنة حتى بالإضافة الى من لم يقصد إفهامه. و يدعى غير الأعلم الانسـداد و مع العلم بالمخالفـة يتعين الرجوع إلى قول الأـعلم و هو يرى الانفتـاح، فلا يجوز تقليـد غير الأعلم حينئـذ حتى لو بنى على الانفتاح.

و أما الصورة الاولى: اعنى ما إذا كان الأعلم هو المجتهـد القائل بالانسـداد نظير المحقق القمى «قده» بالإضافة الى بعض معاصـريه فلا ينبغى التأمـل فى وجوب تقليـده و ذلـك لأـنه الأـعلم على الفرض، و عنـد العلم بالمخالفـة يتعين الرجـوع الى الأـعلم و «دعـوى»: أن مقـدمات الانسـداد انما تتم عنـد المجتهـد دون العامى «مندفعة» بأنها كما تتم عند المجتهد تتم عند العامى المقلد أيضا لأجل انحصار طريقه بالعمـل بـالظن إذ ليس له أن يقلـد المجتهـد البانى على الانفتاح، لان المجتهـد الأعلم يرى خطاءه و جهله و مع ذهاب المجتهد الواجب تقليده و متابعته الى خطاء القائل بالانفتاح و حكمه بجهله كيف يسوغ للمقلد الرجوع إليه.

فإن المجتهـد الأعلم و إن كان يعترف بجهله إلا انه يـدعى جهل القائل بالانفتاح فإنه أشـد جهالـة من البانى على الانسـداد لانه بسـيط لالتفاته إلى جهله بخلاف القائل بالانفتاح لانه غير ملتفت إلى جهله فهو جاهل مركب، كما أنه غير متمكن من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۳

....

الاحتياط، و ذلك لان العامى و ان لم يتمكن من إبطاله إلا أنه يرجع فى جوازه و عـدمه إلى الأعلم و هو يـدعى عـدم جوازه أو عـدم وجوبه، أو أنا نفرض العامى متمكنا من إبطال وجوب الاحتياط عند استلزامه العسر و الحرج إذا ينحصر طريقه بالعمل بالظن.

و نتيجة ذلك انه لا فرق بين المجتهد القائل بالانفتاح و المجتهد البانى على الانسداد بناء على الحكومة فضلا عن القول بالكشف.

التنبيه الثالث

لا شـبهة فى جواز الرجوع إلى المجتهـد فيما إذا علم بالأحكام الشـرعية علما وجدانيا، لأنه يصدق عليه الفقيه لعلمه بالأحكام الشـرعية حقيقـة، و الرجوع اليه من رجوع الجاهل إلى العالم و الفقيه و كـذلك الحال فيما إذا لم يكن عالما بها بالوجـدان إلا أنه اسـتنبطها من الأمـارات المعتبرة شـرعا، فـإنه أيضـا لاـ إشـكال فى الرجوع إليه بنـاء على مـا هو الصـحيح من أن اعتبـار الحجـج و الأمارات من باب الطريقـة و الكاشـفية، و جعل ما ليس بعلم علما بلا فرق فى ذلك بين الحجـج التأسيسـية و الإمضائية و ان لم نعثر- إلى الآن- على ما يكون حجة تاسيسية لأنها إمضائية بأجمعها و الشارع يتصرف فيها بإضافة قيد أو حذفه. فإن المجتهد وقتئذ عالم بالأحكام الشرعية كما أنه فقيه و إن كان علمه بها علما تعبديا لا وجدانيا، و لا فرق بين العلم الوجدانى و التعبدى بعد شـمول الأدلة القائمة على جواز التقليد لمن استنبط الاحكام من الأمارات الشرعية لصدق أنه فقيه و عالم بالأحكام تعبدا.

و أما بناء على ما نسب إلى المشـهور من الالتزام بجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الأمارات فأيضا لا كلام فى جواز الرجوع إليه، لأن المجتهـد- على هذا المسلك- عالم بالأحكام الظاهرية و ان لم يكن عالما بالحكم الواقعى، و من هنا قالوا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۴

....

إن ظنيـة الطريق لاـ تنـافى قطعيـة الحكم، و بهـذا دفعوا المناقشـة المعروفـة- فى أخـذ العلم بالأحكـام الشـرعية فى تعريف الفقه- بـأن الأحكام الشرعية بأكثرها ظنية.

نعم ذكرنا فى محله أن جعل الحكم المماثل فى موارد الطرق و الأمارات مما لا أساس له، لما أشـرنا إليه من أن الحجيـة إمضائيـة و لا يعتبر العقلاء جعل الحكم المماثل فى شيء من الحجج، و انما يعاملون معها معاملة العلم فحسب.

ثم لو تنزلنا عن ذلك و سـلمنا أن الحجية فى السند بمعنى جعل الحكم المماثل فلا مجال للالتزام به فى حجية الدلالة لأنها تستند إلى حجيـة الظهور، و لا شـبهة فى أنها عقلائيـة، و قـد عرفت أن العقلاء لا يعتبرون فى الحجية جعل المماثل بوجه، و الاسـتنباط و إن كان يتوقف على كل من حجيـة السـند و الدلالـة، إلا أن الحجيـة فى الدلالـة ليست بمعنى جعل المماثل قطعا، فالقول بـذلك لا يبتنى على دليل، إلا أنا لو قلنا بذلك جاز تقليد المجتهد لصدق انه فقيه و عالم بالأحكام كما عرفت، و لعل هذا مما لا اشكال فيه.

و انما الكلام فيما لو سلكنا مسلك صاحب الكفاية «قده» و قلنا ان المجعول فى باب الحجج و الأمارات هو المعذرية أو المنجزية دون الطريقيـة و لاـ الحكم المماثل فان المجتهـد حينئـذ ليس بعالم بالأحكام الواقعيـة و لا الظاهريـة، كما انه ليس بفقيه و معه كيف يسوغ تقليـده و هل هـذا الا من رجوع الجاهل إلى جاهل مثله؟! و أجاب عن ذلك صاحب الكفايـة بأن المجتهـد وقتئـذ و ان لم يكن عالما

بالأحکام الواقعیـهٔ و لا الظاهریـهٔ، إلا انه عالم بموارد قیام الـدلیل و الحجهٔ علی الحکم الشـرعی و متمکن من تشخیصـها، و بهذا الوجه یصح تقلیده و یجوز الرجوع الیه هذا.

و لا یخفی أن الالتزام بما سلکه صاحب الکفایهٔ «قده» من أن المجعول هو التنجیز و التعذیر و إن کان لا یمکن المساعدهٔ علیه لما بیناه فی محله من أن المجعول فی باب الأمارات هو الکاشفیهٔ و الطریقیهٔ دون المعذریهٔ و المنجزیهٔ، لأن قبح العقاب من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۴۵

....

دون البیان و وجوب دفع الضرر المحتمل قاعدتان عقلیتان و غیر قابلتین للتخصیص بوجه.

فإذا قام الخبر الواحد- مثلا- علی وجوب شـیء أو حرمته فلا مناص من أن نلتزم بتنجز الواقع و استحقاق العقاب علی تقدیر المخالفهٔ، و لاـ یتم ذلـک إلا بناء علی حجیـهٔ الخبر حتی ینقلب به موضوع عـدم البیان إلی البیان، و لا یقبـح العقاب علی مخالفته إذا التنجیز أمر مترتب علی الحجیهٔ لا انه بمعنی الحجیهٔ. و سرّه أنه مع قطع النظر عن حجیهٔ الخبر- مثلا- لا موجب للالتزام بتنجز الواقع علی المکلف. بـل مقتضـی قاعـدهٔ قبـح العقـاب من دون بیـان عـدم التنجز، و عـدم اسـتحقاق العقاب علی مخالفته لانه بلا بیان. و قـد عرفت أن قبح العقاب حینئذ حکم عقلی غیر قابل للتخصیص بوجه.

و کـذلک الحـال فیما إذا قام الخبر- مثلا- علی إباحـهٔ شـیء فی مورد و احتملنا فیه الضـرر بمعنی العقاب، فإنه لا شـبههٔ فی معـذوریهٔ المکلف و عـدم اسـتحقاقه العقاب علی تقـدیر مخالفـهٔ الواقع. و لا تتم هـذا إلا بعـد حجیـهٔ الخبر فإنه لو لا کونه حجهٔ لم یکن بد من الاحتیاط لوجوب دفع الضـرر المحتمل بمعنی العقاب و هو أیضا حکم عقلی غیر قابل للتخصـیص إذا المعذریهٔ کالمنجزیهٔ مترتبهٔ علی الحجیـهٔ لا انها بمعنی الحجیـهٔ و معه لا مناص من أن تکون الحجیـهٔ امرا موجبا للقلب و التصـرف فیما هو الموضوع للقاعـدتین و لیس ذلک إلا الطریقیهٔ و الکاشـفیهٔ فان بهما ینقلب موضوع عدم البیان إلی البیان و یتبدل احتمال الضرر إلی العلم بعدمه و لو لا ذلک کان الالتزام بالتنجیز فی الصورهٔ الاولی و التعذیر فی الثانیهٔ تخصـیصا فی الحکمین العقلیین و هما غیر قابلین للتخصـیص کما مرّ، و تفصـیل الکلام فی ذلک موکول إلی محله.

فتحصـل أن الالتزام بما سـلکه «قـده» مما لا مسوغ له إلا أنه علی تقـدیر القول به لا وجه للمناقشـهٔ فی جواز تقلیـد المجتهـد بما قـدمنا تقریبه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۴۶

....

و هذا لا لما أفاده صاحب الکفایهٔ «قده» من تسـلیم عدم صدق العالم أو الفقیه علی المجتهد عندئذ و أنه انما یجوز تقلیده لکونه عالما بموارد قیام الحجـهٔ. و ذلک لأنه تمهل فی الجواب، حیث أن الـدلیل انما دل علی جواز تقلیـد الفقیه أو العالم بالأحکام أو غیرهما من العنـاوین الواردهٔ فی لسان الـدلیل فإذا سـلمنا أن المجتهـد لا یصـدق علیه شـیء من تلک العناوین المسوغـهٔ للتقلیـد لم یمکننا الحکم بجواز تقلیده و ان فرضناه عالما بغیر الأحکام الشرعیهٔ من الأمور.

بـل من أجـل أن المجتهـد- علی هـذا المسلـک- أیضـا یصـدق علیه الفقیه و العالم و سـره أن مفهوم الفقیه غیر مقیـد بخصوص العلم بالأحکام الواقعیهٔ أو الظاهریهٔ، بل إنما هو أعم منهما و العلم بقیام الحجهٔ علی الاحکام و ان فسرنا الحجیهٔ بمعنی المنجزیهٔ و المعذریهٔ، و یـدلنا علی ذلک أن الاخبار المتقدمهٔ فی محلها قد دلتنا علی إرجاع الأئمهٔ- ع- شـیعتهم الی آحاد الرواهٔ و کبراء أصـحابهم کیونس بن عبـد الرحمن و زکریا بن آدم و غیرهما، و لا شـبههٔ فی أنه بناء علی هـذا المسـلک و تخصـیص الفقیه بخصوص العلم بالأحکام لا

يصدق عليهم الفقيه و لا العالم لعدم علمهم بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية و انما كانوا يعلمون موارد قيام الحجة على الأحكام الشرعية فإن أصحابهم- ع- لو سلمنا علمهم بصدور الاخبار عنهم- ع- بان كان السند قطعيا فى حقهم، لاستماعهم الرواية من نفس الامام- ع- فلا نسلم كون دلالتها أيضا قطعية لهم لأنها تستند إلى حجية الظهور و هى بمعنى المنجزية و المعذرية- على الفرض- و حيث أن النتيجة تتبع أخسّ المقدمتين فنستنتج من ذلك عدم كون الرواة عالمين بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية.

على أن السند أيضا لا يكون قطعيا- دائما- بالإضافة إلى الرواة فان الرواة من أصحابهم قد ينقل الرواية عن راو مثله، فلا فرق بين المجتهد من أصحابهم- ع- و المجتهد المتأخر عن عصرهم إلا فى أن الواسطة فى روايات أصحاب الأئمة- ع-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۷

....

أقل منها فى روايات غيرهم من الرواة.

و بما بيناه ظهر أن العلم بالأحكام الواقعية أو الأحكام الظاهرية غير معتبر فى مفهوم الفقاهة و انما هو أعم من ذلك و من العلم بقيام الحجة على الحكم، إذ لو لا ذلك لم يوجد فى العالم مصداق للفقيه، و لم يصح إطلاقه على أحد من أصحابهم- ع- و لا غيرهم فلا يتحقق معه موضوع لما دل على جواز الرجوع إلى من تفقه فى الدين أو عرف شيئا من أحكامهم و على الجملة لا فرق فى جواز الرجوع إلى المجتهد بين القول بان المجعول فى الحجج و الأمارات هو الطريقية و الكاشفية، و القول بأنه الحكم المماثل و القول بأنه المنجزية و المعذرية، لما ظهر من أن الرجوع إلى المجتهد على جميع هذه المسالك من رجوع الجاهل إلى الفقيه هذا كله فى الرجوع الى المجتهد فى موارد الطرق و الأمارات.

أمّا الرجوع إليه فى موارد الأصول العملية فقد يتوهم أن ذلك من رجوع الجاهل إلى مثله لأن المجتهد فى تلك الموارد كالعامى لا علم له بالأحكام الواقعية و لا الظاهرية.

و هو توهم فاسد فإن الأصول العملية قسمان: قسم منها تعبدى شرعى كما فى الاستصحاب و أصالتى البراءة و الإباحة و قسم منها عقلى:

أما الأصول العملية التعبدية فلا ينبغى التأمل فى أن الرجوع فيها إلى المجتهد من رجوع الجاهل إلى الفقيه و «الوجه فيه»: أن الفقاهة ليست إلا معرفة الاحكام المترتبة على الموضوعات الخارجية، و الشك موضوع خارجى و يصدق الفقاهة على معرفة حكمه، لوضوح عدم الفرق فى صدقها بين العلم بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الأولية و بين العلم بالأحكام المترتبة على موضوعاتها بعناوينها الثانوية.

و بعبارة اخرى ان الدين عبارة عن مجموع الأحكام الصادرة من الشارع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۸

....

و هى قد تترتب على الشىء بعنوانه الاولى و يعبر عنها بالأحكام الواقعية. و قد تترتب على الشىء بعنوانه الثانوى، و يعبر عنها بالأحكام الظاهرية. إذا قوله عز من قائل:

و ليتفقهوا فى الدين .. يشمل تحصيل العلم بحكم الشك كما يشمل العلم بأحكام سائر الموضوعات الخارجية.

و قد يقال: ان ما ذكرتموه انما يتم فى مثل أصالتى الإباحة و البراءة و غيرهما مما يكون فيه الموضوع هو الشك، لأن العامى حيث أنه جاهل و شاك فى حرمة شىء و إباحته فله أن يرجع فى حكم شكه هذا إلى المجتهد لأنه عالم بحكم ذلك الموضوع الذى هو

الشك من حرمة أو جواز. و لا يتم فى الاستصحاب لان موضوعه ليس هو الشك الساذج بل اليقين السابق و الشك اللاحق، و ليس للعامى يقين سابق و شك لا حق و انما ذلك للمجتهد فحسب، و مع أن العامى ليس بمورد للاستصحاب لعدم تحقق موضوعه فى حقه ما معنى رجوعه الى المجتهد فى حكمه- مثلا- إذا شك العامى فى حرمة وطء زوجته- بعد انقطاع دمها و قبل الاغتسال- لم يكن له يقين سابق بحكم كما ليس له شك لاحق بوجه و انما هما للمجتهد كما عرفت.

و هذه المناقشة قد تعرضنا لها فى محلها و أجبنا عنها بما حاصله: أن الاستصحاب هو الجرى على طبق الحالة السابقة و الجرى أعم من الإفتاء و العمل لعدم اختصاصه بالجرى العملى، فإذا كان للمجتهد يقين سابق بحرمة الوطء فى المثال و شك فى زوالها بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فله الجرى على طبق الحالة السابقة بحسب الحكم و الفتوى بأن يفتى بحرمة الوطء فى المقام- بناء على جريانه فى الشبهات الحكمية و إلا فلا استصحاب كى يناقش فى جريانه- و ان فرضنا أن العامى لغفلته و عدم التفاته لم يكن له يقين سابق و لا شك لا حق فان الفتوى إذا صدرت من أهلها فللعامى أن يرجع إليها فى اعماله، لأنه من رجوع الجاهل الى الفقيه، فالاستصحاب محقق للإفتاء الذى هو المورد لرجوع العامى إلى الفقيه، لا أن العامى يرجع إلى المجتهد فى حكم الاستصحاب ليرد أن موضوعه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۴۹

....

غير متحقق فى حق العامى كما مر.

و أمّا القسم العقلى من الأصول فهو أمران: فإن العقل إما أن يستقل بقبح العقاب و عدم تنجز الواقع و هذا له موردان:

«أحدهما»: الشبهات البدوية.

و «ثانيهما»: موارد العلم الإجمالى إذا لم يمكن فيها الاحتياط، كما فى دوران الأمر بين المحذورين.

و إما أن يستقل بصحة العقاب و تنجز الواقع و هو المعبر عنه بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و هذا كما فى موارد العلم الإجمالى مع التمكن من الاحتياط ثم ان العامى إن استقل عقله بشىء منهما كما إذا استقل بقبح العقاب من دون البيان أو بصحة العقاب كما فى موارد احتمال الضرر بمعنى العقاب فلا مسوغ لتقليده لأنه إنما يجوز فيما لم يستقل عقل العامى بشىء إذ مع معرفته و علمه بالحكم فى مورد لا مناص من أن يتبع علمه و نظره و لا يجوز أن يرجع إلى الغير.

و بما أن موارد القاعدتين مما لا يتمكن العامى من تشخيصها لعدم قدرته من تشخيص موارد عدم البيان من موارد البيان و تشخيص موارد احتمال العقاب عن موارد عدم احتماله فلا مناص من أن يرجع فى تشخيصها إلى المجتهد العالم بمواردهما فإذا بين له أن الرواية المعتبرة دلت على وجوب القصر و رواية أخرى كذلك دلت على وجوب التمام و هو متمكن من الاحتياط استقل عقله بتنجز الحكم الواقعى فى حقه و صحة العقاب على مخالفته، كما انه إذا بين له أن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن لم يرد فيه البيان استقل عقل العامى بعدم تنجزهما فى حقه و قبح العقاب على مخالفتهما، و على الجملة أن المقلد بعد ما أحرز صغرى القاعدتين بالتقليد يطبق عليها كبراهما فى نفسه من غير أن يحتاج فيه إلى التقليد هذا إن استقل عقله بشىء و أما إذا لم يستقل عقله بشىء من القاعدتين فلا مناص من أن يرجع المجتهد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۰

....

فى كبراهما كما كان يرجع إليه فى صغراهما الا أن رجوعه إليه فى كبرى القاعدتين أو صغراهما ليس من باب رجوع الجاهل إلى الفقيه، لان تشخيص صغريات القاعدتين أو كبراهما ليس من الأحكام الشرعية ليكون العلم بها تفقها فى الدين، و انما هو من باب

رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الاطلاع فإنه الذى جرت عليه السيرة العقلائية

التنبيه الرابع:

أن العامى إذا لم يتمكن من الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط، اما لعدم وجود مجتهد أصلا، و إمّا لعدم كونه جامعا للشرائط، و إمّا لتعسر الوصول اليه كما فى أيام التقية و نحوها فما ذا وظيفته حينئذ؟

لا شبهة فى أن لكل مكلف علما إجماليا بثبوت أحكام إلزامية وجوبية أو تحريمية فى الشريعة المقدسة، و أنها مما لا بد من الخروج عن عهدتها بوجه إمّا بالعلم الوجدانى بامتثالها، و اما بالعلم التعبدى به كما إذا عمل بفتوى من قلّده و بما أنه لا يتمكن من تقليد المجتهد الجامع للشرائط من الاحياء وجب أن يراجع الأموات فإذا كان أحدهم أعلم من غيره تعين عليه تقليده من الابتداء لا أنه يجب عليه الاحتياط و على تقدير عدم تمكنه منه يرجع إلى اعلم الأموات.

و الوجه فيما ذكرناه أن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم غير مقيدة بما إذا كان العالم حيا، فلا فرق بحسبها بين تقليد الاحياء و الأموات، و لا بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

و أمّا الأدلة اللفظية فهى و ان كانت ظاهرة فى إرادة الحى، و من هنا قلنا باختصاصها به، إلا أنها ليست بذات مفهوم لتدلنا على الحصر و عدم جواز تقليد الميت، و انما منعنا عن تقليد الأعلم من الأموات بحسب الابتداء لمانع خارجى و هو استلزام القول بوجوب تقليد الأعلم من الأموات انحصار المرجعية فى شخص واحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٢٥١

....

و هو مما قامت على خلافه الضرورة من مذهبنا، كيف و قد امتاز مذهب الشيعة عن مذهب أهل السنة و الجماعة بعدم حصر المرجعية فى شخص واحد أو أشخاص معينين على ما بيناه عند التكلم على تقليد الميت الابتدائى.

و هذا المحذور بما أنه عقلى لا- إطلاق له فلا- مناص من أن يقتصر فيه على المورد المتيقن و هو ما إذا تمكن المكلف من تقليد المجتهد الحى الجامع للشرائط فمع عدم التمكن من ذلك وجب أن يراجع اعلم الأموات، و لا- محذور فى استلزام ذلك حصر المرجعية فى شخص واحد، لأن ما قامت الضرورة على خلافه انما هو حصر المرجعية مطلقا، و أما حصرها فى بعض الحالات و الطوارى و عند اقتضاء الضرورة ذلك فمما لا ترى فيه اى محذور، و على الجملة المكلف فى مفروض الكلام إذا شخص الأعلم من الأموات وجب أن يقلده، و لا يجب عليه الاحتياط.

و إذا لم يشخص أعلمهم كما إذا احتملنا الأعلمية فى كل واحد من الأموات أو أحرزنا تساوى الجميع فى الفضيلة سقطت فتاواهم عن الاعتبار، لأنها متعارضة فى نفسها و قد مر غير مرة أن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين، و معه يجب على المكلف الاحتياط، و الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمته.

و إذا فرضنا أن العامى غير متمكن من ذلك و لو لاستلزامه العسر و الحرج فيتنزل إلى مرتبة اخرى من الاحتياط و هو الاحتياط فى كل ماله أهمية عند الشارع و هو مورد لاهتمامه كما فى النفوس و الاعراض و الأموال الخطيرة- مثلا- إذا احتمل حرمة امرأة معينة فى حقه من جهة الشبهة الحكمية كما إذا شك فى أن الحرمة تنتشر بعشر رضعات أو أن الناشر خمسة عشر رضعة احتاط بترك تزويجها.

و أمّا فى غير ما علمنا باهتمام الشارع به أو علمنا باهتمامه إلا أن المكلف لم يتمكن فيه من الاحتياط لأنه عسر فى حقه فلا مناص من أن يخرج عن عهدة التكاليف المتنجزة عليه بالعلم الإجمالى بوجه آخر للعلم بعدم كونه مهملا فى الشريعة المقدسة بحيث له أن يفعل ما أراده،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۲

(مسألة ۲۳) العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات و ترك المحرمات (۱).

و يترك ما أراده، و بما انه لا يتمكن من الاحتياط الكلى فى المسألـة، و لا من التبعيض فيه تخير فى الرجوع إلى أحـد العلماء الأموات تخييرا عمليا، كما هو الحال فيما إذا لم يحرز اعلميـة أحد العلماء الإحياء أو أحرز تساويهم فى الفضـيلة فإن المكلف يحتاط إن امكنه، و إلا يتخير بينهم عملا على ما قدمنا تفصيله فى محله، و على الجملة لا فرق وقتئذ بين الاحياء و الأموات من تلك الجهة.

تعريف العدالة

اشارة

(۱) وقع الكلام فى أن العدالـة المعتبرة فى جملـة من الموارد كالتقليـد، و الشـهادة و القضـاء، و الطلاق، و امـام الجماعـة و غيرهـا ما حقيقتها؟ و اختلفت كلماتهم فى بيانها إلى أقوال:

«منها»: مـا نسب إلى المشـهور بين المتـأخرين من أن العدالـة ملكـة، أو هيئـة راسـخة، أو حالـة، أو كيفيـة باعثـة نحو الإطاعـة بالإتيان بالواجبات و ترك المعاصى و المحرمات.

و «منها»: أن العدالـة هى الإتيان بالأعمال الخارجيـة من الواجبات و اجتناب المحرمات الناشـئ عن الملكة النفسانية فهى- على ذلك- أمر عملى، و ليست من الصـفات النفسانيـة، و إن كـان ذلـك العمـل مسببا عن الصـفة النفسانيـة و باقتضائهـا، فهـذا التعريف ناظر إلى المسبب و المقتضـى، كما أن التعريف السابق ناظر إلى السبب و المقتضـى، بمعنى أن العدالـة- على التعريف المتقدم- هو السبب و المقتضـى للعمل، و على هذا التعريف هو العمل المسبب و المقتضى للملكة النفسانية التى هى السبب هذا و يمكن أن يقال: التعريفان راجعان إلى شيء واحد لأن الملكة بما هى ليست هى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۳

....

العدالـة التى تعتبر فى جملة من الموارد فى الشـريعة المقدسة. بل المعتبرة هى الملكة المتلبسة بالعمل اى المقترنة بالإتيان بالواجبات و ترك المحرمـات و ذلـك لأـن ارتكـاب المعصـية فى الخارج- لغلبـة الهوى على الملكـة- يسـتتبع الفسق من غير نكير، و بناء على أن العدالة هى الملكة بما هى يلزم اجتماع العدالة و الفسق فى شـخص واحد فى زمان واحد. و من هنا يصح أن يقال: العدالة هى الاعمال الخارجية الناشئة عن الملكة النفسانية فالمراد بالتعريفين شيء واحد و ان كان أحدهما ناظرا إلى بيان اعتبار التلبس بالعمل دون الآخر.

و «منهـا»: أن العدالـة نفس الأعمـال الخارجيـة من فعل الواجبات و ترك المحرمات من دون اعتبار اقترانها بالملكـة أو صـدورها عنها فالعدالة هى الاستقامة- عملا- فى جادة الشرع و عدم الجور و الانحراف عنها يمينا و لا شمالا.

و «منهـا»: أن العدالـة هى الإسـلام و عـدم ظهور الفسق فى الخـارج، و على ذلـك لاـ بـد من الحكم بعدالـة أكـثر المسـلمين، و ان لم نعاشرهم بوجه، و ذلك لاسلامهم و عدم ظهور الفسق منهم عندنا.

و «منها»: أن العدالة هى حسن الظاهر فحسب، و على ذلك لا يمكننا الحكم بعدالـة أكثر المسـلمين كما على التعريف المتقدم لتوقفه على إحراز حسن الظاهر المتوقف على المعاشـرة فى الجملة و لو برؤيته آتيا بالواجبات و غير مرتكب للمعاصى مرتين أو ثلاثا أو أكثر هذا. و الصحيح أن حسن الظاهر، و الإسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسها، لإمكان أن يكون الفاسق- فى أعلى مراتب الفسق باطنـا- متحفظـا عى جـاهه و مقـامه لـدى النـاس فهو مع أنه حسن الظـاهر محكوم بـالفسق- فى الواقع- لارتكـابه

المعاصى، و لا مساغ للحكم بعدالة مثله بوجه لقوله عز من قائل أَولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «۱» مشيرا إلى مرتكبى

---

(۱) النور: ۲۴: ۴ و الحشر: ۵۹: ۱۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۴

....

المعاصى و لو فى الباطن.

و كذلك الحال فى الإسلام، و عدم ظهور الفسق، فان هذا العنوان بنفسه يدلنا على أن الفسق أمر واقعى قد يظهر و قد لا يظهر، فمع أن المكلف فاسق فى الواقع لارتكابه المعصية فى الباطن كيف يمكن أن يكون عادلاـ من جهة عدم ظهور الفسق منه؟! إذا هما طريقان و معرفان للعدالة، لا أنهما العدالة نفسها، و يأتى الكلام على معرف العدالة و طريق استكشافها قريبا ان شاء اللّه. و على الجملة القولان الأخيران ساقطان، و معه لا بد من التكلم فى أن العدالة هى الاعمال الخارجية من دون اعتبار صدورها عن الملكة النفسانية، أو أنه يعتبر فى العدالة أن تكون الاعمال صادرة عن الملكة؟

فنقول: لم تثبت للعدالة حقيقة شرعية، و لاـ متشرعية، و انما هى بمعناها اللغوى أعنى الاستقامة و عدم الجور و الانحراف و هى قد تستند إلى الأمور المحسوسة فيقال هذا الجدار عدل أو مستقيم، أو أن العصا مستقيم، فتكون العدالة و الاستقامة من الأمور المحسوسة. و قد تسند إلى الأمور غير المحسوسة فيراد منها الاستقامة المعنوية و ذلك كالعقيدة و الفهم، و الأخلاق فيقال: عقيدة فلان مستقيمة اى غير مشوشة أو أن فهمه مستقيم فى قبال اعوجاجه، أو أخلاقه مستقيم اى لا إفراط فيه و لا تفريط. و قد تسند إلى الذوات فيقال زيد عادل و معناه أنه مستقيم فى الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة اليه، و حيث أن الشارع يراه مستقيما فى جادة الشرع فهو عادل شرعا و غير منحرف عن جادته.

فالعدالة المطلقة- و هى المنسوبة إلى الذوات- هى الاستقامة العملية كما يقتضيه معناها اللغوى، مع قطع النظر عن الروايات و المتحصل أن العدالة ليست لها حقيقة شرعية و انما استعملت فى الكتاب و الاخبار بمعناها اللغوى أعنى الاستقامة و عدم الاعوجاج و الانحراف و غاية الأمر أن موارد استعمالها مختلفة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۵

....

كما ظهر أن العدالة ليست من الأوصاف النفسانية، و انما هى صفة عملية لأنها فى اللغة- كما عرفت- هى الاستقامة و عدم الجور، و فى الشرع هى الاستقامة فى جادته و الى ذلك أشير فى جملة من الآيات المباركة كما فى قوله عز من قائل فَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلُوا «۱» و قوله وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ «۲» لإضافة العدالة فيهما الى الذات بلحاظ استقامتها فى جادة الشرع و تطابق اعمالها لاحكامه.

و توضيح ما ذكرناه: أن ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات قد يستند الى عدم المقتضى لفعل الحرام أو ترك الواجب كما إذا لم تكن له قوة شهوية أو غضبية باعثة الى فعل الحرام أو ترك الواجب و لم تكن له رغبة- فى طبعه- إلى إيجاده كما فى أكل القاذورات و نحوها من المحرمات، فإنه أمر قد يتفق فلا تكون للمكلف رغبة إلى فعل الحرام.

و هذا لا بد من أن يفرض فى المحرمات أو فى الواجبات غير العبادية، لعدم كفاية الإتيان بالواجب لا عن مقتض و داع الهى يدعو إليه فى العبادات و الوجه فيه غير خفى.

ثم إن ذلک مجرد فرض لا وقوع له أو لو کان متحققا فهو من الندرة بمکان و ذلک لان البشر لا یخلو عن القوة الغضبیة و الشهویة و هما داعیتان له نحو الحرام لا محالة علی الاختلاف فی مراتبهما. و کیف کان إذا فرضنا أن ترک الحرام مستند الی عدم المقتضی لفعله لم یتحقق بذلک العدالة بوجه، لان المکلف و ان لم ینحرف حینئذ عن جادة الشرع، إلا أنه لم یسلک جادته برادع عن المحرمات، و انما سلکها لا عن مقتض لارتکابها و عدم موافقة المحرم شیئا من قواه، بحیث لو کان له مقتض لفعلها لارتکبها فمثله لیس بسالک لجادة الشرع و ان لم یکن منحرفا عنها

---

(۱) النساء ۴: ۳.

(۲) النساء ۴: ۱۲۹.

....

أیضا فهو فی الحقیقة خارج عن موضوع العدالة و الفسق:

أما أنه لیس بعادل فلانه لم یسلک جادة الشرع برادع عن المحرمات و الانحرافات. و أما أنه لیس بفاسق فلانه لم یخرج عن جادة الشرع بفعل المحرمات.

و قد یکون ترک المحرمات و فعل الواجبات مستندا الی الرادع عن المعصیة مع وجود المقتضی لارتکابها، و الرادع عن ارتکاب المعصیة مع وجود المقتضی لفعلها قد یکون تسلط القوة العاقلة علی العقل العملی، بمعنی أن العقل قد یکون مسیطرا علی النفس سیطرة تامة فیلاحظ الأعمال التی یرید المکلف إصدارها، فیصدر ما هو محبوب منها للّه سبحانه فلا یصدر من المکلف غیره ابدا، کما حکی ذلک عن السید الرضی (قده) و أنه لم یرتکب مباحا طیلة حیاته فضلا عن الحرام و المکروه. و المکلف فی هذه الصورة و إن کان سالکا لجادة الشرع أتم سلوک، إلا أن سلوکه هذا لم یستند إلی خوفه من العقاب و إلّا لم یکن له أیّ مانع من أن یرتکب المباح، و المفروض انه لا یرتکبه و انما یرتکب ما هو محبوب لدی اللّه عز و جل و مثل ذلک من السلوک لا یعتبر فی موضوع الأحکام الشرعیة قطعا، لاستلزامه تعطیل الأحکام الشرعیة فی جملة من المقامات فإنه یختص بالأوحدی لوضوح أن العدالة بهذا المعنی تلو مرتبة العصمة، فلا یراد بالعدالة المعتبرة فی إمام الجماعة أو الشاهد أو الفتوی أو غیرها مما یعتبر فیه العدالة هذا المعنی بتاتا.

و قد یکون الرادع عن ارتکاب المعصیة مع وجود المقتضی لها رجاء الثواب أو الخوف من العقاب، کما لعله الغالب فی آحاد المکلفین لأنهم إنما یجتنبون المعاصی خوفا من عذابه سبحانه، و هذا المعنی من العدالة هو المراد منها فی موضوع جملة من الأحکام الشرعیة فمن سلک جادة الشرع برادع الخوف من العذاب أو رجاء الثواب مع فرض وجود المقتضی له للانحراف فهو مستقیم فی الجادة و مصداق للعادل شرعا و لغة هذا.

....

ثم إن الرادع عن ارتکاب المحرم إذا لم یکن هو الخوف أو الرجاء فلا یخلو إما أن یکون أمرا محرما فی نفسه کالریاء، لأنه إذا اتی بالواجب التعبدی بداعی الریاء و إراءة عمله للناس لکی یحتسب من العاملین بالوظائف الشرعیة و المنقادین لأوامر اللّه سبحانه و نهیه فقد عمل محرما لأن الریاء شرک عملی مبغوض لدی اللّه سبحانه، و من البدیهی أن ذلک لا یکون من العدالة فی شیء فإنه انما اتی

بما اتى به أو ترك ما تركه برادع الرياء، و لولاه لترك الواجب. و قد فرضنا أن الرياء محرم و مرتكبه محكوم بالفسق و الانحراف عن جادة الشرع.

و إما أن يكون أمرا مباحا، كما إذا ردعته عن ارتكاب المحرم شرافته و جاهه لانه لو ارتكبه سقط عن أعين الناس. و المكلف وقتئذ و إن لم ينحرف عن جادة الشرع، و لم يرتكب الحرام، إلا أنه لم يسلكها بداع الخوف و سلوك مسلك العبودية، و انما سلكها تحفظا على شئونه و جاهه فهذه الصورة أيضا خارجة عن موضوعی الفسق و العدالة و المكلف حينئذ ليس بعادل و لا بفاسق. فالمتحصل أن العدالة هی الاستقامة فی جادة الشرع بداعی الخوف من اللّه أو رجاء الثواب و هی كما ترى صفة عملية و ليست من الأوصاف النفسانية بوجه، لوضوح أنها هی الاستقامة فی الجادة بداعی الخوف أو رجاء الثواب، و ليس هناك ما يكون ملكة و صفة نفسانية بعد ظهور أن الخوف ليس هو العدالة يقينا حتى يتوهم أنها من الصفات النفسانية.

بقی فی المقام أمران

«أحدهما»: أن الاستقامة بالمعنى المتقدم تعتبر أن تكون مستمرة

بأن تصير كالطبيعة الثانوية للمكلف، فالاستقامة فی حين دون حين كما فی شهر رمضان أو المحرم أو غيرهما دون بقية الشهور ليست من العدالة فی شیء فان المكلف لا يكون

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۸

....

مستقيما بذلك فی الجادة و لا سالكا لها بداع الخوف أو رجاء الثواب.

و بعبارة اخرى أن المكلف- وقتئذ- لا- يمكن الوثوق باستقامته، لأنه قد يستقيم و قد لا يستقيم، مع أن المعتبر فی العادل أن يوثق بدينه، و لا يتحقق ذلك إلا بالاستمرار فی الاستقامة، و كذلك الحال فيما إذا استقام بالإضافة إلى بعض المحرمات دون بعض، و لعل ما ذكرناه من اعتبار الاستمرار فی فعل الواجبات و ترك المحرمات هو الذی اراده القائل بالملكة و لم يرد انها ملكة كسائر الملكات و اللّه العالم بحقيقة الحال.

«ثانيهما»: أن الاستقامة مع الاستمرار عليها التی فسرنا بها العدالة

المعتبرة فی جملة من الموارد لا يضرها ارتكاب المعصية فی بعض الأحيان لغلبة الشهوة أو الغضب فيما إذا ندم بعد الارتكاب، لأنه حال المعصية و ان كان منحرفا عن الجادة، إلا أنه إذا تاب رجع إلى الاستقامة، و قد قال عز من قائل فی توصيف المتقين إِذٰا مَسَّهُمْ طٰائِفٌ مِنَ الشَّيْطٰانِ تَذَكَّرُوا «۱» فالشيطان قد يمس العادل، كما يمس غيره. و قد قيل: ان الجواد قد يكبو. إلا أنه إذا تذكر ندم و رجع إلى الاستقامة و العدل، و المتحصل أن الاستقامة الدائمية بمعنى عدم صدور الحرام من المكلف منذ بلوغه الى آخر عمره غير معتبرة فی العدالة.

كما لا تعتبر فيها الاستقامة الخارقة للعادة، كما إذا فرضنا أن الكذبة الواحدة تترتب عليها جملة كثيرة من المنافع الدنيوية و الأخروية، و فرضنا أيضا أن النبی أو الوصی- ع- أخبرنا أن اللّه لا يعاقب المكلف بتلك الكذبة إذ يشفع له الشفعاء يوم القيامة فإنه لا يعتبر ترك مثل ذلك فی العدالة لاختصاصه كسابقه بقليل من المكلفين بل لا يتحققان إلا فی الأوحدی، و لا يحتمل أن تكون العدالة بهذا المعنى معتبرة فی موضوعات الأحكام الشرعية لاستلزامه التعطيل كما مر هذا.

---

(۱) الأعراف: ۷: ۲۰۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۵۹

....

و قد ذهب شيخنا الأنصارى «قده» و جمع ممن تقدمه و تأخر عنه إلى أن العدالة زائدا على ما بيناه من العمل و الاستقامة فى سلوك جادة الشرع يعتبر فيها أن يستند العمل إلى الملكة النفسانية تدعو المكلف إليه و تبعثه على ملازمة الطاعة و ترك المعصية فالعمل المجرد من الملكة لا يكون من العدالة فى شىء، و حيث أن الملكة من الصفات النفسانية و الأمور غير المحسوسة فلا مناص من أن نستكشفها بما جعله الشارع معرفا الى وجودها و كاشفا عنها من حسن الظاهر أو غيره و هذا قد استدل عليه بوجوه:

«الأول»: أن الشك فى أن الملكة معتبرة فى العدالة أو ليست كذلك من الشك فى سعة مفهوم العدالة و ضيقه و تردده بين السعة و الضيق و لا مناص معه من الأخذ بالمقدار المتيقن منه فى ترتب الآثار عليه و هو المضيق. و أما الزائد على ذلك أعنى الموسع فلا و ذلك للشك فى أن الآثار المرغوبة من العدالة هل يترتب عليه فى الشريعة المقدسة أو لا، و مقتضى الأصل عدم ترتبها عليه إذا فجواز الايتمام فى صلاة الجماعة و نفوذ القضاء و الشهادة و غيرها من آثار العدالة انما تترتب على ترك المحرمات و الإتيان بالواجبات إذا كان الباعث إليهما هو الملكة النفسانية. و أمّا مجرد ترك الحرام أو الإتيان بالواجب من دون ملكة تدعو إليهما فمقتضى الأصل عدم ترتب الآثار عليه.

و يرد على هذا الوجه:

«أولا»: أن العدالة ليست من المفاهيم المجملة المرددة بين السعة و الضيق حتى يجب الأخذ بالمقدار المتيقن منها كما ذكر، و انما هى مفهوم مبين لما تقدم و يأتى أيضا من انها بحسب اللغة و الاخبار هى الاستقامة العملية فى جادة الشرع و أن هذا هو الذى أخذ فى موضوع الأحكام الشرعية و هو مفهوم موسع، فإذا شككنا فى تقييده بالملكة فلا محالة ندفع احتمال التقييد بالأصل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۰

....

و «ثانيا»: ان ما افاده «قده» من الأخذ بالمضيق و القدر المتيقن و عدم ترتب الأثر على الموسع بالأصل انما يتم فى الآثار التى أخذت العدالة فى موضوعها بالقرينة المتصلة كما فى الشاهد بقوله عز من قائل وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «۱» و ذلك لان العدالة إذا قلنا باجمالها فالمقدار المتيقن من الموضوع المقيد بذلك القيد المجمل هو الشاهد الذى يستقيم فى اعماله عن الملكة النفسانية الداعية إلى الطاعة لأنه الذى نقطع بترتب الأثر عليه. و أما الشاهد الذى يستقيم فى اعماله لا عن ملكة فنشك فى ترتب الأثر عليه و الأصل عدمه أى عدم نفوذ شهادته.

و لا يتم فيما أخذت العدالة فى موضوع الحكم بالقرينة المنفصلة كما فى بابى الفتوى و القضاء فإن الأدلة القائمة على حجية فتوى الفقيه من السيرة و غيرها مطلقة و لم يقيد فيها اعتبارها بما إذا كان المنذر أو العالم عادلا، و انما استفدنا اعتبار العدالة بدليل منفصل كالضرورة أو رواية الاحتجاج أو غيرهما مما استدل به على اعتبارها فإذا فرضنا أن مفهوم العدالة مجمل مردد بين الموسع و المضيق فلا مناص من أن يقتصر فى تقييد المطلقات بالمقدار المتيقن من المقيد فان المخصص المنفصل إذا كان مجملا اقتصر فى تخصيص العموم به على المقدار المتيقن منه، و هو المنذر الذى لا يستقيم فى أعماله للقطع بعدم جواز تقليده، لأنه مقتضى دليل المقيد و المخصص.

و أمّا إذا كان مستقيما فى اعماله و لم ينحرف عن جادة الشرع يمينا و لا شمالا غير أن استقامته لم تكن عن ملكة نفسانية فنشك فى

تقیید المطلقات به، و مع الشک فی التخصیص و التقیید الزائدین یتمسک بعموم العام أو إطلاق المطلق و به یحکم بجواز التقلید ممن له الاستقامة العملیة و ان لم یکن واجدا للملکة النفسانیة بوجه.

«الثانی»: الاخبار الواردة فی أن امام الجماعة یشترط فیه الوثوق بدینه «۲»

---

(۱) الطلاق: ۶۵: ۲.

(۲) أبو علی بن راشد قال: قلت لأبی جعفر- ع-: ان موالیک قد اختلفوا فأصلی خلفهم جمیعا فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدینه. و فی روایة الشیخ زاد: و أمانته. المرویة فی ب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

یزید بن حماد عن أبی الحسن- ع- قال: قلت له: أصلی خلف من لا اعرف؟

فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدینه الحدیث. المرویة فی ب ۱۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل. و غیرهما من الروایات.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۶۱

....

فان المستفاد من تلک الاخبار أن العدالة المعتبرة فی مثل إمام الجماعة یعتبر فیها الوثوق بالدیانة و لا یحصل الوثوق بها بالاستقامة العملیة المجردة عن الملکة، فإن من ترک المحرمات و اتی بالواجبات لا عن ملکة لا یمکننا الوثوق بدینه، لأنه من الجائز أن یرتکب مثله المعصیة فی المستقبل، و یخالف أمر اللّه و نهیه، و هذا بخلاف ما إذا عمل عن ملکة نفسانیة، إذ معها یمکننا الوثوق بدینه.

و الجواب عن ذلک: المنع عن عدم حصول الوثوق بدین من نری أنه یأتی بواجباته و یترک المحرمات، لأنا إذا عاشرناه مدة و رأینا أنه یخاف حیوانا من الحیوانات المؤذیة، أو أنه یخاف الجن- مثلا- و لا یتمکن من الدخول فی موضع فیه ذلک الحیوان و لا یسکن مکانا خالیا من الانس، و قد مرت علی ذلک برهة من الزمان علمنا علما جزمیا أن الرجل یخاف من ذلک الحیوان أو الجن فی الأزمنة المستقبلة، و یحصل لنا الوثوق بذلک فی حقه.

و کذلک الحال فیما إذا عاشرناه مدة و رأینا أنه یخاف اللّه سبحانه، و لا یرتکب محرما، و یواظب وظائفه و واجباته تیقنا من دینه لا محالة و حصل لنا الوثوق بدیانته، بلا فرق فی ذلک بین القول باعتبار الملکة فی العدالة و عدمه، لأنهما أجنبیان عن حصول الوثاقة بدین المتصف بالعدالة.

«الثالث»: الروایات الواردة فی العدالة لأنها قد أخذت فی موضوعها أوصافا و عناوین خاصة لا تنطبق إلا علی صاحب الملکة و ذلک کالعفاف، و الستر،

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۶۲

....

و الصلاح، و المأمونیة، و المرضیّ، و الخیّر، و الصائن «۱» مع الإجماع علی عدم اعتبارها زائدة علی العدالة.

و فیه: أن العناوین المذکورة غیر منطبقة علی الأفعال النفسانیة فضلا عن أن تنطبق علی الصفات النفسانیة. و تفصیل ذلک: أن کون الرجل مرضیا بمعنی أن یکون أفعاله مما یرضی به الناس، کما إذا لم یظلمهم، و لم یکذبهم، و لا أنه عمل

---

(۱) یونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه- ع- قال:

سألته عن البینة إذا أقیمت علی الحق أ یحل للقاضی أن یقضی بقول البینة؟ فقال:

خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح و الذبائح و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه. المروية فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

عبد اللّه بن المغيرة قال: قلت للرضا- ع-: رجل طلق امرأته، و اشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطرة، و عرف بالصلاح فی نفسه جازت شهادته. نفس المصدر المذكور.

عمار بن مروان عن أبی عبد اللّه- ع- فی الرجل يشهد لابنه، و الابن لأبيه و الرجل لامرأته فقال: لا بأس بذلك إذا كان خيرا الحديث. نفس المصدر.

أبو بصير عن أبی عبد اللّه- ع- قال: لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا الحديث. نفس المصدر.

إسماعيل بن أبی زياد السكونی عن جعفر عن أبيه- ع- أن شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضيا و معه شاهد آخر نفس المصدر.

عبد اللّه بن أبی يعفور قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع- بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد .. الحديث. راجع نفس المصدر. إلى غير ذلك من الاخبار.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۳

....

عملا ينافی لرضاهم فهو من صفات الاعمال الخارجية و ليس من الصفات النفسانية فی شیء. نعم الرضا صفة نفسانية، إلا أنه أجنبی عن المتصف بالعدالة لأنه أمر قائم بالغير، إذ العادل هو المرضی، و الراضی عن أفعاله هو الغير. و معنى كونه صالحا أن لا يكون فاسد العمل و لا مفسدا به فهو أيضا من صفات الاعمال الخارجية.

و كذلك كونه مأمونا فإن الأمن و ان كان بمعنى اطمئنان النفس و سكونها فی مقابل اضطرابها و تشويشها، إلا أنه أمر قائم بالغير دون المتصف بالعدالة، لأنه المأمون و هو انما يتحقق بكونه مستقيما فی اعماله و وظائفه بعدم اكله أموال الناس و ترك الخيانة فی اعراضهم و نفوسهم حتى يطمئنوا به.

و أما الستر فهو بمعنى التغطية. و كون المكلف ساترا اما بمعنى أنه ساتر لعيوبه عن اللّه سبحانه فهو بهذا المعنى عبارة أخرى عن اجتنابه المعاصی لئلا ينهتك سره و تظهر عيوبه لدى اللّه، و إمّا بمعنى كونه مستورا لدى الناس و معناه أنه لا يتجاسر بالمعاصی و لا يتجاهر بها لدى الناس فهذا أيضا من عناوين الاعمال الخارجية و ليس من الصفة النفسانية فی شیء.

كما أن الخير هو الذی كانت أعماله خيرا.

خويی، سيد ابو القاسم موسوی، التنقيح فی شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فی شرح العروة الوثقى؛ الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۳

و الصائن من ترك المعاصی مع وجود المقتضی لارتكابها.

و العفة بمعنى الامتناع عما لا يحل ففلان عفيف أی ممتنع عما لا يحل كاذی الناس و غيره من المحرمات الإلهية، و يأتی للعفاف بيان زائد على ذلك عند التكلم على الوجه الرابع. و المتحصل أن العناوين المذكورة غير منطبقة على الصفات النفسانية بوجه «الرابع»: صحيحة «۱» عبد اللّه بن أبی يعفور قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع-:

---

(۱) هكذا عبروا عنها فی كلماتهم إلا أن الأمر ليس كذلك لأنها قد رويت بطريقی الصدوق و الشيخ «قدهما» و كلا الطريقين

ضعيف. أما طريق الصدوق «قده» فلأن فيه احمد بن محمد بن يحيى العطار و قد مر غير مرة عدم ثبوت وثاقته. و أما طريق الشيخ «قده» فلأن فيه محمد بن موسى الهمدانى و هو ان كان ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك وثاقته إلا أنه معارض بتضعيفه، و هذا لا لأنه مستثنى من كتاب نوادر الحكمة، لأنه مستند إلى توهم أن الرجل قد وضع أصلى زيد النرسى و الزّراد و هذا خطاء لأن أصلهما مما رواه عنهما ابن أبى عمير و قد عثروا على طريق معتبر إليهما من دون أن ينتهى إلى الرجل على ما نبه عليه السيد الطباطبائى و السيد الصدر كما لا يخفى على من راجع ترجمة زيد الزراد. بل لما ذكره ابن الوليد من ان الرجل كان يضع الحديث. فإنه مما لا يمكن حمله على وضعه خصوص أصلى الزيدين. لإطلاقه إذا لا يمكن الاعتماد على روايات الرجل بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۴

....

بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الرياء، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته، و عيوبه، و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته فى الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن، و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلا من علة .. «۱»

و تقريب الاستدلال بها يتوقف على مقدمتين:

«إحداهما»: أن يكون قوله- ع- أن تعرفوه بالستر و العفاف معرفا منطقيا بان تكون الجملة المذكورة حدا أو رسما للعدالة و بيانا لماهيتها نظير قولنا: حيوان ناطق فى الجواب عن أن الإنسان ما هو؟ إذا العدالة عين الاشتهار و المعروفية بالستر و العفاف و غيرهما مما ذكر فى الحديث.

---

(۱) المروية فى ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۵

....

«ثانيتهما»: أن يكون العفاف و الستر من الصفات النفسانية. فإنه إذا ضممنا إحدى المقدمتين المذكورتين إلى الأخرى أنتجت أن العدالة ملكة و من الصفات النفسانية كما ادعوه. و كلتا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمة الاولى: فلان الجملة المذكورة معرف أصولى لغوى أعنى ما ينكشف به الشيء. و ليست معرفا منطقيا بمعنى الحد أو الرسم و كون المعرف عين المعرف و ذلك «أما أولا»: فلان ظاهر قوله- ع- أن تعرفوه بعد قول السائل: بم تعرف عدالة الرجل؟ أنه انما سأل عما يعرف و يستكشف به العدالة لا انه- ع- سأل عن حقيقتها و ماهيتها، فان المعرف المنطقى اصطلاح حديث بين المنطقيين، و من البعيد أن يكون مراد السائل بقوله: بم تعرف. هو السؤال عن حقيقة العدالة و أن معرفها على اصطلاح المنطقيين أى شيء؟ فان وزانه وزان قولنا: بم يعرف الشيء الكذائى أو الشخص المعين، فان المراد بمثله فى المحاورات العرفية الدارجة هو السؤال عما ينكشف به الشيء و ما يدل عليه، لا السؤال عن حده و رسمه إذا حمل الجملة المذكورة على المعرف المنطقى بعيد.

و «أما ثانيا»: فلانه لم يذكر فى الجواب أن العدالة هى الستر و العفاف، و انما قال- ع- أن تعرفوه بالستر و العفاف فقد جعل المعرف اشتهار الرجل و معروفيته بهما لا نفس الستر و العفاف و من البديهى أن الاشتهار و المعروفية بهما ليسا بحقيقة العدالة و انما حقيقتها-

لو کانت الجملـة معرفا منطقیا- هو الستر و العفاف لا المعروفیة بهما کما لا یخفی و علی الجملة ان ما ادعیناه من أن المعرف ظاهر فی المعرف الأـصولی لیس لأـن السؤال راجع إلی المعرف بظاهره فحسب لیتوهم أن ذلـک غیر مانع من أن یجیب- ع- أولا ببیان حقیقهٔ العدالـهٔ- تفضـلا- لمکان جهل السائل بحقیقتها و ثانیا ببیان الطریق إلی معرفتها بقوله: و الدلالهٔ علی ذلک .. بل هو مسـتند إلیه و إلی ظهور نفس الجواب فی ذلک بالتقریب المتقدم فلاحظ فان

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۶۶

....

المعروفیهٔ و الاشتهار بالستر و العفاف لیسا بحقیقهٔ العدالهٔ کما مر.

کما أن ما ادعوه من أنه من الصـفات النفسانیـهٔ إنما هو نفس العفاف و الستر و أما المعروفیـهٔ بهما فلم یتوهم أحد کونها من الصـفات النفسانیهٔ أبدا.

و علی الجملـهٔ أن الجملهٔ المذکورهٔ معرف أصولی لغوی و لیست معرفا منطقیا بوجه، کما أنه المراد بقوله- ع- و الدلالهٔ علی ذلک .. بمعنی أنه من المعرف اللغوی- لاـ المنطقی- فـإن المراد بالدلالـهٔ هو مـا ینکشف به اجتنـاب الکبـائر، و لا یحتمل أن یراد بها المعرف المنطقی بأن یکون اجتناب الکبائر عین کونه ساترا لجمیع عیوبه لوضوح المغایرهٔ و الاثنینیهٔ بین الدال و المدلول.

و أما المقدمهٔ الثانیهٔ: فلما بیناه فی الوجه السابق من أن العفاف هو الامتناع عما لا یحل و هو من الأفعال الخارجیهٔ لا النفسانیهٔ فضلا عن أن تکون من الصفات النفسانیهٔ، فان العفیف من لم یرتکب الحرام فی الخارج. نعم ذکر علماء الأخلاق أن العفهٔ من صفات النفس إلا أنه اصطلاح مستحدث بینهم، و لا یمکننا حمل العفاف الوارد فی کلمات الأئمهٔ- ع- علیه.

نعم العفـاف اعنی ترک ما لا یحل فعل من الأفعال الاختیاریـهٔ، و من الظاهر أن الفعل الاختیاری له مباد من الأمور النفسانیـهٔ حتی مثل الأکل و الشـرب و غیرهما من الأفعال المتعارفـهٔ، إلا أن ذلک غیر مسوغ للقول بان تلک الأفعال التی منها الأکل و نحوه من الصـفات النفسانیهٔ کما هو ظاهر.

و أما الستر فهو أیضا کما مرّ بمعنی التغطیهٔ و هی کنایهٔ عن عدم ارتکاب المحرمات فکان بینه و بینها حاجزا و غطاء فمعنی کونه ساترا أنه مغطی و مجتنب عن المحرمات، و لعله بهـذا الاعتبار یدعی اللّه سـبحانه بالسـتار لدفع البلیهٔ و الهلکهٔ. فإن معناه: یا من یکون حاجزا بیننا و بین البلیهٔ ادفع عنا البلاء بسترک و حجزک. و کیف کان فهو أیضا من الأفعال الخارجیهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۶۷

....

و أمّا کف البطن و الیـد و الفرج و غیرها من الأفعال المذکورهٔ فی الروایهٔ فکونها من الأفعال الخارجیهٔ دون الأفعال النفسـیهٔ فضـلا عن صفاتها أمر ظاهر لاخفاء فیه.

ثم ان بما بیناه فی المقام انـدفع ما ذکره شـیخنا الأنصاری «قـده» من أن قوله- ع- أن یعرفوه بالستر و العفاف معرف منطقی للعدالـهٔ، و بیان لماهیتها و حقیقتها و ذکر فی وجهه: أن الستر و العفاف و الکف قـد وقع مجموعها المشـتمل علی الصـفهٔ النفسانیـهٔ معرفا للعدالهٔ، فلا یجوز أن یکون أخص منها بل لا بد من مساواته. و قد یکون أعم إذا کان من المعرفات الجعلیهٔ کما جعل- ع- فی هذه الصـحیحهٔ الدلیل علی هذه الأمور کون الشخص ساترا لعیوبه.

و دعوی: أن ظاهر السؤال وقوعه من الأمارهٔ المعرفـهٔ للعدالـهٔ بعـد معرفـهٔ مفهومها تفصـیلا، و الصـفات المذکورهٔ لیست أمارهٔ. بل هی علی هـذا القول عینهـا فیـدور الأـمر بین حمل السؤال علی وقوعه عن المعرف المنطقی لمفهومها بعـد العلم إجمالا و هو خلاف ظاهر

السؤال. و بين خلاف ظاهر آخر و هو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة و طريقا للعدالة و حينئذ فلا يصلح أن يراد بها إلا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف و الكف و هو القول الثانى.

مدفوعة: ببعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقى الشارح لمفهوم العدالة فإنه غير بعيد خصوصا بملاحظة أن طريقية ملكة ترك المعاصى لتركها ليست امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا إلى السؤال، و خصوصا بملاحظة قوله فيما بعد: و الدليل على ذلك كله أن يكون ساترا لعيوبه، فإنه على ما ذكر يكون أمارة على أمارة، فيكون ذكر الأمارة الاولى اعنى الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها، إذ لا حاجة غالبا إلى ذكر امارة تذكر لها أمارة أخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فإن المناسب بل اللازم أن يذكر لها طريق أظهر و أوضح للناظر فى أحوال الناس. انتهى ما أردنا نقله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۸

....

و الوجه فى الاندفاع يتلخص فى أمور:

«الأول»: ما قدمناه من أن ظاهر الرواية أن المعرف معرف أصولى لغوى و ليس معرفا منطقيا بوجه.

«الثانى»: أن الستر و العفاف و غيرهما مما ورد فى الرواية ليس من الأفعال النفسية فضلا عن أن يكون من صفاتها.

«الثالث»: أن ما أفاده لو تم فإنما يتم فيما إذا جعل المعرف نفس الستر و العفاف أو غيرهما مما ورد فى الرواية. و قد عرفت أن المعرف هو الاشتهار و المعروفية بتلك الأوصاف لا نفسها، و الاشتهار و المعروفية لم يتوهم أحد كونها من الصفات النفسانية و بهذا يظهر أن المعرف فى الرواية لا مناص من أن يكون معرفا أصوليا و لا مجال لتوهم كونه معرفا منطقيا، لأن العدالة ليست هى المعروفية و الاشتهار بتلك الصفات.

كما أنها ليسا من التعريف باللازم المساوى و إن ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين «قده» مدعيا أن الاستقامة العملية فى جادة الشرع تلازم الكف و الاجتناب عن المعاصى، و أن السرّ فى التعريف باللازم أن اللازم أقرب إلى الفهم عن ملزومه غالبا، فالكف و الاجتناب معرفان منطقيان للعدالة.

و الوجه فيما ذكرناه أن الاشتهار و المعرفية بالستر و العفاف ليسا من لوازم الاستقامة العملية بوجه و انما هما معرفان و كاشفان تعبديان عن العدالة فحسب إذا الصحيح أن الرواية ليست لها أية دلالة على اعتبار الملكة فى العدالة.

بل لا نظر لها إلى بيان حقيقة العدالة بنفسها أو بلازمها و انما أوكلته إلى الراوى نفسه، لوضوح معناها عند كل من يفهم اللغة العربية أعنى الاستقامة و عدم الانحراف كما مر، و لعله لذلك لم يسأله الراوى أيضا عن حقيقة العدالة فهى ساكتة عن بيانها بنفسها أو بلازمها و إنما سيقت لبيان كاشفها و معرفها، لأنه مورد السؤال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۶۹

....

عن الامام- ع- و قد جعلت الكاشف عنها هو الاشتهار و المعروفية و الستر و غيرهما مما ورد فى الحديث إذا هى كواشف تعبدية عن العدالة، و أما أن العدالة أى شىء فالرواية ساكتة عن بيانها، إذ لا يكاد أن يستفاد منها غير انها كواشف عن العدالة و أن الارتباط بينها و بين العدالة من ارتباط المعرف و المعرف و الكاشف و المنكشف.

و حيث أن معرفة كون المكلف معروفا بالعفاف يتوقف على الصحبة و طول المعاشرة فقد جعل- ع- الاجتناب عن الكبائر التى أوعد اللّه عليها النار طريقا و كاشفا عن المعروفية بترك المحرمات و الإتيان بالواجبات و ذلك بداعى التسهيل للمكلفين.

ثم إن كونه مجتنبا عن الكبائر لما لم يكن امرا ظاهرا فى نفسه و كان محتاجا إلى طول المعاشرة، لأن المكلف قد يجتنب عن المفطرات- مثلا- و بذلك يحسبه الناس صائما و غير مرتكب للمحرم، إلا أنه يمكن أن لا ينوى الصوم أصلا أو يأتى به رياء ليكون تاركا للواجب و أتيا بالمحرم من دون أن يلتفت الناس إليه احتاج ذلك أيضا إلى طريق كاشف عنه بالسهولة و لو بالتعبد.

و قد جعل- ع- الكاشف عن ذلك كون الرجل ساترا لجميع عيوبه و هذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر فى كلماتهم بان لا يكذب عندهم، و لا يغتاب، و لا يعامل معاملة ربوية، و يتحفظ على جميع عيوبه، و لا يرتكب المحرمات فى مجامع المسلمين و منظرهم.

و أمّا الواجبات فلم تعتبر الرواية الإتيان بها لدى الناس طريقا معرفا إلى ذلك إلا الصلاة، حيث دلت على أن الإتيان بالفرائض فى المجامع علنا و بمرئى و منظر من المسلمين أمر لا بد منه، و أنه كاشف تعبدى عن أن فاعلها مجتنب عن المحرمات بحيث لو لم يتعاهد الفرائض فى المجامع لم يحكم بعدالته، لاحتمال انه لم يصل أصلا،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۰

....

و مقتضى الرواية أن حمل فعل المسلم على الصحة لا يأتى فى مثلها لأنها عمود الدين، و لا خير فيمن لا صلاة له أو لغير ذلك من الوجوه و لعظمتها و أهميتها اعتبر فى العدالة أن يكون الرجل متعاهدا بالحضور فى جماعة المسلمين.

نعم لا بأس فى غير الفرائض من الصلوات المسنونات بالإتيان بها خفاء بل هو الأرجح فيها كما لا يخفى. و على الجملة دلتنا الرواية على أن الرجل متى ما تعاهد الإتيان بالفرائض فى المجامع العامة، و كان ساترا لجميع عيوبه المعبر عنه بحسن الظاهر فى كلماتهم حكم بعدالته. و لا دلالة فيها على اعتبار الملكة فيها بوجه إذا العدالة كما قدمناه بمعنى الاستقامة العملية فى جادة الشرع.

نعم لا بد أن تكون الاستقامة مستمرة و كالطبيعة الثانوية للإنسان حتى يصدق أنه مستقيم، فإن الاستقامة فى بعض الأوقات دون بعض لا يوجب صدق الاستقامة كما أشرنا إليه آنفا و احتملنا أن يكون هذا هو المراد بالملكة فى كلام من اعتبرها فى العدالة فإن بذلك ترتفع المخاصمة من البين و تقع المصالحة بين الطرفين. و الذى يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شيء.

بقى فى المقام أمران

اشارة

«أحدهما»: لا كلام و لا شبهة فى أن الكبائر- و هى التى أوعد اللّه عليها النار فى كتابه- كما فى الرواية المتقدمة هادمة للعدالة و مانعة عن تحققها. و أما الصغائر فهل هى كالكبائر أولا؟ فيه كلام بين الاعلام.

العدالة و الصغائر

المعروف أن الصغائر غير قادحة فى العدالة إلا بالإصرار على ارتكابها، فان الإصرار على الصغيرة بنفسه من الكبائر و لا صغيرة مع الإصرار. و مقتضى إطلاق كلام الماتن فى المقام أن العدالة يعتبر فيها التجنب عن كل من الصغائر و الكبائر و أن ارتكاب اى منهما قادح فى تحققها. و ذكر فى المسألة الثانية عشرة من شرائط إمام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۱

....

الجماعـة أن المعتبر فى العدالـة عـدم الإصـرار على الصـغائر- لا عـدم ارتكابها أصـلا- و هما كلامان متنافيان و ما أفاده فى المقام هو الصحيح و لا فرق بين المعاصى الكبيرة و الصغيرة و أن ارتكاب أية معصية ينافى العدالة و الاستقامة فى جادة الشرع.

و يـدلنا على ذلـك ملاحظـة نفس العدالـة بمفهومهـا، حيث ان ارتكـاب المعصـية على إطلاقهـا انحراف عن الجادة و تعـد و طغيان و خروج عن ذى العبوديـة، و مـانع عن كون مرتكبهـا خيرا أو مأمونـا أو عفيفا أو غير ذلك من العناوين المتقدمـة بلا فرق فى ذلك بين الصـغائر و الكبائر، و كذلك الحال بالإضافة إلى ستر العيوب- لو تمت الرواية المتقدمة- فإن ارتكاب الصـغائر ينافى ستر العيوب و لا يتصف مرتكبها بأنه ساتر لعيوبه فان المعصية من العيوب و كيف لا يكون معصية اللّه سبحانه عيبا؟! و هى خروج عن وظيفة العبودية.

فإذا فرضـنا- مثلا- أن أحدا يتطلع دار جاره و ينظر الى من يحرم عليه النظر اليه سلب ذلك عنه العفة و المأمونية و الخير و الصلاح فلا يقـال انه عفيف أو مـأمون أو خير، مع انه من الصـغائر التى لم يتوعـد عليها بالنار فى الكتاب إذا نفس العدالـة بمفهومها يقتضـى عـدم الفرق بين الكبائر و الصغائر.

و من هنا ذهب جمع الى أن المعاصـى كلها كبيرة فى نفسـها فإن معصية الكبير كبيرة على كل حال و انما تقسم المعاصى إلى الصغائر و الكبـائر من جهـة مقايسـتها بما هو أعظم منها، و ذلك لوضوح أن معصـية الزنا أكبر و أعظم من معصـية الغيبـة، كما أن معصـية قتل النفس المحترمة أعظم من معصية الزنا و هكذا و على الجملة المعاصى منافية للعدالة بإطلاقها هذا.

و استدل لما ذهب إليه المشهور من أن الصغائر غير قادحة فى العدالة بوجوه:

«الأول»: و هو العمدة رواية عبد اللّه ابن أبى يعفور المتقدمة «۱» لما ورد

---

(۱) فى ص ۲۶۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۲

....

فيهـا من قوله: و تعرف باجتناب الكبائر التى أوعـد اللّه عليها النار. بتقريب أن الاجتناب عن الصـغائر أيضا لو كان معتبرا فى العدالـة لم يكن للحصر باجتناب الكبائر وجه.

و يرد على ذلـك: أن الاسـتدلال بهـا انمـا يتم فيما لو حملنا فيها المعرف على المعرف المنطقى و قلنا إن حقيقـة العدالـة و ماهيتها هو اجتناب الكبائر، فإن الاجتناب عن الصـغائر أيضا لو كان مقوما للعدالة لم يكن للحصـر باجتناب الكبائر وجه، إلا أنّا ذكرنا أن المعرف أصولى لغوى فالاجتناب عن الكبائر و المعروفية بالفقه و الستر و غير ذلك مما ورد فى الرواية دوال و كواشف عن العدالة، و عليه فلا مانع من أن يكون الاجتناب عن الكبائر معرفا و كاشفا عن العدالة و يكون الاجتناب عن الصغائر أيضا معتبرا فى العدالة.

و ذلـك لاـن المعرف انمـا يعتبر عنـد الشـك و التردد، و إلاـ فمع العلم- مثلاـ- بـأن الرجـل يشـرب الخمر- خفـاء- أو أنه كافر باللّه- حقيقة- و انما غش المسـلمين بإظهاره الإسـلام عندهم لا معنى لجعل حسن الظاهر و المعروفية بما ورد فى الرواية معرفا و كاشـفا عن العدالة، فعلى ذلك إذا علمنا أنه يرتكب الصـغائر جزمنا بفسـقه و انحرافه عن جادة الشرع و لم يترتب أثر على المعرف بوجه. و إذا لم نعلم بارتكابه لها، و شككنا فى عدالته و فسقه كانت المعروفية بالستر و العفاف و اجتنابه الكبائر معرفان و كاشفان عن عدالته هذا.

على أن الروايـة قـد ورد فى ذيلهـا: و الدلالـة على ذلـك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه. و معنى ذلـك أن الستر لجميع العيوب معتبر فى استكشاف العدالة.

و من البـديهى أن النظر إلى الأجنبيـة و لا سـيما فى مجامع الناس من العيوب، و كيف لا فإنه معصـية للّه و ان لم يتوعـد عليه بالنار فى الكتاب، فإذا لم يكن ساترا لعيبه لم تشمله الرواية فى نفسها، و على الجملة الراوية بنفسها تدلنا على الاجتناب عن الصغائر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۳

....

معتبر فى العدالـة. لعـدم صـدق الساتر للعيوب مع ارتكاب الصـغائر و مع عـدمه لا طريق لنا الى اسـتكشاف اجتنابه عن الكبائر، لأنه مع الإتيان بالصـغيرة يحتمل أن يأتى بالكبيرة أيضا إذا اسـتكشاف أن الرجل مجتنب عن الكبائر منحصر بما إذا ستر جميع عيوبه، فالرواية بنفسها يقتضى اعتبار الاجتناب عن كل من الصغيرة و الكبيرة «۱» «الثانى»: أن الصغائر مورد لعفو اللّه سبحانه و قد وعد العفو عنها على تقـدير التجنب عن الكبائر و قال عز من قائل إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ .. «۲» و مع الوعد بالعفو عن الصغيرة على التقدير المذكور كان ترك الكبائر كالتوبة مانعا عن العقاب، فلا يمكن أن يكون ارتكابها موجبا للفسق و منافيا للعدالة.

و ذلك لان التوبة- و هى رافعة للمعصـية و عقابها فان التائب من ذنب كمن لا ذنب له- لا تجتمع مع الفسق اى لا يضـر معها المعصية بالعدالـة، فمـا ظنك بالاجتناب عن الكبائر الـذى دافع للمعصـية و العقاب، لانه يوجب العفو من الابتـداء فهو لا يجتمع مع الفسق، و لا تضـر معه المعصـية بالعدالـة بطريق أولى، فإن ارتفاع الفسق بالـدفع اولى من ارتفاعه بالرفع، و العدالـة تزول بالكبيرة و تعود بالتوبـة، و لكنها لا تزول بالصغيرة من الابتداء. و فيه:

«أولا»: منع التلازم بين العفو عن المعصـية و عـدم الفسق، فان الفسق كما اتضـح فى تفسـير العدالـة هو الخروج عن وظيفـة العبوديـة و الانحراف عن الجادة، و العفو عنه أمر آخر غير مانع عن كونه فسـقا و انحرافا، فان للّه سـبحانه أن يعفو عن أعظم المعاصـى تفضـلا أو لشفاعة نبى أو وصى أو مؤمن أو لصدقة تصدق بها أو إحسان صنعة أو لغير ذلك من أسباب العفو و الغفران، إلا أن العفو عن أىّ

(۱) و قد قدمنا انها ضعيفة السند و غير صالحة للاستدلال بها على شىء.

(۲) النساء ۴: ۳۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۴

....

معصية لا يمنع عن حصول الفسق بارتكابها.

و يتضح ما ذكرناه بملاحظة الموالى العرفية و عبيدهم، أ فلا يعدّون مخالفة العبد و عصـيانه لسـيده عصيانا و تمردا إذا كان السيد ممن لا يعاقب عبده بوجه؟! فان العفو شىء و الفسق و الانحراف بارتكاب الصغيرة شىء آخر فلا تلازم بين العفو و عدم الفسق ابدا.

و «ثانيـا»: هب أن العفو مانع عن الفسق، إلا أنه لا سبيل لنا إلى إحراز ذلك فيمن يرتكب الصـغائر، فإن العفو عنها قـد علق فى الكتاب العزيز على اجتناب الكبائر، و من اين لنا إحراز أن مرتكب الصغيرة لا يرتكب الكبائر طيلة حياته.

و ذلك فان المراد بقوله عز من قائل: ان تجتنبوا كبائر الإثم .. ليس هو الاجتناب عنها آناً ما، لأنه أمر حاصل لكل شـخص حتى لأفسق الفسـقة بـل المراد به الاجتنـاب عنها ابـدا. نعم لا يضـر ارتكابها إذا نـدم و تاب، و هـذا مما لا سبيل لنا إلى إحرازه، و من المحتمل أن يرتكب فاعل الصغيرة الكبيرة أيضا بعد ذلك، و معه لا عفو عن الصغيرة إذا تكون الصغائر كالكبائر مانعة عن العدالة.

لا يقال: ان استصحاب عدم ارتكابه الكبائر طيلة حياته هو المحقق لشرط العفو عن الصغائر و هو المثبت لعدالته.

فإنه يقال: ان استصحاب عدم الارتكاب إنما يفيد فى إحراز عدم ارتكابه المحرمات. و أما الواجبات إذا شككنا- مثلا- أنه يخمس أو لا يخمس أو يصـلى أو يحـج أو غير ذلك من الواجبات فاستصـحاب العدم ينتج العكس لاقتضائه عدم الإتيان بالواجبات، إذا لا سبيل لنا إلى إحراز أن الرجل لا يرتكب الكبائر، و مع عدم إحرازه لا يمكن التمسك بالعموم، لانه من الشبهات المصداقية حينئذ.

«الثالث»: ما ذكره المحقق الهمدانى «قده» حيث أنه بعد ما ذهب إلى أن العدالهٔ هى الاستقامهٔ فى جادهٔ الشرع، و أن ارتكاب المعصيهٔ خروج عن جادته،

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۵

....

و لم يفرق فى ذلك بين الكبائر و الصغائر فصل فى الصغائر بين ما كان صدورها عن عمد و التفات تفصيلى إلى حرمتها، فإنها حينئذ كالكبائر قادحهٔ فى العدالهٔ، و بين ما إذا صدرت لا عن التفات الى حرمتها كما إذا صدرت غفلهٔ أو لعذر من الأعذار العرفيهٔ، و ذكر أنها غير قادحهٔ فى العدالهٔ وقتئذ و حاصل ما ذكره فى تقريبه- موضحا- أن ارتكاب الصغائر قد يكون مع العمد و الالتفات إلى حرمتها و كونها معصيهٔ من دون أن يكون هناك اىّ عذر من الأعذار العرفيهٔ من خجل أو حياء و نحوهما، و لا شبهٔ أنه حينئذ يوجب الفسق و الانحراف عن جادهٔ الشرع فهو مناف للاستقامهٔ فيها.

و قد يكون ارتكابها مستندا الى عدم الالتفات الى حرمتها حال الارتكاب، لان الذنوب التى ليست فى أنظار الشرع كبيرهٔ قد يتسامحون فى أمرها فكثيرا ما لا يلتفتون إلى حرمتها، أو يلتفتون إليها، إلا أنهم يكتفون فى ارتكابها باعذار عرفيهٔ مسامحهٔ كترك الأمر بالمعروف، و الخروج عن مجلس الغيبهٔ و نحوها حياء، أو لاستدعاء صديق و نحوها مع كونهم كارهين لذلك فى نفوسهم، و الظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لاتصافه بالفعل- عرفا- بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح و غير ذلك من العناوين المعلق عليها قبول شهادته فى اخبار الباب.

و أما الكبائر مثل الزنا، و اللواط، و شرب الخمر، و قتل النفس، و نظائرها مما يرونها كبيرهٔ، فإنها غير قابلهٔ عندهم للمسامحهٔ، و لا يقبلون فيها الاعتذار بالأعذار العرفيهٔ من خجل و استدعاء صديق و نحوهما، فالذى يعتبر فى تحقق وصف العدالهٔ أن يكون الشخص مجتنبا عن كل ما هو كبيرهٔ شرعا أو فى أنظار أهل العرف، و كذا الصغائر التى يؤتى بها مع الالتفات إلى حرمتها من غير استناده إلى شيء من الأعذار العرفيهٔ- دون الصغائر التى لا يلتفت الى حرمتها أو يستند ارتكابها الى معذر عرفى، فإن تلك المعصيهٔ كلا معصيهٔ بالنظر العرفى و تسامحاتهم.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۶

....

حيث أن مفهوم العدالهٔ و الفسق كسائر المفاهيم التى يغتفر فيها التسامحات العرفيهٔ، كما فى إطلاق الصاع من الحنطهٔ على الحنطهٔ المدفوعهٔ فطرهٔ المشتملهٔ على شيء يسير من ترب أو تبن و نحوه مما يتسامح فيه، و إطلاق الماء على ما ليس بماء خالص حقيقهٔ لاختلاطه بشيء من الملح أو التراب أو غيرهما، و الذهب على ما امتزج بغيره من الصفر و نحوه مما يخرجه عن الخلوص الى غير ذلك مما يراه العرف مصداقا لشيء- توسعهٔ فى المفهوم- مع أنه ليس بمصداق له عقلا و حقيقهٔ.

و على الجملهٔ ان حكمهم متبع فى تشخيص موضوعات الاحكام، و إن كان مبنيا على هذا النحو من المسامحات الغير الموجبهٔ لكون الإطلاق مجازيا فى عرفهم.

اللّهم إلا أن يدل دليل شرعى على خطائهم فى مسامحتهم، كما فى الكبائر التى يستصغرها العرف و يتسامحون فى أمرها أى يرونها صغيرهٔ كالكذبهٔ فى مقام المزاح أو الغيبهٔ أو غيرهما مما يعدونه صغيرهٔ لدى العرف و هو من الكبائر واقعا، فان ارتكاب مثلها موجب للفسق و الانحراف، و تلك الموارد من باب تخطئهٔ الشرع للعرف، و هذا بخلاف الصغائر، لما عرفت من انه من باب التوسعهٔ فى المفهوم، و الانظار المسامحيهٔ العرفيهٔ متبعهٔ فيها كما مرّ.

و لا- یخفی أن مـا أفـاده «قـده» لا یرجع الی محصل و ذلک لان العدالـهٔ بمفهومها أمر یعرفه کل عارف باللسان، و انها کما بیناه عبارهٔ عن الاسـتقامهٔ العملیهٔ فی جادهٔ الشـرع، و الانظار العرفیهٔ و تسامحاتهم انما تتبع فی مفاهیم الألفاظ، فإن التوسـعهٔ و التضـییق فی استفادهٔ المفـاهیم من ألفاظهـا راجعـان إلی العرف، و من هنـا نرتب آثـار الماء علی المیاه الممتزجـهٔ بالزاج و الجص و غیرهما مما لا یخلو منه الماء عادهٔ، و کـذا آثار المذهب علی ما هو ذهب و غیره، و ذلک لان مفهوم الماء و الذهب عند إطلاقهما أعم من الخالص و الخلیط بغیرهما بمقدار یسیر.

و أما تطبیق المفاهیم العرفیهٔ علی مصادیقها و مواردها فلم یقم فیه أیّ دلیل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۷۷

....

علی اعتبار النظر العرفی و فهمه. و قـد ذکرنا أن مفهوم العدالـهٔ أمر یعرفه أهل اللسان، و مع وضوح المفهوم المسـتفاد من اللفظ لا یعبأ بالتسامحات العرفیـهٔ فی تطبیقه علی مصادیقه و من هنا لا یعتنی بتسامحاتهم فی المفاهیم المحـددهٔ کثمانیهٔ فراسخ فی السـفر الموضوع لوجوب القصـر فی الصلاهٔ، و سبعهٔ و عشرین شبرا فی الکر و نحوهما، حیث یعتبر فی القصر أن لا یکون المسافهٔ أقل من ثمانیهٔ فراسخ و لو بمقدار یسـیر لا یضـر فی إطلاق الثمانیهٔ لدی العرف، و کذا یعتبر فی الکر أن لا یکون أقل من سبعهٔ و عشرین شبرا و لو بإصبع و هکذا.

و حیث أن مفهوم العدالـهٔ أمر غیر خفی فلا- منـاص من أن ینطبق ذلـک علی مصـادیقه انطباقـا حقیقیـا عقلیـا، و لا- یکفی فیه التطـبیق المسامحی العرفی بوجه.

و علی هـذا نقول إذا کان ارتکاب الصـغیرهٔ لا عن عـذر و غفلهٔ فلا شـبههٔ فی انه یوجب الفسق و الانحراف، و یمنع عن صدق الخیر و العفیف، و الکاف بطنه و غیرها من العناوین الواردهٔ فی الاخبار.

و أمـا إذا کـان عن غفلـهٔ فلا کلام فی أن ارتکابها غیر مضـر للعدالـهٔ، لأنه من الخطاء المرفوع فی الشـریعهٔ المقدسـهٔ من دون فرق فی ذلک بین الکبائر و الصغائر.

و أما إذا کان عن عـذر عرفی فإن بلغ ذلک مرتبـهٔ یراه الشارع أیضا عـذرا فی الارتکاب کما إذا بلغ مرتبـهٔ العسـر و الحرج، نظیر ما لو قـدم له الظـالم مـاء متنجسا و حـدده بضـربهٔ أو هتکه أو إخراجه عن البلـد علی تقـدیر مخالفته جاز له ارتکابه، و لم یکن ذلک موجبا للفسق و الانحراف أیضا بلا فرق فی ذلک بین الکبیرهٔ و الصغیرهٔ.

و أما لو لم یبلغ العذر العرفی مرتبهٔ یراه الشارع معذرا فلا مناص من الحکم بحرمهٔ ارتکابه و عصـیانه و اسـتلزامه الفسق و الانحراف، و عدّ العرف ذلک معذرا و تسامحهم فی عد ارتکابه معصیهٔ لا یترتب علیهما أثر شرعی أبدا.

إذا الصحیح أن ارتکاب المعصیهٔ کبیرهٔ کانت أم صغیرهٔ تستتبع الفسق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۷۸

....

و الانحراف، و ینافی العدالـهٔ سواء اسـتند إلی عذر عرفی أم لم یسـتند. هذا کله فی عدم الفرق بین المعاصـی فی اسـتلزامها الانحراف الذی هو ضد العدالهٔ. و أما تقسـیمها إلی الکبیرهٔ و الصـغیرهٔ و بیان الفارق بینهما فیأتی الکلام فیه عند تعرض الماتن له فی التکلم علی صلاهٔ الجماعهٔ و اعتبار العدالهٔ فی الامام ان شاء اللّه.

«الأمر الثانی» فی اشتراط المروّهٔ فی العدالهٔ و عدمه.

العدالة و المروة

المعروف- على ما نسب إليهم- أن ارتكاب خلاف المروّة مما يقدح فى العدالة فيعتبر فيها أن لا يرتكب المكلف شيئا ينافى مروّته بأن لا يرتكب ما يخالف العادة المتعارفة و ما يعد عيبا لدى الناس، و ان لم يكن محرما شرعيا فى نفسه كما إذا خرج أحد الأعلام حافيا إلى الأسواق أو جلس فى الطرقات أو ارتكب غير ذلك مما ينافى عادة الناس. و يختلف هذا باختلاف الأماكن و البلدان، فقد يكون الخروج إلى السوق- مثلا- من دون عمامة عيبا فى بلد، و لا يكون عيبا فى بلد آخر، فمع ارتكاب ما يعد عيبا فى ذلك المحل لا بد من الحكم بزوال العدالة. نعم لا يتصف الرجل بذلك بالفسق لأنه لم يرتكب شيئا من المحرمات، و لم ينحرف عن جادة الشرع، فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على الفسق كما لا يترتب عليه الآثار المترتبة على العدالة.

و الصحيح أن ارتكاب خلاف المروّة غير مضر بالعدالة، لأن ما استدل به على اعتبارها فى العدالة أمران كلاهما ضعيف، و لا سيما ان القائلين باعتبارها ممن ذهبوا إلى أن الصغائر غير قادحة فى العدالة، و لعمرى أنه من العجائب حيث أن ذهاب العدالة بارتكاب أمر مباح قد رخّص الشارع فى الإتيان به، و عدم ذهابها بارتكاب ما منع عن ارتكابه عجيب، و كيف كان فقد استدل على اعتبار المروّة بأمرين:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۷۹

....

«أحدهما»: ما ورد فى رواية ابن أبى يعفور المتقدمة «۱» من قوله- ع- و الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه .. و ذلك بتقريب أن العيوب فيها مطلقة فتعم العيوب العرفية و الشرعية، فإذا ارتكب المكلف ما هو عيب لدى العرف فلا يصدق انه ساتر لجميع عيوبه، فلا يمكن الحكم بعدالته.

و يدفعه: أنها و إن كانت مطلقة فى نفسها إلا أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع، و كون الامام- ع- هو الملقى للكلام قرينة متصلة ظاهرة فى صرفها إلى العيوب و النقائص الشرعية، لأن كونه صادرا من الامام- ع- يقتضى أن يراد بها ما هو العيب لدى الشارع لا ما هو كذلك لدى الغير، إذا لا يكون ارتكاب ما هو خلاف المروّة منافيا للعدالة بوجه.

و «ثانيهما»: أن من لم يخجل من الناس و لم يستحى عن غير اللّه سبحانه بأن لم يبال بالنقائص العرفية لم يخجل و لم يستحى من اللّه و ذلك لأن عدم مبالاته بتلك الأمور يكشف عن أنه ممن لا حياء له.

و فيه: أن عدم مبالات الإنسان بالأمور الدارجة لدى الناس و عدم استحيائه و خجله عن غير اللّه سبحانه لا كاشفية له عن عدم استحيائه من اللّه. و ذلك لانه قد يكون ذلك مستندا إلى كونه متفانيا فى اللّه و فى الأمور الأخروية و متمحضا فيما يرجع إلى النشأة الباقية و لأجله لا يعتنى بغير اللّه جلت عظمته، و لا يهمه الأمور الدنيوية، و لا يبالى بما هو ممدوح أو مذموم لدى الناس، و معه كيف يكون عدم مبالاته بالأمور المتعارفة و الدنيوية كاشفا عن عدم خجله و استحيائه من اللّه سبحانه إذا لا تلازم بين الأمرين، و الانصاف أن هذا الوجه أضعف من سابقه، و على الجملة أن ارتكاب ما ينافى المروّة غير قادح للعدالة.

نعم ارتكاب ما يعدّ خلاف المروة قد يكون امرا غير مناسب للمرتكب

---

(۱) فى ص ۲۶۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۰

و تعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا (۱).

بـل هتكـا فى حقه، كمـا إذا خرج أحـد المراجع العظـام إلى الأـسواق بلا عباء أو جلس فى الطرقات، أو دخل المقاهى و بالأخص إذا اقترنه بعض الأمور غير المناسـبهٔ، فإنه لا شـبههٔ فى انه هتك فى حقه و موجب لسقوطه عن الانظار، و مثله ينافى العدالهٔ لا محالهٔ إلا أنه لا لانه خلاف المروّهٔ و التعارف. بل من جههٔ أنه محرم شرعا، إذ كما يحرم على المكلف ان يهتك غيره كذلك يحرم عليه ان يهتك نفسه، لأنه أيضا مؤمن محترم.

و أمّا إذا كانت العيوب العرفيهٔ غير مستلزمهٔ للهتك فلا دليل على أن عدم ارتكابها معتبر فى العدالهٔ.

كاشفيهٔ حسن الظاهر

(۱) الكلام فى ذلك يقع فى موضعين:

«أحدهما»: أن حسن الظاهر هل يكشف عن العدالهٔ فى الجملهٔ أولا؟

و «ثانيهمـا»: أن كاشـفيهٔ حسن الظاهر مقيـدهٔ بما إذا أوجبت العلم أو الظن بالملكـهٔ و لو بمعنى الخوف النفسانى من اللّه كما فى كلام جملهٔ من الاعلام و منهم الماتن «قده» حيث قال: حسن الظاهر يكشف عن الملكهٔ علما أو ظنا. أو أن كاشـفيته غير مقيدهٔ بشـىء، و أنه كاشف عن العدالهٔ مطلقا أفادت العلم أو الظن بالملكهٔ أم لم تفد، بل و مع الظن بعدم الملكهٔ أيضا.

(أمّـا الموضع الأـول): فالصـحيح كما هو المعروف بينهم أن حسن الظاهر كاشف عن العدالـهٔ، و هـذا مضافا الى أنه المتسالم عليه بين الأصـحاب و أنه لولاـه لم يمكن كشف العدالـهٔ و لو بالمعاشـرهٔ لاحتمـال أن يكون الآـتى بالواجبـات غير قاصـد للقربـهٔ بـل و غير ناو للواجب فلا يمكن الحكم بان المكلف اتى بالواجب إلّا من جههٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۱

....

حسن الظاهر يمكن أن يستدل عليه بجملهٔ من الاخبار:

«منها»: صحيحهٔ عبد اللّه بن المغيرهٔ قال: قلت لأبى الحسن الرضا- ع-:

رجل طلق امرأته، و أشهد شاهدين ناصبيين قال: كل من ولد على الفطرهٔ، و عرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته «۱».

و «منها»: موثقهٔ أبى بصير عن أبى عبد اللّه- ع- قال: لا بأس بشهادهٔ الضيف إذا كان عفيفا صائنا «۲».

و «منها»: صـحيحهٔ حريز عن أبى عبـد اللّه- ع- فى أربعـهٔ شـهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان، و لم يعدل الآخران. فقال: إذا كانوا أربعهٔ من المسـلمين ليس يعرفون بشهادهٔ الزور أجيزت شهادتهم جميعا .. «۳» الى غير ذلك من الروايات. فإنها دلتنا على أن من حسن ظاهره و لم يكن معروفا بشـهادهٔ الزور و نحوهما من المحرمات حكم بعـدالته، و رتب عليها آثارها، و إن لم يتحقق لنا حاله بأزيد من ذلك، بحيث احتملنا ارتكابه المعاصى واقعا.

ثم إن هنـاك جملـهٔ أخرى من الروايـات اسـتدل بها على أن حسن الظاهر كاشف عن العدالـهٔ، إلا انها لمكان ضـعفها سـندا أو كونها ظاهرهٔ فى أصالـهٔ العدالـهٔ لا كاشـفيهٔ حسن الظاهر عن العدالـهٔ غير صالحـهٔ للاسـتدلال بها فى المقام و من هنا نجعلها مؤيدهٔ للمدعى و إليك بعضها:

«منها»: ما رواه يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن أبى عبد اللّه- ع- قال: سألته عن البينهٔ إذا أقيمت على الحق أ يحل للقاضـى أن يقضى بقول البينهٔ؟ فقال:

خمسهٔ أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، و المناكح و الذبائح و الشهادات، و الأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل

ظاهرا مأمونا جازت شهادته،

(۱) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۸۲

....

و لا یسأل عن باطنه «۱» و هی ضعیفة بإرسالها.

و «منها»: ما رواه إبراهیم بن زیاد الکرخی عن الصادق جعفر بن محمد- ع- قال: من صلی خمس صلوات فی الیوم و اللیلة فی جماعة فظنوا به خیرا و أجیزوا شهادته «۲» و هی ضعیفة بجعفر بن محمد بن مسرور «۳» و غیره من المجاهیل.

و «منها»: روایة علقمة قال: قال الصادق- ع- و قد قلت له: یا ابن رسول اللّه أخبرنی عمن تقبل شهادته و من لا تقبل؟ فقال: یا علقمة کل من کان علی فطرة الإسلام جازت شهادته. قال: قلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟

فقال: یا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفین للذنوب لما قبلت إلا شهادة الأنبیاء و الأوصیاء، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعینک یرتکب ذنبا، أو لم یشهد علیه بذلک شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة .. «۴»

و هی ضعیفة بعلی بن محمد بن قتیبة، علی انها تناسب أصالة العدالة لا

(۱) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(۳) نعم احتمل الوحید (قده) فی التعلیقة انه جعفر بن محمد بن قولویه لان قولویه اسمه مسرور، فإن النجاشی ذکر فی ترجمة علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور انه روی عنه اخوه جعفر بن محمد بن قولویه.

و لکن هذا الاحتمال بعید جدا، فان علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور لم یسمع منه، علی ما ذکره النجاشی، و جعفر بن محمد بن قولویه لم یرو عن علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور، و انما روی کتابه عن أخیه علی کما روی عن أخیه فی کامل الزیارات کثیرا، و لیس فی کلام النجاشی أن جعفر بن محمد بن قولویه روی عن أخیه علی بن محمد بن جعفر بن موسی بن مسرور و علیه لم یثبت أن قولویه اسمه مسرور، بل الثابت خلافه.

(۴) المرویات فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۸۳

....

کاشفیة حسن الظاهر عن العدالة کما لا یخفی. الی غیر ذلک من الروایات.

اعتبار المعاشرة و عدمه:

هل تعتبر المعاشرة فی کاشفیة حسن الظاهر عن العدالة؟ أو أن مجرد کون الرجل ساترا لعیوبه، متعاهدا للحضور فی جماعة المسلمین

و نحو ذلک مما یجمعه حسن الظاهر کاف فی استکشاف عدالته، و ان لم نعاشره بوجه؟

قد یقال باعتبار المعاشرة فی کاشفیته و یستدل علیه بوجهین:

«أحدهما»: أن ستر العیوب انما یتحقق فی موارد کانت معرضا للظهور، أی فی مورد قابل للظهور، نظیر الاعدام و الملکات لوضوح أنها لو لم تکن قابلة للظهور فهی متسترة فی نفسها، لا أن المکلف قد سترها، فعدم ظهورها لأجل فقدان المقتضی لا من جهة المانع و هو الستر، و إحراز أن المکلف قد سترها فی مورد کانت معرضا للظهور لا یتحقق إلا بالمعاشرة، فإنه لولاها لم یعلم کونها فی مورد قابل للظهور، إذا لا بد من المعاشرة، و المصاحبة بمقدار لو کان فی المکلف نقص دینی لظهر، فهی معتبرة فی کاشفیة حسن الظاهر عن العدالة.

و «ثانیهما»: موثقة سماعة عن أبی عبد اللّه- ع- قال: قال: من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته و کملت مروته، و ظهر عدله، و وجبت اخوته «۱» و بهذا المضمون روایتا الخصال، عن عبد اللّه بن أحمد الطائی عن أبیه «۲» و عیون الاخبار «۳» ترکنا

---

(۱) المرویة فی ب ۱۵۲ من أبواب کتاب العشرة من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

(۳) المرویتان فی ب ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

....

نقلهما لضعف إسنادهما، لدلالتها علی أن العدالة تتوقف علی عدم ارتکاب الأمور:

المذکورة فیها بعد المعاملة، و التحدیث، و المواعدة. و هی کما تری تتوقف علی المعاشرة:

و یرد علی الوجه الأول: أن ستر العیوب یکفی فی صدقه و تحققه أن یسترها المکلف فی حضوره لجماعة المسلمین- مثلا- و عدم ارتکابه ما ینافی ذلک قبل إقامة الجماعة و بعدها و هو بمرئی من المسلمین، لانه قد یبتلی قبلها أو بعدها بما هو مورد للظهور فإذا ستر عیوبه و لم یرتکب امرا ینافی عدالته صدق انه حسن الظاهر و انه ساتر لجمیع عیوبه فلا یحتاج کاشفیة الستر إلی أزید من ذلک بوجه.

و أما الوجه الثانی: فیرد علیه:

«أولا»: أن الموثقة أجنبیة عن المدعی، حیث أنها لم تدل علی أن العادل لا بد له من أن یعامل الناس فلا یظلمهم، و یحدثهم فلا یکذبهم، و یواعدهم، فلا یخلفهم لأن عدم ارتکاب الظلم، و الکذب، و خلف الوعد متفرع علی الأفعال المذکورة فی الموثقة تفرع النتیجة علی الشرط، بان یعاملهم و یکون نتیجة معاملته عدم ظلمهم، و یحدثهم و تکون نتیجته أن لا یکذبهم و هکذا نظیر القضایا الشرطیة و لم تدل علی أن ارتکاب الأفعال المذکورة معتبر فی حصول العدالة. و بعبارة واضحة أن قوله- ع- من عامل الناس .. فی قوة قوله: من ترک ظلم الناس علی فرض معاملتهم. و لم یرتکب الکذب علی تقدیر تحدثهم و هکذا، فالمعاملة و التحدث و المواعدة کالمقدمة و التوطئة لترک الظلم و الکذب و خلف الوعد، لا انها أمور مطلوبة فی نفسها و معتبرة فی تحقق العدالة، إذ من البین عدم توقفها علی شیء من الأفعال المذکورة، و لم یقل أحد أن العدالة لا یتحقق إلا بالتحدیث للناس أو مواعدتهم و معاملتهم، بحیث لو لم تصدر منه لم یحکم بعدالته، فلا دلالة للموثقة علی أن المعاشرة معتبرة فی العدالة، و إنما تدلنا علی أن من صدر منه تلک الافعال

....

و لم يرتكب الظلم و الكذب و خلف الوعد فهو محكوم بالعدالة، و معه لا تنافى بين الموثقة و الروايات المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر يكشف عن العدالة، و إن لم تكن هناك أية معاشرة فى البين، كما إذا كان منزويا لا يشاهد إلا فى أوقات الصلاة و «ثانيا»: أن الموثقة لا دلالة لها- بوجه- على حصر العدالة فيمن عامل الناس و لم يظلمهم .. فإنها انما تدل على أن من لم يظلم الناس إذا عاملهم ..

فهو ممن كملت عدالته و تمت مروته، و لا تنفى العدالة عن غيره إذا وجد سبب من أسبابها، كما إذا تعاهد حضور الجماعة و ستر عيوبه، فان مقتضى رواية ابن أبى يعفور المتقدمة أنهما كاشفان عن العدالة كما مر، فلا تنافى بين الموثقة و الاخبار المتقدمة و رواية ابن أبى يعفور.

فمقتضى الجمع بين الاخبار الثلاث- على تقدير صحة الأخيرة- أن يقال:

العدالة انما يستكشف بأحد أمرين: اما حضور الجماعة، و تعاهد الصلوات فى أوقاتها و ستر العيوب. و امّا عدم الظلم و الكذب و خلف الوعد عند الابتلاء بالمعاشرة بالمعاملة و التحدث و المواعدة. إذا لم يدلنا دليل على أن المعاشرة معتبرة فى استكشاف العدالة بحسن الظاهر هذا كله فى الموضع الأول.

(امّا الموضع الثانى): فالصحيح أن كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لا- يعتبر فيها إفادته العلم أو الظن بالملكة و لو بمعنى الخوف النفسانى من اللّه بحيث لو ظننا أن حسن الظاهر فى مورد مستند إلى الرياء أو غيره من الدواعى غير القريبة أيضا قلنا باعتباره و كشفه عن العدالة، و ذلك لعدم الدليل على أن كاشفية حسن الظاهر مقيدة بما إذا أفادت العلم أو الظن بالملكة فهو تقييد للروايات المتقدمة من غير مقيد.

و ما استدل به على ذلك روايتان:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۶

....

«إحداهما»: مرسلة يونس بن عبد الرحمن المتقدمة «۱» إذا كان ظاهره مأمونا جازت شهادته. نظرا إلى أن كون الظاهر مأمونا بمعنى كونه مطابقا للواقع فحسن الظاهر إنما يكشف عن العدالة إذا حصل لنا الوثوق بكونه مطابقا للواقع و هذا معنى كشف الظاهر عن الملكة علما أو ظنا.

و «ثانيتهما»: ما رواه الكلينى بإسناده عن أبى على بن راشد قال: قلت لأبى جعفر- ع- إن مواليك قد اختلفوا فأصلى خلفهم جميعا؟ فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه «۲» و فى رواية الشيخ إلا خلف من تثق بدينه و أمانته. لدلالتها على عدم جواز الصلاة إلا خلف من يوثق بدينه، و معه لا- يكون حسن الظاهر كاشفا عن العدالة إلا- إذا علمنا أو ظننا كونه مطابقا للواقع و الا كيف يحصل الوثوق بدينه. و لا يمكن المساعدة على شىء من الروايتين.

أما الرواية الأولى فلأنها ضعيفة السند بإرسالها، و قاصرة الدلالة على المدعى حيث أن المأمونية جعلت وصفا لظاهر الرجل، و معنى ذلك أن يكون ظاهره ظاهرا موثوقا به بان يرى عاملا بالوظائف الشرعية مرتين أو ثلاثا أو أكثر ليظهر حسن ظاهره، و عدم ارتكابه المعاصى و المحرمات، فان ذلك لا يظهر برؤيته كذلك مرة واحدة.

و ليست المأمونية صفة لواقعة كى نطمئن أن ظاهره مطابق للواقع و غير متخلف عنه.

و أما الرواية الثانية فلأنها أيضا ضعيفة السند بسهل بن زياد الواقع فى كلا طريقى الكلينى و الشيخ و ما ذكره بعضهم من أن الأمر فى سهل سهل ليس بشىء بل الأمر فى سهل ليس بسهل على مر منا غير مرة فلاحظ و بمضمون هذه الرواية

(۱) فى ص ۲۸۱.

(۲) المروية فى ب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۷

و تثبت بشهادة العدلين (۱).

روايتان تركنا التعرض لهما لضعفهما من حيث السند.

كما أنها قاصرة الدلالة على المدعى، إذ المراد بالوثوق بدين الرجل هو أن يكون الإمام إماميا اثنى عشريا للروايات المانعة عن الصلاة خلف المخالفين، و فى بعضها أنهم عنده- ع- بمنزلة الجدر «۱» و لم يرد منه أن يكون ظاهره مطابقا للواقع.

و أما الوثوق بالأمانة كما فى رواية الشيخ فلانه لم يؤخذ فى موضوع جواز الاقتداء بما أنه صفة نفسانية خاصة للقطع بجواز الصلاة خلف من ثبتت عدالته بالبينة أو بالاستصحاب مع عدم اطمئنان النفس بعدالة الإمام. إذا المراد بالوثوق بالأمانة هو الطريق الكاشف عن أمانته و ان كان غير الوثوق و معه تكون الأخبار المتقدمة الدالة على أن حسن الظاهر طريق تعبدى فى استكشاف العدالة حاكمة على هذه الرواية، لدلالتها على أن الامانة و العدالة لا ينحصر استكشافهما بالوثوق، فالمتحصل أن حسن الظاهر كاشف عن العدالة فى نفسه. و ان لم يكن فيه أى كشف عن الملكة علما أو ظنا.

طرق ثبوت العدالة

(۱) لما تقدم من أن البينة بمعنى شهادة العدلين، و ان لم يرد ما يدل على اعتبارها بالخصوص، إلا أنها حجة عقلائية أمضاها الشارع بعمله، لما بيناه فى البحث عما يثبت به الاجتهاد و النجاسة من أن البينة بمعنى ما يتبين به الشىء، و قد استعملت بهذا المعنى فى غير واحد من الآيات المباركة، و ورد عن النبى- ص- أنه إنما يقضى بالايمان و البينات، اى بمطلق ما يتبين به الشىء لأنه- ص- قد طبق البينة عليها فى المرافعات و عمله- ص- هذا يكشف عن حجية البينة بالمعنى المصطلح

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۸

....

عليه، إلا- فى موارد دل الدليل فيها على عدم اعتبارها، كما فى الزنا، و الدعوى على الميت، إذ البينة انما تعتبر فيهما بضميمة شىء آخر، و لا يكفى فيهما من دون ضميمة، فالمتحصل أن البينة المصطلح عليها حجة ببناء العقلاء الذى أمضاه الشارع كما مرّ.

من دون فرق فى ذلك بين الشهادة القولية و الفعلية، لاستقرار سيرتهم على العمل بالشهادة الفعلية كالقولية فإذا رأينا عدلين قد ائتما رجلا فى الصلاة مع العلم بكون ذلك منهما صادرا بالاختيار و بداعى انعقاد الجماعة كشف ذلك عن عدالته.

بل ذكرنا فى محله أن الموضوعات الخارجية كما تكفى فيها البينة الاصطلاحية تكفى فيها شهادة العدل الواحد إلا فيما خرج بالدليل، كما فى موارد الترافع و نحوه بل لا تعتبر العدالة أيضا لكفاية الوثوق فى الاعتبار. فإن عمدة الدليل على حجية خبر الثقة فى الأحكام الشرعية هو السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع عنها فى الشريعة المقدسة، و هى بعينها قائمة على اعتباره فى الموضوعات من غير أن يردع عنها الشارع كما بيناه فى البحث عما تثبت به النجاسة، و ما يثبت به الاجتهاد و الأعلمية نعم فى كفاية شهادة العدلين، فى العدالة

و الاجتهاد و نظائرهما اشكال أخر و حاصله أن الشهادة انما تعتبر فى الأمور المحسوسة بإحدى الحواس. و العدالة و الاجتهاد و نظائرهما أمور مختفية عن الحواس، و لا اعتبار بالشهادة فى الحدسيات لأن المشهود به يعتبر أن يكون أمرا قابلا للإحساس.

و يندفع: بما أشرنا إليه من أن الشهادة انما لا تعتبر فى الأمور المتمحضة فى الحدسية. و أما الأمور الحدسية القريبة من الإحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه، لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال فى الملكات، و الصفات النفسانية بأجمعها كالجبن و الشجاعة و السخاوة، فكما إذا شاهدنا أحدا يقدم على المخاوف، و الأمور الخطيرة مرارا متعددة استكشفنا شجاعته كاستكشاف جبنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۸۹

و بالشياع المفيد للعلم (۱).

(مسألة ۲۴) إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب (۱) على المقلد العدول الى غيره.

من عكسه كذلك الحال فى العدالة، و الاجتهاد، و ما شابههما فإذا رأينا أحدا يتمكن من الجمع بين الروايتين و له التصرف و التحقيق فى غير مورد من المسائل أو أنه ساتر لعيوبه، و متعاهد للصلوات فى أوقاتها، و ظاهره حسن فى جملة من الموارد استكشفنا أنه واجد للاجتهاد و العدالة أو لملكتهما- على القول بالملكة.

ثم ان العدالة تمتاز عن الاجتهاد و غيره فى أن لها طريقا آخر لاستكشافها دون الاجتهاد و نظائره و هو حسن الظاهر كما مر.

(۱) لأن العدالة كالاجتهاد، و الأعلمية و غيرهما مما لا ينبغى التوقف فى ثبوته بالعلم الوجدانى، لأنه حجة ذاتية من غير جعل كما لا إشكال فى ثبوتها بالاطمئنان البالغ مرتبة العلم العادى الذى لا يعتنى العقلاء باحتمال الخلاف فيه، لكونه موهوما غايته لجريان السيرة العقلائية على الاعتماد عليه فى أمورهم من غير أن يردع عنها فى الشريعة المقدسة، و لا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوعها فى نظرهم، لانه علم عندهم، و من هنا يعاملون معه معاملة العلم الوجدانى ثم أنه لا فرق فى حجية العلم الوجدانى أو الاطمئنانى العادى بين أسبابه فلا فرق بين حصوله من الشياع أو من غيره لانه متى ما حصل للمكلف علم عادى أو وجدانى بالعدالة أو غيرها جاز له ان يرتب عليه آثار العدالة أو غيرها مما تعلق به علمه.

(۲) نسب إلى بعضهم القول بكفاية استجماع المجتهد للشرائط حدوثا فى جواز البقاء على تقليده و إن عرضه ما يوجب فقده للشرائط- عدى الحياة- فلا يعتبر كونه واجدا لها بقاء فى جواز تقليده بحسب البقاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۰

(مسألة ۲۵) إذا قلد من لم يكن جامعا، و مضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلا (۱) فحاله حال الجاهل القاصر (۲) أو المقصر (۳).

و الصحيح كما هو المعروف بين أصحابنا أن جواز تقليد المجتهد متوقف على استجماعه للشرائط حدوثا و بقاء، و متى زالت عنه بأجمعها أو ببعضها سقط عن قابلية الرجوع إليه فى الفتوى و وجب العدول عنه إلى غيره بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فقد الشرط مستلزما لزوال الرأى كزوال العقل و الاجتهاد الموجب لزوال عنوان الفقيه، و بين أن يكون مستلزما لزوال الوصف مع بقاء الرأى كزوال الأعلمية و العدالة و نحوهما. و قد بيّنا الوجه فى ذلك فى التنبيه الأوّل من تنبيهات الشرائط المعتبرة فى المجتهد «۱» و لا نعيد، و يأتى أيضا فى المسألة الثانية و الأربعين ان شاء اللّه فلاحظ.

(۱) لبطلان تقليده على الفرض.

(۲) هذا إذا كان معذورا فى تقليده، كما إذا قلّده بشهادة البينة- مثلا- على عدالته أو أعلميته ثم علم خطاءها.

(۳) كما إذا لم يكن له معذّر فى تقليده، و حيث أنا بيّنا سابقا أن الجاهل القاصر و المقصر فى صحة عملهما- عند مطابقته للواقع-

علی حدّ سواء. کما مرّ أن الاحکام الظاهریة غیر مجزئة عن الواقع عند انکشاف الخلاف فلا مناص من أن نلتزم- علی کلا التقدیرین- بصحة عمل المقلد فی مفروض المسألة إذا کان مطابقا للواقع، و بطلانه فیما إذا خالفه إلّا فی موارد یجری فیها حدیث لا تعاد.

و قد مرّ أن طریق استکشاف المطابقة للواقع انما هو مطابقة العمل لفتوی من یجب الرجوع إلیه بالفعل.

---

(۱) فی ص ۲۳۷.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۹۱

(مسألة ۲۶) إذا قلد من یحرّم البقاء علی تقلید المیت فمات، و قلد من یجوّز البقاء، له أن یبقی علی تقلید الأول فی جمیع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء (۱).

---

(۱) قد أسلفنا عند الکلام علی مسألة جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسألة البقاء أن المجتهد الحی إذا أفتی بجواز البقاء علی تقلید المیت، و افتی المیت بحرمته جاز للمقلد البقاء علی تقلید المیت- بفتوی المجتهد الحی بالجواز- فی جمیع المسائل غیر مسألة البقاء، و ذلک لسقوط فتوی المیت عن الحجیة بموته، و انما یتصف بالاعتبار من جهة فتوی الحی بجواز البقاء- بالمعنی الأعم الشامل للوجوب.

و لا یمکن أن تشمل فتوی الحی بالجواز مسألة البقاء التی افتی فیها المیت بالحرمة، و الوجه فیه: أن معنی فتوی الحی بجواز البقاء إن العامی یجوز أن یبقی علی تقلید المیت فی المسائل الفرعیة، و یلزمه عدم جواز البقاء علی تقلید المیت فی مسألة البقاء، إذ لا یعقل أن یشمل فتوی الحی بجواز البقاء لکلتا المسألتین أعنی مسألة البقاء و سائر المسائل الفرعیة.

لأنها إن شملت مسألة حرمة البقاء فمعناه عدم جواز البقاء فی بقیة المسائل، لأن المیت أفتی بحرمة البقاء، کما انها ان شملت سائر المسائل فمعناه عدم جواز البقاء فی مسألة حرمة البقاء، و الا لحرم البقاء علی تقلید المیت فی سائر المسائل.

إذا فتوی المجتهد الحی بجواز البقاء إما أن تکون شاملة لمسألة حرمة البقاء فحسب، و إما أن تکون شاملة لسائر المسائل الفرعیة لعدم إمکان الجمع بینهما فی الشمول.

إلا- أن فتوی الحی بالجواز یستحیل أن تشمل مسألة حرمة البقاء، و ذلک لأنا لا نحتمل حجیة فتوی المیت بحرمة البقاء و مطابقتها للواقع بوجه مع أن الحجیة یعتبر فیها احتمال المطابقة للواقع، إذ لا تجتمع الحجیة مع القطع بکونها مخالفة للواقع.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۹۲

(مسألة ۲۷) یجب علی المکلف العلم بأجزاء العبادات و شرائطها و موانعها و مقدماتها (۱) و لو لم یعلمها لکن علم إجمالا أن عمله واجد لجمیع الاجزاء و الشرائط و فاقد للموانع صح و إن لم یعلمها تفصیلا

و الوجه فی ذلک أن البقاء علی تقلید المیت لا یخلو إما أن یکون محرما فی الواقع، و إما أن یکون جائزا و لا ثالث، فان کان محرما بحسب البقاء، فکیف یمکن البقاء علی تقلید المیت فی مسألة حرمة البقاء لانه محرم علی الفرض، و إن کان البقاء جائزا فی الواقع ففتوی المیت بحرمة البقاء لیست مطابقة للواقع فلا یعقل أن تکون حجة حینئذ.

إذا فلنا علم تفصیلی بان فتوی الحی بالجواز غیر شاملة لمسألة حرمة البقاء، و أن فتوی المیت بحرمته لیست بحجة علی کل حال و مع عدم شمول فتوی الحی بالجواز لمسألة حرمة البقاء یتعین أن تکون شاملة لسائر المسائل الفرعیة من دون مزاحم.

وجوب التعلم و موارده

(۱) سبق أن ذكرنا فی التكلم علی جواز الاحتياط أن المكلف يجوز أن يمتثل الاحكام المتوجهة إليه امتثالا إجماليا بالاحتياط و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلی بتحصيل العلم بما هو الواجب أو المستحب، و لا سيما إذا لم يستلزم الاحتياط تكرار العمل.

و ذلك إذ لا يعتبر فی العبادة سوی الإتيان بالعمل مضافا به الی اللّه سبحانه، و هذا متحقق فی موارد العمل بالاحتياط، فإذا فرضنا أن المكلف لو لم يحصِّل العلم بإجزاء العبادة و شرائطها يتمكن من الاحتياط و الإتيان بالعمل واجدا لجميع أجزائه و شرائطه و فاقدا لموانعه علی نحو يقطع بحصول الامتثال لم يجب عليه تعلم

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۳

....

الاجزاء و الشرائط بوجه. و اليه أشار الماتن بقوله: و لو لم يعلمها لكن علم إجمالا ..

و أمّا إذا لم يتمكن من الإتيان بالمأمور به علی نحو يقطع بحصول الفراغ لعدم علمه بما هو الجزء أو الشرط أو المانع و احتمل أن يكون العمل المأتی به واجدا لمانعه أو فاقدا لشیء من اجزائه و شرائطه وجب أن يتعلم أجزاء العبادة و شرائطها و موانعها لا محالة.

و ذلك لما قدمناه فی أوائل الكتاب من أن الاحكام الواقعية متنجزة علی المكلفين بالعلم الإجمالی بوجود احكام إلزامية فی الشريعة المقدسة، و معه يجب تحصيل العلم بالفراغ اقتضاء لقاعدة الاشتغال، و لا يتحقق هذا إلا بتحصيل العلم بإجزاء العبادة و غيرها من الأمور المعتبرة فيها، فإنه لولاه لم يحصل له الأمن من احتمال العقاب، و العقل يلزمه بذلك لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب هذا إلا أن وجوب التعلم- بقاعدة الاشتغال- لا يستتبعه سوی الإتيان بالواجب مع العلم بما اعتبر فيه من جزء أو شرط أو مانع.

و أمّا لزوم التعلم قبل تحقق الشرط- فی الواجبات المشروطة- أو قبل دخول الوقت- فی الواجبات الموقتة- فلا لكفاية التعلم بعدهما، و من هنا لا يتعلم الحجاج واجباتهم فی الحج قبل استطاعتهم بل قبل اشتغالهم بالمناسك و انما يتعلمونها حال الذبح أو الوقوف أو غيرهما من واجباتهم، إذ بذلك يحصل العلم بالامتثال و يأمنون به عن احتمال العقاب، و معه لا حاجة الی التعلم قبلهما هذا إذا كان متمكنا من التعلم بعد دخول الوقت فی الموقتات أو بعد تحقق الشرط فی الواجبات المشروطة.

و أمّا إذا لم يتمكن من التعلم بعدهما بحيث لو ترك التعلم قبل دخول الوقت أو قبل تحقق الشرط لم يتمكن من التعلم بعدهما فهو علی قسمين:

لأن التعلم حينئذ قد يكون مقدمة احرازية للامتثال، و لا يترتب علی تركه الا عدم إحرازه فحسب مع تمكنه من الإتيان بنفس الواجب فی وقته، بحيث لو علم

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۴

....

به لامتثله امتثالا جزميا، و حيث لا يعلم به فيمتثله امتثالا احتماليا.

و قد يكون مقدمة وجودية للواجب- لا احرازية كما فی الصورة المتقدمة- بمعنی أنه لو لم يتعلم الواجب قبل دخول وقته أو قبل تحقق شرطه لم تكن له ایّ قدرة علی الإتيان بالمكلف به بعد فعلية أمره بدخول وقته أو بتحقق شرطه، و هذا كما إذا فرضنا جاهلا لا يتمكن من الصلاة بعد دخول وقتها إلا أن يتعلمها قبل دخوله لاشتمالها علی القراءة و غيرها مما لا مناص من أن يتعلمه الجاهل باللغة قبل حصول شرط الواجب أو دخول وقته.

أما القسم الأول: فلا ينبغی التأمل فی أن من علم أو احتمل ابتلائه بالواجب بعد دخول وقته أو حصول شرطه فی الأزمنة المستقبلة وجب ان يتعلمه قبلهما لوجوب امتثاله عليه فی ظرفه، و لا يمكنه إحراز ذلك إلا بالتعلم قبلهما، إذا فالعقل يستقل بلزوم التعلم قبل

مجیء وقت الواجب أو فعلیة شرطه لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب و لا یحصل الأمن إلّا بالتعلم قبلهما فوجوب التعلم قبل وقت الواجب أو حصول شرطه مما لا اشکال فیه فی هذا القسم.

و انما الإشکال فی وجوب التعلم قبلهما فی القسم الأخیر و ذلک لأن المکلف بعد دخول وقت الواجب أو حصول شرطه غیر مکلف بالعمل لعجزه، و لا شبهة فی أن القدرة من شرائط الخطاب و التکلیف، کما أنه غیر مکلف به قبل مجیء وقت الواجب أو حصول شرطه و مع عدم وجوب ذی المقدمة لا معنی للحکم بوجوب التعلم من باب المقدمة.

و توضیحه: أن القدرة المعتبرة فی التکالیف قد تکون دخیلة فی الملاک، کما أنها دخیلة فی الخطاب، بحیث لا یبقی أی ملاک عند عدمها.

و قد تکون دخیلة فی الخطاب من غیر أن تکون دخیلة فی الملاک بحیث یبقی العمل مشتملا علی الملاک و الغرض الملزم فی کلتا حالتی العجز و التمکن و ان کان

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۹۵

....

الخطاب ساقطا مع العجز.

و لا ینبغی التأمل فی وجوب التعلم قبل مجیء وقت الواجب أو حصول شرطه فی الصورة الثانیة و ذلک لان ترکه حینئذ مفوت للملاک الملزم فی ظرفه و تفویت الملاک کتفویت الواجب و الخطاب قبیح لدی العقل و موجب لاستحقاق العقاب علیه. فان الملاک روح التکلیف و ما به قوامه و هو الداعی إلی جعله و إنشائه. و لا مسوغ معه لترک التعلم قبل الوقت أو قبل تحقق الشرط.

و أما الصورة الأولی: فهی التی وقع الکلام عنها فی المقام نظرا إلی أن الملاک و التکلیف إذا کان کلاهما مشروطا بالقدرة بحیث لا یبقی أی ملاک و لا خطاب.

عند فقدها، و فرضنا أن المکلف لو لم یتعلم الواجب قبل مجیء وقته أو فعلیة شرطه لم یتمکن منه بعدهما فلما ذا یجب تعلمه قبلهما؟! لوضوح أنه لا تکلیف بالعمل قبلهما حتی تجب مقدمته و هو التعلم- علی الفرض- کما انه لا مقتضی لوجوبه بعدهما، إذ لا قدرة للمکلف بعد مجیء الوقت أو فعلیة الشرط، و مع العجز لا خطاب و لا ملاک، و من الظاهر أن مع عدم وجوب ذی المقدمة لا معنی لوجوب مقدمته.

نعم المکلف لو تعلم الواجب قبلهما کان متمکنا من العمل فی ظرفه إلا انه مما لا ملزم له فان الواجب علی المکلف إنما هو امتثال التکالیف الثابتة فی ذمته و لا تکلیف علیه بإیجاد موضوعاتها بجعل نفسه متمکنا من المأمور به حتی تتوجه علیه الخطاب و لأجل هذه المناقشة التجاء المحقق الأردبیلی و من تبعه إلی الالتزام بالوجوب النفسی فی المقام و ذهبوا إلی أن التعلم واجب نفسی و العقاب انما هو علی ترک التعلم نفسه لا انه علی ترک الواجب الواقعی.

و فیه أن الأدلة المستدل بها علی وجوب التفقه و التعلم ظاهرة فی أن التعلم واجب طریقی و أنه مقدمة لامتثال الأحکام الواقعیة و لا یکاد یستفاد منها انه واجب نفسی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۲۹۶

....

أبدا «۱».

و علیه فلا دلیل فی شیء من المقدمات المفوتة علی وجوب تحصیلها قبل مجیء وقت الواجب أو حصول شرطه حتی یتمکن من

الواجب بعـدهما و ذلك لما مر من انه قبل الوقت لا تكليف بـذى المقدمة حتى تجب مقدماته و بعده أيضا الأمر كذلك لعدم القدرة على الواجب و انتفاء كل من الملاك و الخطاب، و وجوب حفظ القـدرة قبل مجىء الوقت أو حصول الشـرط للفعل الواجب بعـدهما لم يقم عليه دليل فللمكلف أن يهريق ما بيـده من الماء قبل الوقت، و لو مع العلم بعـدم تمكنه منه للغسل أو الوضوء بعد فعلية الواجب بمجيء وقته أو تحقق شرطه.

و الصـحيح أن التعلم- خاصـة- ليس كسـائر المقـدمات المفوتـة، و أنه أمر واجب قبـل الوقت فى الموقتـات و قبل حصول الشـرط فى الواجبات المشـروطة، و ذلك لإطلاق الأدلـة القائمة على وجوبه، و لدلالتها على أن ترك الواجب إذا اسـتند إلى ترك التعلم اسـتحق المكلف العقاب عليه سواء أ كان تركه قبل دخول الوقت أو حصول الشرط أم بعدهما فدلنا ذلك على أن التعلم مأمور به مطلقا، و إن لم يـدخل وقت الواجب و لاـ تحقق شـرطه، و حيث أن مفروضـنا أن فوات الواجب فى ظرفه مسـتند إلى ترك التعلم قبلهمـا فمقتضـى إطلاـق الأدلـة وجوبه و أن المكلف معـاقب بـتركه الواجب فلاـ مسوغ لـترك التعلم، و ان لم يكن هنـاك اى تكليف متوجه إلى ذى المقدمة.

---

(۱) لاحظ الرواية الواردة فى تفسير قوله عز من قائل: قل فلله الحجة البالغة. حيث ورد فيها: ان اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدى أ كنت عالمـا؟ فـان قـال: نعم، قال اللّه: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال: كنت جاهلا قال له: أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصم فتلك الحجـة البالغـة. المروية فى البحار ج ۲ ص ۲۹ و ص ۱۸۰ من الطبع الحـديث. و فى تفسـير البرهان ج ۱ ص ۵۶۰ بأدنى اختلاف فى اللفظ فإنها ظاهرة فى ان التعلم انما يجب من باب الطريقة إلى العمل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۷

....

و معنى ذلـك أن وجوب التعلم طريقى و أنه انمـا وجب للإتيـان بالواجبات لا لانه مطلوب نفسـى كسائر الواجبات فإذا تركه المكلف عوقب بمخالفته للمكلف به الواقعى، و لا يعاقب بتركه التعلم ابدا.

و تظهر الثمرة فيمـا إذا اسـتند ترك الواجب إلى أمر آخر و لم يسـتند إلى ترك التعلم، فـان المكلف حينئـذ لاـ يعـاقب بشـيء، و انما يعاقب بتركه إذا اسـتند إلى ترك التعلم كما مر، هذا كله فيما إذا علم المكلف بأنه سـيبتلى بالواجب بعد مجيء وقته أو علم أن شرطه ستتصف بالفعلية فى المستقبل.

و أمّا إذا لم يعلم بذلك و انما احتمل الابتلاء به فى ظرفه فالأمر أيضا كذلك لما قررناه فى بحث البراءة، من أن التكليف المحتمل إذا كـان فى معرض الوقوف عليه لم تجر البراءة العقليـة عنه، و ذلـك لاـن وظيفـة المولى ليست سوى التصـدى لبيان احكامه و جعلها فى مورد لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فإذا جعل تكاليفه فى مورد العثور عليها تمت الوظيفـة من قبله و انتهت النوبـة إلى وظيفـة العبد اعنى لزوم الخروج عن عهدة التكاليف المتوجهة إليه من سـيده، و معه لا مؤمن له من العقاب على مخالفة التكليف الصادر عنه إلا أن يفحص عنه فى مظانه فلا مجال للبراءة العقلية مع الاحتمال.

و أمّا البراءة الشرعية فمقتضى إطلاق أدلتها و ان كان جريانها فى أمثال المقام لقوله- ع- رفع ما لا يعلمون .. «۱» و منه ما نحن بصدده إلا أن الأدلة القائمة على وجوب التعلم و استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعى فيما إذا استند تركه الى ترك التعلم مانعة عن جريان البراءة- فى تلك الموارد- لدلالتها على وجوب الفحص و التعلم حينئذ، لاستناد ترك الواجب الى ترك الفحص و التعلم على

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل و قد بينا ما يرجع الى الاستدلال بها فى الجزء الثالث ص ۳۴۴ فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۸

(مسألة ۲۸) يجب تعلم مسائل الشك و السهو (۱).

الفرض فلا سبيل إلى شىء من البراءتين، فمقتضى إطلاق الأدلة وجوب التعلم قبل دخول الوقت أو تحقق الشرط مطلقا سواء علم بابتلائه بالواجب فى المستقبل أم احتمله.

[وجوب تعلم مسائل الشک و السهو]

اشارة

(۱) قد اتضح الحال فى هذه المسألة مما سردناه فى المسألة المتقدمة، و حاصل الكلام فيها أن المكلف إذا تمكن من الامتثال الإجمالى و الاحتياط بأن أحرز امتثاله للتكليف المتوجه إليه بالاحتياط كما إذا أتم صلاته- مثلا- بالبناء على أحد طرفى الشك ثم اتى بها ثانيا، أو قطع صلاته فاستأنفها من الابتداء. لم يجب عليه تحصيل العلم بمسائل الشك و السهو، لجواز الامتثال الإجمالى و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلى على ما أسلفناه فى الاحتياط.

و إذا لم يتمكن من إحراز الامتثال بالاحتياط وجب تعلم المسائل المذكورة بعد دخول وقت الصلاة أو قبله على التفصيل المتقدم فى المسألة السابقة، و ذلك لعلمه بالابتلاء، أو احتماله على الأقل، فعلى ذلك يبتنى وجوب تعلم مسائل الشك و السهو و عدمه على جواز إبطال الصلاة و قطعها عمدا و حرمته، إذ لو جاز قطعها و إبطالها كذلك يتمكن المكلف من إحراز امتثال الأمر بها على سبيل الاحتياط فلا يجب معه تعلم المسائل عليه كما عرفت.

و هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم جواز قطعها و إبطالها، لأن إحراز الامتثال حينئذ يتوقف على تعلم المسائل الراجعة إلى الشك لعدم تمكنه من قطع الصلاة و استينافها، و عدم جواز البناء على أحد طرفى الشك و إتمامها مع الإعادة، لاحتمال أن يكون المتيقن فى حقه هو البناء على الطرف الآخر، و قد قطعها بالبناء على عكس ذلك، و هذا لاحتمال أن يكون ما اتى به ناقصا عن الواجب أو زائدا عليه، و يكون مع الإتيان به قد نقص عن صلاته أو زاد فيها متعمدا و هو موجب لبطلانها.

فعلى ما سلكه المشهور فى تلك المسألة من حرمة قطع الصلاة و إبطالها يجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۲۹۹

....

على كل مكلف ان يتعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، لانه لا سبيل إلى إحراز امتثال الأمر بالصلاة سوى التعلم كما مرّ. هذا إذا علم بابتلائه بمسائل الشك و السهو.

و أمّا لو احتمل الابتلاء بها يجب تعلم مسائلهما أيضا أو لا؟ لمكان استصحاب عدم الابتلاء بها فى الأزمنة المستقبلة و نتيجته عدم وجوب تعلم المسائل المذكورة عليه الصحيح أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فى نفسه، لانه على ما بيناه فى محله كما يجرى فى الأمور الحالية يجرى فى الأمور الاستقبالية، و مع حكم الشارع بعدم ابتلاء المكلف بتلك المسائل، و كونه كالعالم بعدم الابتلاء لا وجه لوجوب تعلمها و تحصيلها فان المجعول فى الاستصحاب انما هو الطريقية و الوسطية فى الإحراز أعنى جعل ما ليس بعلم علما تعبدا كما هو الحال فى جميع الطرق و الأمارات لا الحكم المماثل ليرد أن عدم الابتلاء بتلك المسائل ليس أثرا شرعيا فى نفسه، و لا أنه ذا أثر شرعى كى يتعبد به لدى الشك، فالاستصحاب تام فى نفسه و لا مانع عن جريانه سوى الأدلة القائمة على وجوب التفقه و التعلم لأنها بإطلاقها يقتضى عدم جريانه فى المقام.

لدلالتها على وجوب التعلم- وجوبا طريقيا- فى كل مورد استند ترك الواجب فى أوانه إلى ترك التعلم لدلالتها على أن المكلف يستحق العقاب بذلك على ترك الواجب، و حيث أن المقام كذلك، و ان ترك الواجب مستند الى ترك التعلم فلا مناص من الحكم بوجوب تعلم مسائل الشك و السهو حتى مع الاحتمال. هذا إذا لم يكن هناك علم إجمالى بالابتلاء ببعض تلك المسائل.

و امّا معه فلا مجال للاستصحاب ابدا، لعدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى بالمعارضة إذا لا بد من تعلم مسائل الشك و السهو لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٣٠٠

بالمقدار الذى هو محل الابتلاء غالبا (١) نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك و السهو صح عمله (٢) و ان لم يحصل العلم باحكامهما.

---

(١) لا وجه لاعتبار الغلبة فى الابتلاء، فان المدار فى وجوب التعلم هو العلم بالابتلاء أو احتماله بلا فرق فى ذلك بين كون المسألة موردا لابتلاء الناس غالبا و عدمه، فالتقييد بذلك فى غير محله. نعم لا يختص وجوب التعلم بموارد العلم بالابتلاء لوجوبه مع الاحتمال أيضا كما عرفت.

(٢) قد اتضح مما ذكرناه فى التعليقة المتقدمة أن تعلم المسائل التى يبتلى بها المكلف علما أو احتمالا أمر واجب بالوجوب الطريقى إمّا لوجوب دفع الضرر المحتمل أو لإطلاقات الاخبار كما مر إلا أن ذلك من حيث الوجوب و كون ترك التعلم موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع.

و أمّا من حيث الصحة و البطلان فالمدار فيهما على مطابقة الواقع و مخالفته- مثلا- إذا فرضنا أن المكلف ترك التعلم قبل الوقت، و لم يكن متمكنا منه بعد دخوله، و لا من الامتثال الإجمالى و الاحتياط، و بالأخص إذا كان مطمئنا بعدم الابتلاء بالمسائل التى لم يتعلم حكمها، إلا أنه ابتلى بها فى وقت العمل و بنى على أحد طرفى الشك و الاحتمال و أتم صلاته رجاء، و كان عمله هذا مطابقا للواقع حكمنا بصحة صلاته، فإنه لا يعتبر فى العبادة إلا الإتيان بها مضافا إلى اللّه و المفروض أنها قد أتيت كذلك فلا مجال لتوهم بطلانها من جهة ترك التعلم فلو ظن أنه قد ركع و لم يعلم أن الظن حجة فى أفعال الصلاة كالركعات إلا أنه بنى على عدم الاعتبار و اتى بالركوع رجاء و أتم صلاته، و انكشف بعد هذا أن فتوى مقلده أيضا عدم الاعتناء بالظن فى الأفعال صحت صلاته كما مرّ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٣٠١

....

بقى شى‌ء:

اشارة

و هو أن المنسوب إلى شيخنا الأنصارى «قده» فى رسالته العملية الحكم بفسق من ترك تعلم مسائل الشك و السهو، و هذه الفتيا منه «قده» يحتمل أن يستند إلى أحد أمور:

«الأول»: أن يقال: إن الوجه فى ذلك أن ترك تعلم المسائل المذكورة مع العلم بالابتلاء

أو احتماله من أظهر مصاديق التجرى على المولى سبحانه لكشفه عن أنه غير معتن بأحكام اللّه و تكاليفه و لا مبال بأوامره و نواهيه، و التجرى مضافا إلى أنه موجب لاستحقاق العقاب عليه من المحرمات فى الشريعة المقدسة، و لا شبهة فى أن ارتكاب المحرّم موجب

للفسق و الانحراف.

و فيه: أن هذا الوجه مما لا يلتزم به الشيخ «قده» و لا ينبغى الالتزام به لعدم قيام الدليل على حرمة التجرى. و إن كان موجبا لاستحقاق العقاب عليه، و الفسق انما يتحقق بارتكاب المعاصى و المحرمات، و قد عرفت أنه مفقود فى المقام.

«و الثانى»: أن التجرى و ان لم يكن محرما فى نفسه

إلا أنه يكشف عن عدم ملكة العدالة لا محالة، لأنه مع وجودها لا يقدم المكلف على ما فيه احتمال المخالفة و المعصية فبالتجرى يستكشف أن المتجرى على نحو يقدم على معصية اللّه، و مخالفته و لا رادع نفسانى له عن ارتكابها، و قد اعتبر هو «قده» و جماعة كثيرين وجود الملكة النفسانية فى العدالة كما مر و قالوا إن من لا ملكة له لا عدالة له و من لم يكن بعادل فهو فاسق لا محالة.

و هذا الاحتمال يبعّده أمران:

«أحدهما»: ما قدمناه من أن العدالة ليست إلا الاستقامة العملية فى جادة الشرع، و أنه لم يدلنا دليل على اعتبار شىء آخر فى العدالة وراء الإتيان بالواجبات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۲

....

و ترك المحرمات ليسمى بالملكة النفسانية.

و «ثانيهما»: أن القول باعتبار الملكة لا يستلزم إنكار الواسطة بين الفسق و العدالة و لا يستتبع الحكم بان من ليس بعادل فهو فاسق و ذلك لوضوح أن من لم يرتكب بعد بلوغه شيئا من المعاصى و المحرمات، و لم يحصل له أيضا ملكة العدالة فهو ليس بعادل و لا بفاسق. أمّا أنه ليس بعادل فلأجل عدم تحصيله الملكة على الفرض. و أما عدم كونه فاسقا فلأن الفسق يتوقف على ارتكاب المعصية. بل اشترط بعضهم أن تكون المعصية من الكبائر و لو كانت هى الإصرار على الصغائر و مع عدم ارتكاب شىء من المعاصى لا موجب للفسق ابدا، و عليه فهب أن المتجرى ليست له ملكة العدالة، و أنه ليس بعادل- فرضنا- إلا أنه لا مقتضى للحكم بفسقه مع عدم صدور فسق منه على الفرض.

«الثالث»: أن الوجه فى ذلك أن التعلم واجب نفسى

فتركه يستلزم الفسق و ان لم يبتل المكلف بمسائل الشك و السهو أصلا و يندفع: بان الشيخ «قده» لا يلتزم بالوجوب النفسى فى التعلم، و انما يراه واجبا بالوجوب الطريقى الذى لا يترتب على مخالفته إلا التجرى لا الفسق.

«الرابع»: و هو أنسب الوجوه المذكورة فى المقام

أن يقال: ان التجرى و ان لم يكن محرما فى الشريعة المقدسة إلا أن المتجرى لا يمكن الحكم بعدالته، لأن العدالة كما تقدمت هى الاستقامة فى جادة الشرع، و كون الحركة بإذن الشارع و ترخيصه فالعادل هو الذى لا يقدم على عمل لم يرخص فيه الشارع.

و من الظاهر أن التجرى بترك التعلم و ان لم يكن محرما لعدم وجوبه النفسى على الفرض إلا- أنه غير مرخص فيه من قبله فالإقدام عليه اقدام على ما لم يرخص فيه الشارع، و لا يطلق على المتجرى و المرتكب لما لم يأذن به اللّه عنوان الصالح أو الخير و لا يعد من الموثوقين بدينه و كيف يوثق بدينه و هو لا يبالى بالدين و لا يعتنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۳

(مسألهٔ ۲۹) کما یجب التقلید فی الواجبات و المحرمات یجب (۱) فی المستحبات، و المکروهات، و المباحات، بل یجب تعلم حکم کل فعل یصدر منه سواء کان من العبادات، أو المعاملات، أو العادیات.

باحتمال مخالفهٔ اللّه و عصیانه؟! کما لا یصدق علیه غیر ذلک من العناوین الواردهٔ فی الروایات.

و کذا الحال فی غیر المقام من موارد التجری و عدم کون الفعل مرخصا فیه من اللّه، کما إذا ارتکب أحد الفعلین المعلومهٔ حرمهٔ أحدهما، فإن شرب ما فی أحد الإناءین مع العلم الإجمالی بحرمته و ان لم یکن محرما شرعیا، لاحتمال إباحته و کون المحرم هو الآخر، إلا أنه غیر مرخص فیه من قبل الشارع، و کذا إذا علم بنجاسهٔ أحد ثوبیه علما إجمالیا، و صلی فی أحدهما، فإنه و إن لم یمکن الحکم بأنه لم یأت بالصلاهٔ و انه تارک لها لاحتمال أن یکون النجس هو الثوب الآخر، إلا أنه مما لم یأذن به اللّه فمثله لا یطلق علیه شیء من العناوین المتقدمهٔ و لا بد من الحکم بفسقه، فهذا الوجه هو الصحیح و ما أفاده «قده» فی غایهٔ المتانهٔ.

(۱) إذا احتمل معهما حکما إلزامیا أیضا، کما إذا احتمل أن یکون ما هو المستحب واجبا واقعا، أو یکون المکروه أو المباح حراما کذلک فإنه عند احتمال حکم إلزامی معهما لا بد من تحصیل المؤمن علی ترک ما یحتمل وجوبه أو ارتکاب ما یحتمل حرمته، و لا مؤمن سوی الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط.

و أمّا لو جزم بالجواز و ان لم یعلم بأنه مباح أو مستحب أو مکروه فلا حاجهٔ فیه الی التقلید و لا إلی قرینیهٔ، اللهم إلا أن یرید الإتیان بالعمل بعنوان الاستحباب- مثلا- فإنه یحتاج معه إلی أحد الطرق الثلاثهٔ، إذ لو لم یستند فی عمله إلی أحدها لکان الإتیان به بذلک العنوان من التشریع المحرم، هذا بالإضافهٔ الی غیر العامی من المکلفین.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۰۴

(مسألهٔ ۳۰) إذا علم أن الفعل الفلانی لیس حراما، و لم یعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مکروه یجوز (۱) له أن یأتی به لاحتمال کونه مطلوبا و برجاء الثواب، و إذا علم أنه لیس بواجب، و لم یعلم أنه حرام أو مکروه أو مباح له أن یترکه لاحتمال کونه مبغوضا.

و أمّا بالإضافهٔ إلی العامی فإن احتمل الوجوب و شیئا من الاحکام غیر الإلزامیهٔ، کما إذا احتمل استحبابه أو أباحته أو کراهته مع القطع بعدم حرمته فلا حاجهٔ فیه إلی التقلید لتمکن العامی حینئذ من الاحتیاط، فله أن یأتی بالعمل برجاء الوجوب فإنه یکفی فی التوصلیات من غیر نکیر، و کذلک الحال فی العبادات، لما مر من أن العبادهٔ لا یعتبر فیها إلا الإتیان بالعمل مضافا به إلی اللّه و هو أمر یتحقق عند الإتیان به رجاء، و قد قدمنا جواز الامتثال الإجمالی و لو مع التمکن من الامتثال التفصیلی فلاحظ. کما أنه لو احتمل الحرمهٔ و شیئا من الأحکام الثلاثهٔ مع القطع بعدم الوجوب أیضا یتمکن العامی من الاحتیاط من غیر حاجهٔ الی التقلید فیه.

نعم إذا احتمل وجوب شیء و حرمته و إباحته، أو هما و کراهته أو استحبابه تعین التقلید فی حقه لعدم قابلیهٔ المورد للاحتیاط و عدم تمکن المکلف منه مجتهدا کان أم مقلدا.

و مما سردناه ظهر أن الأدعیهٔ و الأوراد المنقولهٔ فی کتب الأدعیهٔ المتداولهٔ بین الناس لا یسوغ أن یؤتی بها بإسناد محبوبیتها إلی اللّه سبحانه ای بعنوان انها مستحبهٔ، إلا مع القطع بکونها مستحبهٔ أو التقلید فیها ممن یفتی بذلک و إلا کان الإتیان بها کذلک من التشریع المحرم. نعم لا بأس بالإتیان بها رجاء فإنه لا یحتاج معه الی التقلید کما مرّ.

(۱) قد اتضح الحال فی تلک المسألهٔ مما بیناه فی التعلیقهٔ المتقدمهٔ، و قلنا إن مع احتمال الوجوب و شیء من الأحکام الثلاثهٔ مع القطع بعدم الحرمهٔ. أو احتمال

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۰۵

(المسألهٔ ۳۱) إذا تبدل رأی المجتهد لا یجوز للمقلد البقاء علی رأیه الأول (۱).

(مسألة ۳۲) إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف و التردد يجب على المقلد الاحتياط أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد (۲).

(مسألة ۳۳) إذا كان هناك مجتهدان متساويان فى العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء (۳) و يجوز التبعيض فى المسائل (۴).

الحرمة و أحدها مع القطع بعدم الوجوب يتمكن العامى من الاحتياط و الإتيان بالعمل رجاء أو تركه باحتمال مبغوضيته من غير حاجة إلى التقليد فيه.

(۱) لعدم بقاء الرأى السابق على الحجية بعد تبدله و انكشاف كونه مخالفا للواقع من الابتداء بالفتوى الثانية على الخلاف و من هنا ذكرنا فى التكلم على إجزاء الأحكام الظاهرية عن الواقع أن حجية الفتوى الثانية و إن كانت حادثة إلا أن مدلولها غير مختص بعصر دون عصر و بها يستكشف عدم كون الفتوى السابقة مطابقة للواقع من الابتداء.

(۲) لعدم حجية الفتوى مع العدول عنها و عدم إحراز كونها مطابقة للواقع و حيث لا فتوى للمجتهد المقلد بالفعل فيجب على مقلديه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر جامع لشرائط الحجية حتى يقطع بفراغ ذمته عما اشتغلت به من الاحكام المتنجزة عليه بالعلم الإجمالى.

(۳) و قد مرّ تفصيل الكلام فى التخيير بين المجتهدين المتساويين فى المسألة الثالثة عشرة و لا نعيد.

(۴) قد اتضح مما ذكرناه فى المسألة الثالثة عشرة من أن المكلف مخير بين المجتهدين المتساويين عند عدم العلم بالمخالفة بينهما جواز التبعيض فى المسائل فان للمقلد أن يقلد أحدهما فى مسألة، و يقلد الآخر فى مسألة أخرى لعدم العلم بالمخالفة بينهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۶

....

فى الفتوى، بل يجوز له التبعيض فى الرجوع بالإضافة إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه بأن يقلد أحدهما فى الاكتفاء بالمرة الواحدة فى غسل الثياب و يقلد الآخر فى جواز المسح منكوسا- مثلا- أو يقلد أحدهما فى عدم وجوب السورة و يقلد الآخر فى الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة و هكذا.

و ذلك لأن فتوى كلا المجتهدين حجة معتبرة و له ان يستند فى اعماله إلى أيهما شاءه هذا إذ اخصصنا جواز التخيير بين المجتهدين المتساويين بما إذا لم يعلم المخالفة بينهما فى الفتوى كما مرّ.

و أمّا لو عممنا القول بالتخيير إلى صورة العلم بالمخالفة بينهما فالمقلد و إن جاز أن يبعض فى التقليد و يقلد أحدهما فى عمل أو باب و يقلد الآخر فى باب أو عمل آخرين كما لو رجع فى عباداته إلى مجتهد و فى معاملاته إلى مجتهد آخر.

إلا أنه لا يتمكن من التبعيض فى التقليد بالإضافة إلى مركب واحد بان يقلد فى بعض اجزائه أو شرائطه من أحدهما و يقلد فى بعضها الآخر من المجتهد الآخر كما لو قلد أحدهما فى عدم وجوب السورة فى الصلاة فلم يأت بها فى صلاته و رجع إلى أحدهما الآخر فى الاكتفاء بالتسبيحات الأربعة مرة واحدة مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى.

و الوجه فى ذلك: أن صحة كل جزء من الاجزاء الارتباطية مقيدة بما إذ أتى بالجزء الآخر صحيحا فمع بطلان جزء من الاجزاء الارتباطية تبطل الاجزاء بأسرها. و إن شئت قلت إن صحة الاجزاء الارتباطية ارتباطية فإذا اتى بالصلاة فاقدة للسورة مع الاكتفاء بالمرة الواحدة فى التسبيحات الأربع و احتمل بعد ذلك بطلان ما اتى به لعلمه بأنه خالف أحد المجتهدين فى عدم إتيانه بالسورة كما خالف أحدهما الآخر فى اكتفائه بالمرة الواحدة فى التسبيحات الأربع فلا محالة يشك فى صحة صلاته و فسادها فلا مناص من أن يحرز صحتها و يستند فى عدم إعادتها إلى الحجة المعتبرة، لان مقتضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۷

و إذا كان أحدهما أرجح من الآخر فى العدالة أو الورع (۱) أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

(مسألة ۳۴) إذا قلد من يقول بحرمة العدول حتى إلى الأعلم ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم، و إن قال الأول بعدم جوازه (۲).

قاعدة الاشتغال لزوم الإعادة و بقاء ذمته مشتغلة بالمأمور به.

و لا مجتهد يفتى بصحتها لبطلانها عند كليهما و ان كانا مختلفين فى مستند الحكم بالبطلان لاستناده عند أحدهما إلى ترك السورة متعمدا. و يراه الآخر مستندا إلى تركه التسبيحات الأربعة ثلاثا، و مع بطلانها عند كلا المجتهدين و عدم افتائهما بصحة الصلاة لا بد للمكلف من إعادتها و هو معنى بطلانها.

(۱) مر فى المسألة الثالثة عشرة أن الأورعية و نحوهما ليست من المرجحات فى المقام.

(۲) لا أثر لفتوى المجتهد بحرمة العدول عند وجود من هو أعلم منه، و الوجه فيه: أن المقلد انما جاز له تقليد المجتهد المفتى بحرمة العدول من جهة فتوى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم إذا لم يعلم المخالفة بينهما فى الفتوى، لوضوح أنه لا معنى لجواز تقليده بفتوى نفسه لاستلزامه الدور الظاهر.

و معه لا بدّ من ملاحظة أن المقلد عالم بالمخالفة بينهما أو لا؟ فعلى تقدير علمه بالمخالفة يجب عليه العدول الى فتوى الأعلم، لعدم جواز تقليد غير الأعلم عند العلم بالمخالفة بينهما، و إذا لم يكن له علم بالمخالفة يجوز أن يبقى على تقليد المجتهد غير الأعلم كما يجوز أن يعدل إلى الأعلم فعلى كلا التقديرين لا أثر لفتوى غير الأعلم بحرمة العدول.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۸

(مسألة ۳۵) إذا قلد شخصا بتخيل أنه زيد فبان عمرا فان كانا متساويين فى الفضيلة، و لم يكن على وجه التقييد صح و الّا فمشكل (۱).

الفارق بين الداعى و التقييد

اشارة

---

(۱) فصل الماتن «قده» عند تساوى المجتهدين فى الفضيلة بين ما قلد أحدهما على وجه التقييد، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلّده زيد- مثلا- لم يكن يقلّده بوجه لأنه انما يريد أن يقلّد عمروا بخصوصه، و ما إذا قلد أحدهما على وجه الداعى، كما إذا كان بحيث لو علم أن من قلده زيد أيضا كان يقلده. بالاستشكال فى صحة التقليد فى الصورة الاولى و الحكم بصحته فى الثانية.

و يرد على ما ذكره أن التقليد من الأمور غير القابلة للتقييد و توضيحه:

أن مورد الخطاء قد يكون من الأمور المتقومة بالقصد، بحيث ينتفى بانتفائه فإنها ليست شيئا آخر وراء القصد، و يعبّر عنها بالعناوين القصدية، و هذا كما فى التأديب و الهتك و نحوهما.

و قد يكون من العناوين غير القصدية، بحيث قد يتعلق بها القصد و يصيب، و قد يتعلق بها القصد و يخطى، و هى قد تتحقق فى الأمور الاعتبارية، و قد تتحقق فى الأمور التكوينية الخارجية، و هذه أقسام ثلاثة:

«أما القسم الأول»: و هى العناوين القصدية

فلا شبهة فى أنها ليست من الموارد القابلة للتفصيل بين الداعى و التقييد بل المتعين فيها هو الحكم بالبطلان على كل حال لتقوم

العمل فيها بالقصد، و هو منتف على الفرض، سواء أتى بالعمل على وجه الداعى أو التقييد- مثلا- إذا اشتغل بالصلوات القضائية فاعتقد زوال الشمس و دخول وقت الفريضة فاتى بالصلاة قاصدا بها الأداء، ثم انكشف خلافه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۰۹

....

لعدم دخول وقتها بطلت صلاته و لا يمكن أن تقع قضاء لانه لم يقصد بها القضاء، كما لا يمكن أن تقع أداء، لأن الوقت لم يدخل على الفرض.

و لا مجال لتصحيحها بأن المكلف لما كان بصدد الإتيان بالقضاء كان بحيث لو علم بعدم دخول وقت الصلاة اتى بها قضاء فقصده الأداء من باب الداعى لا التقييد، و ان ما اتى به محكوم بالصحة فيحسب قضاء.

و مثله ما لو صلى ركعتين ناويا بهما الفرض و الوجوب لاعتقاد دخول وقت الفريضة ثم ظهر خلافه أو نوى بهما التنفل معتقدا عدم طلوع الفجر ثم ظهر طلوعه فإنهما حينئذ لا تقعان نافلة فى الصورة الاولى، و لا فريضة فى الثانية، لعدم قصدهما فلا بد من الحكم ببطلانهما.

كما أنه لو أنشأ الهبة لم يقع به البيع تعلق القصد به فان عناوين المعاملات من العناوين القصدية و انما يقع به الهبة لو كان قصدها لتمامية شرائطها، و المتحصل أن فى العناوين القصدية انما يقع ما قصد منها من الأمور فيما إذا كان واجدا لشرائطه، و إذا لم يكن كذلك حكم ببطلانها، و على الجملة أن العناوين القصدية لا- مجال فيها للتفصيل بين ان يكون قصد العنوان من باب الداعى و التقييد، بل هى أظهر موارد ما يقال: ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع.

«أما القسم الثانى»: و هى الأمور غير القصدية المتحققة فى الأمور الاعتبارية

اشارة

كالمعاملات فهو على أقسام ثلاثة، و ذلك لان التخلف و الخطاء قد يقعان فيما هو خارج عن المعاملة و الالتزام، كما لو اشترى مالا بقصد الربح فيه، أو ينزل عنده ضيف و هكذا، و الخطاء و التخلف غير موجبين للبطلان فى هذا القسم بالاتفاق، و يعبر عنه بتخلف الداعى فى كلماتهم و هو أيضا ليس بمورد للتفصيل بين الداعى و التقييد.

و قد يقع التخلف فى متعلق الالتزام المعاملى، و المتعلق قد يكون أمرا كليا، و قد يكون شخصيا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۰

....

أما الصورة الأولى: كما لو اشترى دورة كتاب كالتهذيب على انه طبعة النجف- مثلا- و دفعه إليه عند تسليمه من غير تلك الطبعة فلا كلام فى انه من التخلف فى مقام الأداء و لا يستتبع ذلك بطلان المعاملة و لا الخيار للمشترى و إنما له أن يطالب البائع بما تعلقت به المعاملة، لأن ما دفعه اليه غير ما اشتراه منه المشترى.

و الاشتراط فى هذه الصورة من باب التقييد دائما، و لا يعقل أن يكون من باب الداعى بوجه، لأنه يوجب التقييد فى متعلق الالتزام و يحصصه بحصة خاصة غير منطبقة على الحصة الفاقدة لها، إلا أن تخلفه غير موجب للبطلان و لا الخيار.

نعم للمشترى مطالبة البائع بالمبيع، كما أن له ان يرضى بالتبديل و هو أمر آخر وراء المعاملة.

أما الصورة الثانية: كما إذا اشترى كتابا معينا فى الخارج على انه طبعة كذا و انكشف انه ليس من تلك الطبعة، فالاشتراط فيها يستحيل

أن یکون من بـاب التقییـد ابـدا، و ذلک لان متعلق المعاملـهٔ جزئی خارجی لا إطلاق له، و لا معنی للتقییـد فیما هو مقیـد فی نفسه، إذ التقیید إنما یتصور فیما کان موسعا فی نفسه و قابلا للانقسام إلی قسـمین أو أکثر و هذا غیر معقول فی الجزئی الخارجی، فإن الکتاب المعین امـا أن یکون من طبعـهٔ کـذا من الابتـداء و امـا أن لا یکون، و یسـتحیل أن یکون من تلک الطبعـهٔ تارهٔ و من طبعـهٔ غیرها تارهٔ أخری فإرجاع الاشتراط فی الجزئیات الخارجیهٔ إلی التقیید غیر معقول.

نعم یمکن أن یرجع الاـشتراط فی مثلهـا إلی أصـل الالتزام بان یقال إن أصل الالتزام المعاملی معلق علی أن یکون الکتاب المعین من طبعهٔ کذا، إلا أن إرجاعه الی ذلک یقتضی بطلان المعاملهٔ لأن التعلیق مبطل فی العقود حتی إذا کان المعلق علیه حاصلا فی الواقع.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۱۱

....

معنی الاشتراط

إذا یقع الکلام فی معنی الاشتراط فنقول: إن معناه فی الأمور الجزئیهٔ حسب ما یقتضـیه الاستقراء و الارتکاز أحد أمرین علی سبیل منع الخلو:

«أحـدهما»: تعلیق الالتزام بالمعاملـهٔ، و عـدم الرجوع فیها علی تحقق الشـرط فی الخارج، و هـذا کما فی اشتراط کون الفرس من جیاد الخیل أو الکتاب المعین من طبعـهٔ کـذا، و غیر ذلک من الأوصاف و القیود الخارجهٔ عن الاختیار، فان معنی اشتراطها حسب ما یفهمه العرف بارتکازهم أن التزامی بالبیع معلق علی کون الفرس کـذا أو الکتاب من طبعـهٔ کـذا فعنـد التخلف یثبت للمشـروط له الخیار فی الالتزام بالمعاملهٔ و فسخها.

«ثانیهمـا»: تعلیق أصـل الاـلتزام المعـاملی علی التزام الطرف الآـخر بتحقق الشـرط فی الخارج- لا علی وجوده خارجا- و هـذا کما فی الموارد التی لاـ یجری فیهـا الخیـار، کمـا إذا اشترطت الزوجـهٔ علی زوجهـا أن یکون اختیـار المسـکن بیـدها فـان النکاح لا یجری فیه الخیار، فمعنی الاشتراط فیه أن التزام الزوجهٔ بالنکاح و الزوجیهٔ معلق علی التزام الزوج بان یکون اختیار المسکن بیدها، فالزوج بقوله: قبلت یبرز أمرین أحـدهما التزامه بأصل الزواج، و ثانیهما التزامه بالعمل فی الخارج، و لیست نتیجته الخیار عند تخلف الزوج عما التزم به فی المعاملـهٔ، فإن النکاح کما مرّ مما لا یجری فیه جعل الخیار عنـد العقلاء و لا فی الشـریعهٔ المقدسـهٔ، بل و لا فی الأدیان السابقـهٔ، فالاشتراط فی مثله لیس بمعنی التعلیق فی الالتزام بالمعاملهٔ، و إنما هو من التعلیق فی أصل الالتزام المعاملی.

و مثـل هـذا التعلیق غیر مضـر بصـحهٔ العقـد، لاـنه تعلیق علی التزام الطرف الآـخر- لاـ علی وجود الشـرط فی الخارج- نظیر التعلیق فی الإیجاب، لأنه من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۱۲

....

التعلیق علی قبول المشتری للالتزام المعاملی.

و هـذا بخلاـف الصورهٔ المتقدمـهٔ، لأـن کون الفرس أو الکتـاب من جیاد الخیل أو من طبعـهٔ النجف أمر خارج عن الاختیار و لا معنی للالتزام بما هو غیر مقدور الملتزم، فما قدمناه لا یأتی إلا فیما هو داخل تحت الاختیار.

و هذان قسمان و لا یخلو أمر الاشتراط من أحدهما.

نعم الأمران قـد یجتمعان فی بعض الموارد، کما فی اشتراط الأمر الاختیاری للمشـروط علیه فی العقود الجاری فیها جعل الخیار کالبیع

و الإجارة، نظير بيع الدار على أن يخيط المشترى ثوب البائع، و ذلك لانه من تعليق أصل البيع على التزام المشترى بالخياطة و تحققها فى الخارج، و نتيجته وجوب الخياطة على المشترى بعد المعاملة، و ثبوت الخيار للبائع على تقدير التخلف و عدم تحقق الخياطة خارجا.

و قد ظهر مما سردناه فى معنى الاشتراط أن ما ذكره بعضهم من أن الاشتراط بمعنى الالتزام فى الالتزام مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لان الالتزام المستقل الذى ليس له أىّ ارتباط بالمعاملة لا معنى لأن يكون شرطا لها أبدا حسب ما عرفته من الارتكاز و الاستقراء، فان الشرط يعتبر أن يكون مرتبطا بالالتزام المعاملى، و الربط إنما هو بأحد الأمرين المتقدمين، و لا ثالث لهما كما مر، هذا كله فى الأمور الاعتبارية غير القصدية.

أما القسم الثالث: و هى الأمور غير القصدية المتحققة فى الأمور الخارجية

كشرب المائع على أنه ماء، أو ضرب أحد على أنه كافر و هكذا فقد ظهر الحال فيه مما بيناه فى القسم المتقدم.

و حاصله: أن الأمور الخارجية أيضا ليست موردا للتقييد، فان الموجود الشخصى و الأمر الخارجى لا إطلاق له ليكون قابلا لتقييده، و الشرب و الضرب الخارجيان لا يعقل أن يقعا على أزيد من شىء واحد إما الماء و إما المائع الآخر،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۳

....

أو الكافر أو غير الكافر، فلا معنى فى مثله للداعى و التقييد بان يقال: ان شرب المائع إن كان على نحو التقييد بأن كان بحيث لو علم أنه غير الماء لم يشربه، أو لو علم أن المضروب غير كافر لم يضربه، فلم يصدر منه شرب، و لا ضرب، و ذلك لان الشرب و الضرب قد وقعا فى الخارج على الفرض، فالترديد بين الداعى و التقييد غير جار فى الأمور الخارجية أبدا.

نعم اعتقاد أن المائع ماء أو أن المضروب كافر من الدواعى الباعثة إلى الفعل إذا فالمقام من قبيل تخلف الداعى و الخطاء فى مبادى الإرادة فحسب. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

التقليد و الاقتداء ليسا من العناوين القصدية، و لا أنهما من الأمور الاعتبارية و انما هما من الأمور الخارجية، لوضوح أن الاقتداء بمعنى تبعية شخص لآخر، و التقليد هو العمل استنادا إلى فتوى الغير فإذا اقتدى إماما فى صلاته، أو قلد مجتهدا فى أعماله لم يجر فيهما الترديد بين الداعى و التقييد، لأنهما أمران خارجيان لا إطلاق لهما ليقيد أو لا يقيد، فان العمل عن استناد الى فتوى الغير، و كذلك الاقتداء إما أن يكونا مضافين إلى زيد، و اما أن يضافا الى عمرو، و لا يعقل أن يكون العمل الخارجى تقليدا من شخصين أو اقتداء لامامين، و معه لا يصح أن يقال إن تقليده أو اقتدائه لو كان على وجه التقييد اى بحيث لو علم أن المجتهد أو المقتدى ليس بعمرو لم يقلده أو لم يأتم به لم يصدر منه تقليد و لا اقتداء، و ذلك لضرورة أنهما متحققان فى الخارج سواء أ كان على وجه التقييد أم على وجه الداعى.

نعم اعتقاد أنه زيد من الدواعى الباعثة إلى تقليده أو الاقتداء به فهو من باب تخلف الداعى و الخطاء فى مقدمات الإرادة و ليس من التقييد بوجه، و هو نظير ما لو توضأ بالماء معتقدا أنه حلو ثم انكشف أنه مرّ فهل يسوغ أن يقال إن وضوئه فى المثال لو كان على وجه التقييد- اى بحيث لو علم أنه مرّ لم يتوضأ- لم يصدر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۴

(مسألة ۳۶) فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور: «الأول»: أن يسمع منه شفاها (۱).

منه الوضوء؟! فإنه لو علم بالحال و إن كان لم يتوضأ، إلا أنه قد توضأ على الفرض و لو لجهله بالحال، إذا التفصيل فى المقام بين ما إذا كان التقليد على وجه التقييد، و ما إذا كان على وجه الداعى كما صنعه الماتن مما لا محصل له.

بل الصحيح فى أمثال المقام و الاقتداء أن يفصل على وجه آخر و هو أن يقال:

إن من قلّده أو ائتم به باعتقاد انه زيد- مثلا- إما أن يكون ممن يجوز تقليده و الاقتداء به لمكان علمه و عدالته من غير أن يعلم بالمخالفة بينه و بين زيد فى الفتوى- و هو اعلم منه- و لو إجمالا. و إمّا أن لا يكون كذلك لفسقه أو لعدم عدالته أو للعلم بينهما بالمخالفة.

فعلى الأوّل يصح تقليده و اقتدائه لقابلية من ائتم به أو قلّده للإمامة و التقليد و على الثانى يحكم ببطلانهما، لعدم أهلية من قلده أو ائتم به لهما، و معه يندرج المقام فى كبرى المسألة الآتية أعنى ما لو قلد من ليس له أهلية الفتوى و يأتى فيه ما سنذكره فى تلك المسألة إن شاء اللّه.

نعم إذا لم تكن فى صلاة المأموم زيادة ركنية و لم تكن صلاته فاقدة الا لمثل القراءة و نحوها كانت صلاته محكومة بالصحة لحديث لاـ تعاد فما ذكرناه من التفصيل يختص بما إذا اشتملت صلاته على زيادة ركنية و نحوها مما تبطل به الصلاة كما إذا شك بين الواحدة و الثنتين و رجع فيه الى الامام فإنه يندرج فى محل الكلام و يأتى فيه التفصيل المتقدم فلاحظ.

طرق تعلم الفتوى

(۱) لا شبهة فى حجية إخبار المجتهد عما أدى اليه فكره و تعلق به رأيه، لأنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۵

«الثانى»: أن يخبر بها عدلان (۱).

«الثالث»: إخبار عدل واحد بل يكفى إخبار شخص موثق (۲)

مقتضى قوله عز من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱» لدلالته على حجية الإنذار من المنذرين المتفقهين، و ليس الإنذار إلاـ الاخبار عن حرمة شىء أو وجوبه حسب ما أدّى اليه رأى المنذر، و قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «۲» حيث دل على حجيته جوابهم- على تقدير تمامية الاستدلال به.

و كذا يدلّ عليه الاخبار الواردة فى موارد خاصة تقدمت فى أوائل الكتاب المشتملة على الإرجاع إلى آحاد الروات لاقتضائها حجية الأجوبة الصادرة منهم لا محالة.

و كذلك تقتضيه السيرة العقلائية الجارية على حجية اخبار أهل الخبرة عن رأيهم و نظرهم من غير أن يطالبوا بالدليل على تطابق أخبارهم لأنظارهم، لوضوح أن الطبيب- مثلا- لا يسأل عن الدليل على أن ما أخبر به هو المطابق لتشخيصه، إذا اخبار المجتهد عن آرائه و فتاواه مما تطابقت على حجيته السيرة و الآيات و الروايات.

(۱) لما قدمناه فى محله من حجية اخبار البينة إلا فى موارد قام فيها الدليل على عدم اعتبارها، كما فى الشهادة بالزنا و غيره من الموارد المعتبرة فيها شهادة الزائد عن البينة المصطلح عليها.

(۲) على ما بيّناه فى محله من أن الخبر الواحد، كما أنه حجة معتبرة فى الأحكام كذلك معتبر فى الموضوعات الخارجية، بل لا ينبغى التأمل فى حجية اخبار الثقة فى محل الكلام، و ان لم نقل باعتباره فى الموضوعات الخارجية، و ذلك

---

(۱) التوبة: ۹: ۱۲۲.

(۲) النحل: ۱۶: ۴۳ و الأنبياء: ۲۱: ۷.

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۶

يوجب قوله الاطمئنان (۱) و إن لم يكن عادلا.

«الرابع»: الوجدان فی رسالته (۲) و لا بد أن تكون مأمونهٔ من الغلط.

(مسألهٔ ۳۷) إذا قلد من ليس له أهليهٔ الفتوى، ثم التفت وجب عليه العدول (۳) و حال الأعمال السابقهٔ حال عمل الجاهل غير

لأن الاخبار عن الفتوى اخبار عما هو من شئون الأحكام الشرعيهٔ، لأنه فی الحقيقهٔ اخبار عن قول الامام مع الواسطهٔ، و لا فرق فی حجيهٔ نقل الثقهٔ و اخباره بين أن يتضمن نقل قول المعصوم- ع- ابتداء و بين ان يتضمن نقل الفتوى التی هی الاخبار عن قوله- ع- لان ما دل على حجيهٔ اخبار الثقهٔ عن الامام- ع- غير قاصر الشمول للاخبار عنهم مع الواسطهٔ.

(۱) لا يعتبر فی حجيهٔ اخبار الثقهٔ أن تفيد الاطمئنان الشخصی بوجه على ما بيّناه فی محله. اللّهم إلا ان يكون القيد تفسيرا للموثق و يراد به الاطمئنان النوعی فلاحظ.

(۲) أما إذا كانت الرسالهٔ بخطه، أو جمعها غيره و هو أمضاها و لاحظها فللأدلهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ على حجيهٔ اخبار المجتهد عما أدى إليه فكره، لانه لا فرق فی اخباره عما تعلق به رأيه بين التلفظ و الكتابهٔ.

و أمّا إذا لم تكن بخطه، كما إذا كتبها غيره، لأنه أمر قد يتفق فيجمع الثقهٔ فتاوى المجتهد و يدونها فی موضع، فلأجل أنها من أخبار الثقهٔ الذی قدمنا حجيته.

(۳) لبطلان تقليده، سواء استند فيه إلى معذر شرعی أم لم يستند.

و دعوى: أن المورد على التقدير الأوّل من كبرى مسألهٔ أجزاء الأحكام الظاهريهٔ إذا انكشفت عدم مطابقتها للواقع.

مندفعهٔ: بما قدمناه فی الكلام على تلك المسألهٔ من عدم كون الحكم الظاهری

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۱۷

المقلد (۱) و كذا إذا قلد غير الأعلم وجب على الأحوط (۲) العدول إلى الأعلم، و إذا قلد الأعلم ثم صار بعد ذلك غيره اعلم وجب العدول الى الثانی على الأحوط.

مجزئا عن الواقع، إذا لا أثر يترتب على تقليده السابق فی كلتا الصورتين، و إن كان تقليده فی الصورهٔ الأولى محكوما بالصحهٔ ظاهرا. و لعل تعبير الماتن بالعدول أيضا ناظر إلى ذلك. نعم التقليد فی الصورهٔ الثانيهٔ باطل واقعا و ظاهرا فهو من التقليد الابتدائی دون العدول، و كذلك الحال فی الفرعين المذكورين بعد ذلك فلاحظ.

(۱) كما مرّ فی المسألهٔ السادسهٔ عشرهٔ و الخامسهٔ و العشرين، و يوافيك تفصيله فی المسألهٔ الأربعين ان شاء اللّه.

(۲) بل على الأظهر كما قدمناه فی التكلم على وجوب تقليد الأعلم عند العلم بالمخالفهٔ فی الفتوى بينه و بين غير الأعلم، فتقليده من غير الأعلم محكوم بالبطلان، و رجوعه إلى الأعلم تقليد ابتدائی- حقيقهٔ- لا أنه عدول.

نعم إذا لم يعلم باعلميهٔ الأعلم أو بالمعارضهٔ فی الفتوى بينه و بين غير الأعلم كان تقليده من غيره محكوما بالصحهٔ ظاهرا، و لكنه يجب عليه العدول إلى الأعلم عند العلم بالأمرين المتقدمين هذا.

ثم إن وجوب تقليد الأعلم و إن كان عند الماتن من باب الاحتياط لعدم جزمه بالوجوب فی التكلم على تلك المسألهٔ إلا أنه انما يتم فی تقليد الأعلم ابتداء، و أما العدول إلى الأعلم فلا يمكن الحكم فيه بالوجوب من باب الاحتياط، لانه مخالف للاحتياط لمكان القول بحرمهٔ العدول حتى إلى الأعلم، فمقتضى الاحتياط هو الأخذ بأحوط القولين فی المسألهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۱۸

(مسألهٔ ۳۸) إن کـان الأـعلم منحصـرا فی شخصـین، و لم یمکن التعیین فإن أمکن الاحتیاط بین القولین فهو الأحوط، و إلا کان مخیرا بینهما (۱).

---

(۱) ذکرنـا فی ذیـل التکلـم علی مسألـهٔ وجـوب تقلیـد الأـعلم، و فی المسألـهٔ الإحـدی و العشـرین أن الأـعلم إذا لم یشـخص من بین شخصـین أو أشـخاص متعـددین فان تمکن المکلف من الاحتیاط وجب لتنجز الأحکام الواقعیهٔ بالعلم الإجمالی بوجود احکام إلزامیهٔ فی الشـریعهٔ المقدسـهٔ و لاـ طریق الی امتثالهـا غیر العمـل بفتوی الأـعلم و هو مردّد بین شخصـین أو أشـخاص، و حیث أنه متمکن من الاحتیاط فلا بدّ أن یحتاط تحصیلا للعلم بالموافقهٔ و دفعا للضرر المحتمل بمعنی العقاب لاستقلال العقل بوجوبه، علی ما هو الحال فی جمیع موارد العلم الإجمالی.

و لا أثر- فی هذه الصورهٔ- للظن بالأعلمیهٔ فی أحدهما أو أحدهم لأنه من موارد العلم الإجمالی و اشتباه الحجهٔ باللاحجهٔ و لیس الظن مرجحـا فی أطراف العلم الإجمـالی بـوجه و انمـا وظیفـهٔ المکلف أن یحتـاط حتی یقطع بخروجه عن عهـدهٔ مـا علم به من التکـالیف الإلزامیـهٔ، و أمّا إذا لم یتمکن من الاحتیاط، لأن أحدهما افتی بوجوب شـیء و الآخر بحرمته، أو افتی أحدهما بوجوب القصـر و الآخر بوجوب التمام، و لم یسع الوقت للجمع بینهما فلا مناص من التخییر حینئـذ للعلم بوجوب تقلیـد الأعلم و هو مردد بین المجتهـدین من غیر ترجیح لأحدهما علی الآخر.

و أما إذا کان هناک مرجح لأحدهما للظن باعلمیته دون الآخر فالمتعین فی حقه الأخذ بفتوی من یظن أعلمیته.

و لا یقاس هذه الصورهٔ بالصورهٔ المتقدمهٔ أعنی صورهٔ التمکن من الاحتیاط لأنها من موارد العلم الإجمالی و لا اثر للظن فیها کما مر و هذا بخلاف هذه الصورهٔ،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۱۹

(مسألهٔ ۳۹) إذا شک فی موت المجتهـد، أو فی تبـدل رأیه، أو عروض ما یوجب عـدم جواز تقلیـده، یجوز له البقاء (۱) إلی أن یتبین الحال (۲).

(مسألهٔ ۴۰) إذا علم أنه کان فی عباداته بلا تقلیـد مـدهٔ من الزمان و لم یعلم مقـداره (۳) فـان علم بکیفیتها و موافقتها للواقع، أو لفتوی المجتهد الذی یکون مکلفا بالرجوع إلیه فهو.

لأـن المکلف لاـ یتمکن فیهـا من الاحتیـاط فلاـ یمکن أن یؤمر به، و انمـا یجب علیه العمـل بإحـداهما، بمعنی أن وظیفته هو الامتثـال الاحتمـالی وقتئـذ فـإذا ظـن باعلمیـهٔ أحـدهما دار امره بیـن الامتثـال الظنی و الاحتمـالی و لاـ شـبهٔ فی أن الامتثـال الظنی مقـدم علی الاحتمالی.

و بهـذا ظهر أن مـا افـاده المـاتن من التخییر عنـد عـدم التمکن من الاحتیاط إنما یتم إذا لم یظن اعلمیـهٔ أحـدهما، و أمّا معه فلا مجال للتخییر بل المتعین هو الأخذ بفتوی من یظن أعلمیته.

(۱) للاستصحاب.

(۲) و لا یجب علیه التبین لعدم وجوب الفحص فی الشبهات الموضوعیهٔ.

العلم بإتیان العبادات من غیر تقلید و الشک فی مقدارها

اشارهٔ

(۳) أو اتى باعماله عن التقليد غير الصحيح و جرى عليه برهة من الزمان فهل تجب إعادة أعماله السابقة أولا؟ للمسألة صور:

«الاولى»: ما إذا انكشفت مخالفة ما اتى به للواقع.

«الثانية»: ما إذا انكشفت مطابقة ما اتى به للواقع.

«الثالثة»: ما لو لم ينكشف له الخلاف و لا الوفاق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۰

....

(أما الصورة الأولى):

فحاصل الكلام فيها أن المدار فى الحكم بصحة العمل و فساده انما هو مطابقته للواقع و مخالفته له، و الطريق الى استكشاف ذلك انما هو فتوى المجتهد الذى يجب عليه تقليده عند الالتفات دون المجتهد الذى كان يجب تقليده فى زمان العمل لسقوط فتاواه عن الحجية بالموت أو بغيره من الأسباب، فمع مطابقة عمله لما افتى به المجتهد الفعلى عند الالتفات يحكم بصحته، كما إنه يحكم ببطلانه إذا خالفه و هذا لعلّه مما لا كلام فيه.

و إنما الكلام فى أن الإعادة هل يختص وجوبها بما إذا كان عمل المكلف فاقدا للأركان فحسب، و لا تجب إذا كان فاقدا لغيرها من الأمور المعتبرة فى المأمور به، كما كان هذا هو الحال فيما إذا اتى باعماله عن التقليد الصحيح ثم انكشفت مخالفته للواقع كما فى موارد العدول و تبدل الرأى، أو أن الاعمال السابقة تجب إعادتها مطلقا سواء استند قصورها إلى فقدها لأركانها أو إلى فقدها لغيرها من الأمور المعتبرة فى المأمور به؟

لا شبهة فى أن عمل العامى فى محل الكلام إذا كان مخالفا للواقع لفقده شيئا من الأركان المقومة للمأمور به ليس له أن يجتزئ به فى مقام الامتثال لانه محكوم بالفساد و البطلان و تجب عليه إعادته أو قضائه، لأنه لم يأت بما هو الواجب فى حقه و إن كان عمله مطابقا لفتوى المجتهد الذى كان يجب تقليده فى زمان العمل، لما أشرنا إليه من أن المدار فى استكشاف مطابقة العمل أو مخالفته للواقع مطابقة العمل المأتى به لفتوى المجتهد الذى يجب أن يقلّده بالفعل، لسقوط فتوى المجتهد السابق عن الحجية على الفرض.

فإذا أفتى بأن الواجب- على من أحدث بالأكبر و تيمم لعدم تمكنه من الاغتسال، ثم أحدث بالأصغر- هو الوضوء دون التيمم و المفروض أن المكلف تيمم لصلاته كشف ذلك عن أن عمله كان مخالفا للواقع لفقده الطهور الذى هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۱

....

ركن الصلاة فوجوب الإعادة أو القضاء فى هذه الصورة مما لا ينبغى التوقف فيه، حتى على القول بعدم وجوب الإعادة فى موارد تبدل الاجتهاد و العدول لما ادّعى من الإجماع و السيرة فيهما على عدم وجوبهما.

و ذلك لأنا لو سلمناهما و التزمنا فى تلك الموارد بالاجزاء فهو أمر قلنا به على خلاف القاعدة، لأنها يقتضى وجوب الإعادة و عدم الاجتزاء بما اتى به، و معه لا بد من الاقتصار فيهما على موردهما، و هو ما لو صدر العمل عن الاستناد الى فتوى من يعتبر قوله فى حقه، أو على الأقل صدر عن العلم بفتواه بأن كانت وصلت الحجة إليه. و أمّا من لم يستند فى عمله إلى حجة شرعية و لا أن فتوى المجتهد السائغ تقليده وصلت بيده فلا تشمله السيرة و لا الإجماع بوجه.

و أمّا إذا كان عمل العامى مخالفا للواقع لفقده شيئا من الاجزاء و الشرائط غير الركنيين، كما إذا اتى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة، أو

صلى من دون سورة و قد افتى المجتهد الفعلى بوجوب التسبيحات ثلاث مرات أو بوجوب السورة فى الصلاة فالصحيح عدم وجوب الإعادة و القضاء إذا لم يكن ملتفتا حال عمله و مترددا فى صحته حين اشتغاله به، و ذلك لحديث لا تعاد، لانه يشمل الناسى و الجاهل القاصر و المقصر كليهما.

و الذى يمكن أن يكون مانعا عن شموله للجاهل المقصر أمران قد قدمنا الكلام فيهما عند التكلم على الاجزاء «۱» و المسألة السادسة عشرة إلا أن الإعادة لما لم تكن خالية عن الفائدة تكلمنا عليهما أيضا فى المقام، و الأمران:

«أحدهما»: الإجماع المدعى على أن الجاهل المقصر كالعامد. نظرا إلى أن ذلك غير مختص بالعقاب و كون الحكم متنجزا فى حق المقصر و عدم معذرية جهله بل يعمّه و البطلان كليهما و مقتضاه الحكم ببطلان عمل الجاهل المقصر كالمتعمد كما

---

(۱) فى ص ۴۳.

....

يحكم باستحقاقه العقاب و يشهد لذلك أن الجاهل المقصر لو لم يكن كالمتعمد لم تكن حاجة إلى استثنائه فى الموضعين، و هما ما لو أجهر فى موضع الإخفات، أو أخفت فى موضع الجهر. و ما لو أتم فى موضع القصر. حيث حكموا بصحة عمله فى الموضعين مدعيا الإجماع على صحته.

و ذلك لانه لو كان عمله محكوما بالصحة فى نفسه لم تكن حاجة الى التشبث بالإجماع على صحته فى الموردين.

و يمكن المناقشة فى هذا الوجه بان القدر المتيقن من الإجماع المدعى أن الجاهل المقصر كالمتعمد من حيث استحقاقه العقاب و هو أمر موافق للقاعدة، نلتزم به و إن لم يكن هناك إجماع بوجه، و ذلك لاستقلال العقل به فان الحكم قد تنجز عليه بالعلم الإجمالى على الفرض، فإذا لم يخرج عن عهدته استحق العقاب على مخالفته.

و أمّا الإجماع على بطلان عمله و أنه كالمتعمد فى مخالفة الواقع فلم يثبت بوجه فإن الإجماع المدعى ليس بإجماع تعبدى ليتمسک بإطلاق معقده، و انما يستند إلى حكم العقل أو ما يستفاد من الأدلة الشرعية من أن الجاهل المقصر يعاقب بمخالفته للواقع و هما انما يقتضيان كونه كالمتعمد من حيث العقاب لا البطلان، فان المدار فى الصحة و الفساد كما تقدم موافقة العمل أو مخالفته للواقع. فإذا فرضنا أن عمله مطابق للواقع إلا- من ناحية بعض الاجزاء و الشرائط غير الركنيتين، و الإخلال به لم يكن موجبا للإعادة و البطلان لم يكن وجه لوجوب الإعادة أو القضاء عليه.

على أن فقهائنا «قدهم» لم يلتزموا بذلک و لم يجروا احكام المتعمد على الجاهل المقصر فى جملة من الموارد:

«منها»: ما لو اعتقد زوجية امرأة فوطئها، فإن المتولد من ذلک الوطء يلحق بأبيه، مع أنه- على ذلک- زنا فى الواقع و المتولد منه ولد زنا. إلا أنهم لا يلتزمون بإجراء أحكام الزنا عليه، و لا يرتبون على الولد أحكام المتولد من الزنا.

....

و «منها»: ما لو عقد على امرأة ذات بعل أو معتدة معتقدا عدم كونها كذلک فإنهم لم يحكموا بحرمتها عليه، مع انه على ذلک من العقد على المعتدة أو ذات بعل متعمدا.

و «منها»: ما لو أفطر فى نهار شهر رمضان عن جهل تقصيرى، فانا لا نلتزم فيه بالكفارة، مع أن الجاهل المقصر لو كان كالمتعمد وجبت

عليه الكفارة لا محالة.

فمن هذا يستكشف عدم تحقق الإجماع على بطلان عمل الجاهل المقصر بوجه.

و «ثانيهما»: أن الظاهر المستفاد من قوله- ع- لا تعاد الصلاة ..

أن المكلف الذى تترقب منه الإعادة و هو قابل فى نفسه و مورد لإيجابها لا تجب عليه الإعادة تفضلا- من الشارع- فيما إذا كان عمله فاقدا لغير الخمسة المذكورة فى الحديث فان المكلف الذى تترقب منه الإعادة بمعنى أن من شأنه أن تجب فى حقه هو الذى ينفى عنه وجوبها و لا- يكلف بالإتيان بنفس المأمور به، و أما من لا تترقب منه الإعادة و لا أن من شأنه أن يكلف بها، لانه مكلف بإتيان الواقع نفسه فلا معنى للأمر عليه بالإعادة أو ينفى عنه وجوبها بالحديث. لأنه مأمور بالإتيان بنفس الواجب الواقعى و هذا بخلاف ما لو لم يكن مكلفا بالواقع و الإتيان بنفس المأمور به.

و لا يتحقق هذا فى غير الناسى بوجه، لانه لنسيانه و عدم قدرته على الإتيان بالواجب نفسه قابل للأمر بالإعادة و معه يصح أن ينفى عنه وجوبها عند التفاته إلى عمله فيصح أن يقال أيها الناسي للسورة فى صلاتك أعدها أو لا تعدها تفضلا.

و أمّا الجاهل فهو مكلف بالواجب نفسه فإن الأحكام الواقعية غير مختصة بالعالمين بها، و غاية الأمر أن الجهل معذّر من حيث العقاب إذا كان مستندا إلى القصور، و مع أنه مكلف بالواقع و هو أيضا متمكن من الإتيان به لا معنى للأمر بإعادته و مع عدم قابلية المورد للأمر بالإعادة لا يمكن أن ينفى عنه وجوبها بالحديث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۴

....

فإنه حينئذ من توضيح الواضح لانه غير مكلف بالإعادة فى نفسه فما معنى نفى وجوبها عنه بالحديث. إذا الحديث غير شامل للجاهل بأقسامه. و هذا الوجه هو الذى ذكره شيخنا الأستاذ «قده» و أصرّ عليه.

إلا أنه كالوجه السابق مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك:

إمّا «أولا»: فلأنه لو تم فإنما يختص بالجاهل الملتفت الذى يتردد فى صحة عمله و بطلانه، لانه متمكن من الإتيان بالواجب الواقعى و لو بالاحتياط. و أمّا الجاهل المعتقد صحة عمله من جهة التقليد أو غيره فهو و الناسى سواء لعدم قابليته للتكليف بالواجب نفسه لعدم قدرته على الإتيان به و لو بالاحتياط، فإنه يعتقد صحته، و من الظاهر أن التمكن من الامتثال شرط لازم لكل تكليف و خطاب، فإذا لم يكن المكلف مأمورا بالواقع فلا مانع من الأمر بالإعادة فى حقه كما مرّ فإذا صح تكليفه بالإعادة صح أن ينفى عنه وجوبها بالحديث.

و «أما ثانيا»: فلان الجاهل إذا صلى من دون سورة حتى دخل فى الركوع و احتمل أن تكون السورة واجبة فى الصلاة فهل يكلف بإتيان الواقع نفسه مع عدم إمكان تداركه لتجاوزه عن محلّه؟! لا ينبغى الشبهة فى عدم كونه مكلفا بنفس المأمور به لعدم إمكان تداركه و معه يدور الأمر بين الحكم بوجوب المضى فى صلاته و الحكم بوجوب الإعادة عليه، إذا وجوب الإعادة لا ينحصر بالناسى و الجاهل المعتقد صحة عمله بل يجرى فى حق الجاهل الملتفت أيضا إذا تجاوز عن محل الواجب المقرر له و لم يتمكن من تداركه، و مع إمكان إيجاب الإعادة فى حقه لا مانع من أن تنفى عنه وجوب الإعادة بالحديث.

نعم الجاهل الملتفت الذى يشك فى صحة عمله حال اشتغاله به من دون أن يتجاوز عن محله يكلف بالإتيان بنفس الواجب لقدرته عليه، و معه لا معنى لإيجاب الإعادة فى حقه أو ينفى عنه وجوبها بالحديث. و هذا هو معنى قولنا فيما تقدم من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۵

....

أن الحديث انما يشمل الموارد التى لو لا فيها انكشاف الخلاف لم تجب الإعادة على المكلف، و ذلك كما فى الموارد التى اتى فيها الجاهل بالعمل معتقدا صحته، لا الموارد التى تجب فيها الإعادة و ان لم ينكشف الخلاف لاستناد وجوبها إلى أمر آخر كما فى الموارد التى اتى فيها الجاهل بالعمل مترددا فى صحته من الابتداء، فإنه حينئذ مكلف بالإتيان بالواجب على نحو يقطع بالامتثال فمع الشك فى حصوله لا بد له من الإعادة و ان لم ينكشف له الخلاف فان الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينية.

و المتحصل إلى هنا أنه لا مانع من الحكم بصحة عمل الجاهل من غير تقليد صحيح أو من غير تقليد بوجه إذا كان مخالفا للواقع من جهة غير الأركان من الأمور المعتبرة فى المأمور به لحديث لا تعاد، فإنه كما يشمل الناسى يشمل الجاهل القاصر و المقصر كليهما، اللّهم إلا أن يكون مترددا فى صحة عمله مع التمكن من التدارك.

هذا كله فيما يقتضيه الحديث فى نفسه.

و امّا بالنظر إلى القرينة الخارجية فلا مناص من أن نلتزم بعدم شمول الحديث للجاهل المقصر. بيان ذلك أن الاجزاء و الشرائط على الغالب انما يستفاد جزئيتها أو شرطيتها من الأوامر الواردة بالإعادة عند الإخلال بها، كما دل على أنه إذا تقهقه أو تكلم فى صلاته أعادها. و قد مر غير مرة أن الأمر بالإعادة فى تلك الموارد حسب المتفاهم العرفى من مثله أمر إرشادى إلى بطلان العمل لفقده جزءا أو شرطا مما اعتبر فى المأمور به، و إن شئت قلت انه أمر إرشادى إلى جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته، و ليس امرا مولويا بوجه.

فإذا كان الأمر كذلك و أخرجنا الناسى و كلا من الجاهل القاصر و المقصر عن تلك الأدلة الآمرة بالإعادة الدالة على الجزئية أو الشرطية أو المانعية لم يندرج تحتها غير العالم المتعمد فى ترك الاجزاء و الشرائط أو الإتيان بالموانع، و معنى ذلك أن لزوم الإعادة و الجزئية و الشرطية خاصان بالعالم، و العمل الفاقد لشيء مما اعتبر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۶

....

فيه من الاجزاء و الشرائط إنما يحكم بفساده فيما لو صدر من العالم المتعمد دون الناسى و الجاهل بكلا قسميه المتقدمين فان عملهم صحيح من غير حاجة الى الإعادة.

و من البين أن تخصيص أدلة الشرطية و الجزئية و المانعية أعنى ما دل على الإعادة عند الإخلال بشيء مما اعتبر فى المأمور به بالعالم المتعمد حمل للمطلق على المورد النادر، إذ الإخلال بالمأمور به على الأغلب يستند إلى الجهل القصورى أو التقصيرى أو يستند الى النسيان، و أما الإخلال متعمدا فهو أمر نادر بل لعله مما لا تحقق له فى الخارج، و ذلك فان المسلم ليس له أىّ غرض فى الإتيان بالعمل فاقدا لبعض اجزائه و شرائطه عن عمد و التفات. نعم يمكن أن يعصى و لا يأتى بواجباته أصلا و أمّا أنه يأتى بواجبه متعمدا فى إبطاله و نقصه فهو أمر لا تحقق له أو لو كان فهو من الندرة بمكان. و لا ينبغى الشك فى أن حمل المطلق على المورد النادر كذلك إلغاء له كلية، و حيث إن الحديث لا يحتمل شموله للجاهل المقصر دون الناسى و الجاهل القاصر، فلا مناص من أن يلتزم باختصاصه بالناسى و الجاهل القاصر و عدم شموله للجاهل المقصر حتى لا يلزم حمل المطلق على المورد النادر.

فبهذه القرينة لا بد من أن نلتزم فى المقام بوجوب الإعادة و القضاء، فان الكلام انما هو فى الجاهل المقصر لتركه التقليد أو تقليده على غير الموازين المقررة شرعا ثم إن بما سردناه فى المقام اتضح أن العامد أيضا غير مشمول للحديث و هذا لا لأنه لو شمل التارك عن عمد و التفات لم يكن للجزئية أو الشرطية معنى صحيح، لما فرضناه من عدم بطلان العمل بترك شيء من الأمور المعتبرة فيه مع العمد و الالتفات.

فان هذا يمكن الجواب عنه بأن المكلف لما أتى بالعمل فاقدا للجزء أو الشرط غير الركنين فقد استوفى جملة من المصلحة الداعية الى الأمر به و ان كان فاتته المصلحة الباقية فى المأمور به من دون أن يتمكن من تداركها و بهذا المقدار من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۲۷

....

المصلحهٔ یحکم بصحهٔ عمله و إن کان یستحق العقاب لتفویته الواجب المشتمل علی المصلحهٔ التامهٔ من دون أن یتمکن من تدارکها. بل لما مرّ من أن ظاهر الحدیث أن وجوب الإعادهٔ المستند الی انکشاف الخلاف هو المرتفع عن المکلفین لا وجوب الإعادهٔ المستند إلی أمر آخر، و معنی ذلک اختصاص الحدیث بما إذا کان المکلف بانیا علی صحهٔ ما اتی به و معتقدا عدم فساده فلا یشمل ما إذا کان مترددا فی صحته حین اشتغاله فضلا عما إذا کان عالما ببطلانه من الابتداء لتعمده فی ترک جزئه أو شرطه فهو حین ما یأتی بالعمل مکلف بالإتیان بنفس المأمور به لا بإعادته کما تقدم، إذا لا مجال لتوهم شمول الحدیث للإخلال العمدی بوجه هذا کله فی هذه الصورهٔ.

و (أما الصورهٔ الثانیهٔ): و هی ما إذا انکشفت مطابقهٔ عمله للواقع

لتوافق فتوی المجتهد الذی یجب ان یقلده- بالفعل- لما أتی به من دون تقلید من أحد أو عن التقلید غیر الصحیح فلا مناص من الحکم بصحته، لانه اتی بالواجب الواقعی من دون نقص و تمشی منه قصد القربهٔ علی الفرض، و قد مرّ أن العبادهٔ لا یعتبر فی صحتها سوی الإتیان بالعمل مضافا به إلی اللّه فالعمل فی هذه الصورهٔ لا تجب إعادته و لا قضائه.

و (أما الصورهٔ الثالثهٔ): و هی ما إذا لم ینکشف له الحال

و تردد فی أن أعماله هل کانت مطابقهٔ للواقع حتی لا تجب إعادتها أو کانت مخالفهٔ له حتی تجب إعادتها أو قضائها؟ فهل تجری قاعدهٔ الفراغ بالإضافهٔ إلی أعماله المتقدمهٔ لیحکم بصحتها أو لا؟ ذکرنا عند التکلم علی قاعدهٔ الفراغ أن جملهٔ من الروایات الواردهٔ فی القاعدهٔ و ان کانت مطلقهٔ کقوله- ع- فی موثقهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر- ع- کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو «۱» و قوله فیما رواه عن الصادق- ع-

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۲۸

....

کلما مضی من صلاتک و طهورک فذکرته تذکرا فامضه و لا اعادهٔ علیک فیه «۱» لعدم تقییدهما بما إذا التفت المکلف إلی الأمور المعتبرهٔ فی عمله حال الاشتغال به و إن کان یشک فی صحته بعد العمل فإنه أمر غالب الاتفاق، إذ العامل یأتی بالعمل و هو ملتفت إلی الأمور المعتبرهٔ فیه من الاجزاء و الشرائط إلا أنه إذا مضت علیه برههٔ من الزمان نسی کیفیهٔ عمله و لم یتذکر أنه کیف أتی به بل قد ینسی الإنسان فی الیوم ما أکله فی الیوم السابق علیه، مع الجزم بالتفاته إلیه حین اشتغاله بأکله.

إلا أن فی روایتین من روایاتها اعتبرت الالتفات و الا ذکریهٔ حال العمل فی جریان القاعدهٔ:

«إحداهما»: حسنهٔ بکیر بن أعین قال: قلت: له الرجل یشک بعد ما یتوضأ قال: هو حین یتوضأ أذکر منه حین یشک «۲».

و «ثانیتهما»: روایهٔ محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه- ع- انه قال: إذا شک الرجل بعد ما صلی فلم یدر أ ثلاثا صلی أم أربعا، و کان یقینه حین انصرف أنه کان قد أتم لم یعد الصلاهٔ، و کان حین انصرف أقرب الی الحق منه بعد ذلک «۳» و رواها الحلی فی آخر

السرائر عن كتاب محمد بن على ابن محبوب عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبى عمير عن محمد بن مسلم. و هاتان الروايتان تدلان على أن قاعدة الفراغ يعتبر فى جريانها الاذكرية و الالتفات إلى الأمور المعتبرة فى العمل حين الاشتغال به ليكون احتمال المطابقة للواقع على القاعدة و موافقا للطبع و العادة، فلا تجرى فى موارد احتمال الصحة من باب المصادفة الاتفاقية و ال «يا نصيب» أو «الحظ و البخت».

و على ذلك لا يمكن التمسك بالقاعدة فى المقام و ذلك لفرض غفلة المكلف

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۷ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۲۹

....

عن الأمور المعتبرة فى الواجب لانه اتى به من دون تقليد من أحد أو عن التقليد غير الصحيح، و احتمال صحة عمله انما هو من باب الصدفة و الاتفاق لا من جهة كون الصحة مطابقة للطبع و العادة.

و أما ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن الاذكرية المستفادة من قوله- ع- هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. انما ذكرت حكمة للتشريع لا علة للحكم بالمضى فقد أجبنا عنه فى محله بأنه خلاف ظاهر الروايتين. و لا يمكن استفادته منهما لدى العرف لظهورهما فى التعليل، و لأجل ذلك بينا هناك أن القاعدة ليست تعبدية محضة، و انما هى من جهة الأمارية و ما تقتضيه العادة و الطبع فان المتذكر و الملتفت إلى ما يعتبر فى عمله يأتى به صحيحا مطابقا لما يتذكره- عادة.

و على الجملة ان القاعدة تعتبر فيها الاذكرية و هى مفقودة فى المقام، فإذا لم تجر القاعدة فى محل الكلام فلا مناص من أن يرجع الى الأصول العملية فنقول:

أما بحسب الإعادة فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الوجوب لتنجز التكليف فى حقه بالعلم الإجمالى أو الاحتمال و هو يقتضى الخروج عن عهدة امتثاله لا محالة، و حيث أنه لم يحرز فراغ ذمته فمقتضى علمه بالاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ.

و أما بحسب القضاء فمقتضى ما ذكرناه فى محله من أن القضاء بأمر جديد و أن موضوعه الفوت الذى هو من الأمور الوجودية دون العدمية المحضة و إن كان ينتزع من عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته و يعبر عنه بالذهاب عن الكيس عدم وجوبه فى المقام، لعدم إحراز موضوعه الذى هو الفوت، فإنه من المحتمل أن يكون أعماله مطابقة للواقع و لو من باب الصدفة و الاتفاق.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول و أن الإتيان بالعمل فى وقته من باب تعدد المطلوب، و أن إتيانه فى الوقت مطلوب و الإتيان بأصله مطلوب آخر، أو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۰

و إلا فيقضى المقدار الذى يعلم معه بالبراءة على الأحوط، و إن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن (۱).

بناء على أن الفوت أمر عدمى و هو نفس عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته فلا مناص من الالتزام بوجوب القضاء و ذلك أما بناء على أن الفوت أمر عدمى فلوضوح أن استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته يقتضى وجوب القضاء، إذ به يثبت أن المكلف لم يأت بالمأمور به فى وقته.

و أما بناء على أن القضاء بالأمر الأول فلان المأمور به حينئذ ليس من الموقتات و إنما هو موسع طيلة الحياة، و إن كان الإتيان به فى الوقت مطلوبا أيضا على الفرض و مع الشك فى الإتيان بالمأمور به و عدمه مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الإعادة حتى يقطع بالفراغ، فما ذكرناه من عدم وجوب القضاء يتوقف على أن يكون القضاء بالأمر الجديد، و يكون موضوعه الذى هو الفوت امرا لازما لعدم الإتيان بالمأمور به لا امرا عدميا كما مرّ.

دوران الفائت بين الأقل و الأكثر:

(۱) إذا علم المكلف أن أعماله التى اتى بها من دون تقليد أو عن التقليد غير الصحيح مخالفة للواقع حسب فتوى المجتهد الذى يجب أن يقلده- بالفعل- و وجبت عليه إعادتها أو قضائها حتى إذا كانت المخالفة فى غير الأركان لما تقدم من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر و ان اعتقد صحة عمله، فان علم بالمقدار الذى تجب إعادته أو قضائه فهو و أما إذا شك فى مقداره و ترددت الفائتة و أعماله المحكومة بالبطلان بين الأقل و الأكثر فهل يجوز أن يقتصر فى قضائها بالمقدار المتيقن و يدع قضاء ما يشك فى فوته و بطلانه أو لا بد من أن يأتى بمقدار يظن معه بالبراءة أو بمقدار يتيقن معه بالفراغ؟ فيه وجوه و أقوال ذهب إلى كل فريق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۱

....

و الظاهر أن محل الكلام فى كل مورد تردد فيه أمر الواجب بين الأقل و الأكثر هو ما إذا علم بتنجز التكليف على المكلف فى زمان و تردد بين الأقل و الأكثر لا ما إذا شك فى أصل ثبوته، كما إذا علم أنه لم يصل من حين بلوغه إلى اليوم، و لم يدر أنه مضى من بلوغه شهر واحد ليجب عليه قضاء صلوات شهر واحد أو أنه مضى شهران ليجب قضاء صلوات شهرين، فان الشك فى مثله انما يرجع الى أصل توجه التكليف بالزائد على قضاء صلوات شهر واحد، و مثله ما لو نام- مدة- فاتته فيها صلوات ثم انتبه و لم يدر مقدارها.

و الوجه فى خروج أمثال ذلك مما هو محل الكلام مع أن الواجب فيها مردد بين الأقل و الأكثر هو أن الظاهر أن عدم وجوب القضاء زائدا عن المقدار المتيقن- فى تلك الموارد- مما لا خلاف فيه فان الشك فيه من الشك فى التكليف بقضاء الزائد عن المقدار المتيقن و هو مورد للبراءة سواء قلنا إن القضاء بأمر جديد أم قلنا انه مستند الى الأمر الأول، و سواء كان موضوعه الفوت أو عدم الإتيان بالمأمور به فى وقته. و مع رفع احتمال الزيادة بالبراءة لا يبقى للقول بوجوب القضاء حتى يظن بالفراغ أو يتيقن به مجال. و إذا جرت البراءة عن القدر المتيقن فى المثال مع العلم بفوات جملة من الفرائض فيه بالوجدان جرت عن الزائد على القدر المتيقن فى المقام- الذى لا علم وجدانى لنا بالفوات فيه و انما هو محتمل واقعا بحسب فتوى المجتهد- بطريق اولى.

و الظاهر أن القائلين بوجوب القضاء حتى يظن أو يقطع بالفراغ أيضا غير قاصدين لتلك الصورة و انما النزاع فى المقام فيما إذا كان التكليف متنجزا و ذلك كما إذا علم أنه مضت من بلوغه سنة واحدة- مثلا- و انه كان مكلفا فيها بالصلاة و لكنه فاتت عنه جملة من صلواتها و هى مرددة بين الأقل و الأكثر. أو علم أنه مدة معينة كان يأتى بأعماله من دون تقليد أو عن التقليد غير الصحيح، و لا يدرى أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۲

....

أعماله التى أتى بها و هى مخالفة لفتوى المجتهد الفعلى أىّ مقدار، للجزم بأنه لم يأت بتمام أعماله مطابقا للتقليد غير الصحيح.

و هذه الصورة هى محط الكلام، و الصحيح أنه يقتصر بقضاء المقدار الذى تيقن فواته و بطلانه و أما الزائد المشكوك فيه فيدفع

وجوب القضاء فيه بالبراءة، و ذلك لان القضاء بالأمر الجديد، و موضوعه الفوت و هو مشكوك التحقق فى المقدار الزائد عن القدر المتيقن، و الأصل عدم توجه التكليف بالقضاء زائدا على ما علم بفوته و توضيحه:

أن المكلف فى محل الكلام و ان علم بتنجز التكليف عليه سنة واحدة و كان يجب ان يصلى فى تلك المدة مع التيمم- مثلا- لا مع الوضوء. إلا أنه عالم بسقوط هذا التكليف فى كل يوم للقطع بامتثاله أو عصيانه، فسقوط التكليف المنجز معلوم لا محالة و إنما الشك فى سببه، و أنه الامتثال أو العصيان لأنه جاهل مقصر على الفرض، و حيث أن القضاء بأمر جديد، و موضوعه الفوت و هو معلوم التحقق فى مقدار معين، و الزائد عليه مشكوك، فالشك فى وجوب قضائه شك فى توجه التكليف الزائد فيدفع بالبراءة.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به فى المدة الزائدة لا يترتب عليه إثبات عنوان الفوت كما مر غير مرة. نعم لو قلنا ان الفوت أمر عدى و هو عين عدم الإتيان بالمأمور به، أو قلنا ان القضاء بالأمر الأول وجب قضاء أعماله بمقدار يتيقن معه بالبراءة و ذلك لاستصحاب عدم الإتيان فى المقدار الزائد المشكوك فيه، أو لقاعدة الاشتغال. و لكن الصحيح أن الفوت أمر وجودى و لا أقل من الشك فى ذلك و هو كاف فيما ذكرناه. كما أن القضاء بالأمر الجديد هذا كله فى الدليل على ما اخترناه من جواز الاقتصار على المقدار المتيقن و عدم وجوب الإتيان بالزائد المشكوك فيه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۳

....

و أما الوجه فى الحكم بلزوم القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ فهو ما نسب إلى المحقق صاحب الحاشية «قده» و حاصله: أن فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين مقتضى القاعدة و ان كان هو الاقتصار بالمقدار المتيقن و دفع احتمال الزائد بالبراءة، لان التكليف انحلالى ففى غير المقدار المتيقن يرجع إلى الأصل فلا موجب معه للاحتياط إلا أن ذلك فيما إذا تعلق الشك بثبوت تكليف واقعى زائدا على المقدار المتيقن. و أما إذا شك فى وجود تكليف منجز واصل للمكلف زائدا على القدر المتيقن فهو مورد للاحتياط.

و ذلك لان احتمال التكليف المنجز منجز، لانه مساوق لاحتمال الضرر، و دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما استقل العقل بوجوبه، و هذا كما فى غالب الفسقة فترى انه يوما يترك الصلاة و يعلم بفوات فرائضه و وجوب قضائها لا محالة ثم يتركها فى اليوم الثانى كذلك فيعلم أيضا انه فوت فرائضه كما يعلم بوجوب قضائها و هكذا فى اليوم الثالث، و الرابع إلى مدة، ثم بعد ذلك يشك فى أن القضاء المتنجز وجوبه عليه فى كل يوم- بعلمه و التفاته- هو المقدار الأقل أو الأكثر فإنه مورد للاحتياط، لاحتماله زائدا على القدر المتيقن وجود تكليف منجز آخر و قد عرفت أن احتماله مساوق لاحتمال العقاب، و وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب مما لا شبهة فيه لدى العقل.

و لا يقاس ذلك بمثل ما إذا تردد الدين بين الأقل و الأكثر، لأن الشك فى مثله انما هو فى أصل توجه التكليف بالمقدار الزائد، لعدم علمه أن ما أخذه من الدائن مرة واحدة خمسة دراهم أو ستة- مثلا- و هذا بخلاف المقام، لاحتمال أن يكون هناك تكليف منجز و أصل فى وقته، إذا التكليف بقضاء الصلوات المتعددة تدريجى لا محالة، لأن موضوعه و هو الفوت اى فوت الصلوات المتعددة من الأمور التدريجية فإن المكلف يأتى بصلاته فى هذا اليوم لا عن التقليد الصحيح أو من دون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۴

....

تقليد فيعلم بفواتها فيكلف بقضاء ما فاته فى ذلك اليوم، ثم إذا اتى اليوم الثانى أيضا يفوت صلاته فيكلف بقضاء ما فاته فى ذلك

الیوم و هکذا فی الیوم الثالث و الرابع و بعد برههٔ مضت کذلک یتردد فی أن القضاء المتنجز وجوبه فی حقه هو المقدار الأقل أو الأکثر فهو من الشک فی وجود تکلیف زائد متنجز و أصل و معه یکون المورد موردا للاشتغال فان الاشتغال الیقینی یستدعی البراءهٔ الیقینیهٔ فلا بد حینئذ من القضاء بمقدار یتیقن معه بالفراغ. و یتوجه علیه:

«أولا»: أن ما أفاده لو تم فإنما یتم فیما إذا کان التنجز سابقا علی زمان الشک و التردد بین الأقل و الأکثر کما فی المثال لتنجز الأمر بقضاء الصلوات الفائتهٔ فی الزمان السابق علی الشک فی أن الفائت هو الأکثر أو الأقل. و أمّا إذا کان زمان التنجز متحدا مع زمان الشک و التردد کما إذا نام و حینما استیقظ شک فی أن نومه هل استمر یوما واحدا لیجب علیه قضاء صلوات یوم واحد، أو أنه طال یومین لیجب علیه قضاء صلوات یومین، فان وجوب القضاء لم یتنجز علیه حینئذ إلا فی زمان الشک و التردد، و لا یکون الاحتمال معه الا احتمال تکلیف واقعی لم یصل إلی المکلف، و لیس من احتمال التکلیف المتنجز بوجه، إذ لم یتنجز علیه شیء قبل هذا الزمان.

و مقامنا أیضا من هذا القبیل، لان مفروضنا أن المکلف اعتقد صحهٔ ما اتی به لا عن تقلید أو عن التقلید غیر الصحیح، و لم یعلم أن أعماله مخالفهٔ للواقع لیتنجز علیه قضائها، و إنما علم بالمخالفهٔ بعد صدورها، و فی الوقت نفسه یتنجز علیه وجوب القضاء مرددا بین الأقل و الأکثر، و معه کیف یکون ذلک من احتمال التکلیف المنجز، إذ فی أی وقت تنجز علیه وجوب القضاء لیکون احتماله فی زمان الشک و التردد بین الأقل و الأکثر احتمالا للتکلیف المنجز، و إنما هو من احتمال وجود تکلیف واقعی و هو مندفع بالبراءهٔ، و علی الجملهٔ لم یتنجز علیه وجوب القضاء شیئا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳۵

....

فشیئا و علی نحو التدریج فی کل یوم کما هو الحال فی المثال و انما تنجز عند العلم بالمخالفهٔ و هو زمان الشک و التردد فی أن ما فاته هو الأقل أو الأکثر فهو حین توجه التکلیف مردد بینهما فیدفع احتمال التکلیف الزائد بالبراءهٔ فما أفاده «قده» غیر منطبق علی المقام.

«ثانیا»: أن ما افاده لا یرجع إلی محصل، لان التنجز یدور مدار المنجز حدوثا و بقاء فیحدث بحدوثه کما أنه یرتفع بارتفاعه، و من هنا قلنا بجریان الأصول فی موارد قاعدهٔ الیقین، لزوال الیقین بالشک الساری لا محالهٔ، و مع زواله یرتفع التنجز، إذ لا معنی للتنجز من غیر منجز، فلا یکون مانع من جریان الأصول فی موردها، فإذا علم بنجاسهٔ شیء، ثم شک فی مطابقهٔ علمه و مخالفته للواقع جرت فیه قاعدهٔ الطهارهٔ، و لا یعامل معه معاملهٔ النجاسهٔ بوجه، إذ لا منجز لها بقاء، و علی ذلک فالمکلف فیما مثل به و ان کان علم بوجوب قضاء الصلوات فی الیوم الأول، و لأجله تنجز علیه وجوب القضاء إلا أنه عند الشک و التردد بین الأقل و الأکثر لأعلم له بما فاته من الصلوات و إذا زال العلم زال التنجز لا محالهٔ.

و لا یکفی العلم السابق بحدوثه فی التنجز بحسب البقاء، و من ثمهٔ إذا استدان من زید متعددا و تردّد فی أنه الأقل أو الأکثر جرت البراءهٔ عن وجوب ردّ الأکثر مع العلم بتنجز وجوب ردّ الدین حین استلامه من الدائن، و إنما تردد بعد وصوله و تنجز الأمر بالأداء، و لا وجه له سوی ما قدمناه من أن التنجز یرتفع بارتفاع المنجز الذی هو العلم، فان وجوب دفع ما أخذه انما کان متنجزا ما دام عالما بالحال فإذا زال زال التنجز لا محالهٔ، و جری الأصل بالإضافهٔ إلی المقدار الزائد المشکوک فیه.

و علی الجملهٔ الشک فی المقام من الشک فی أصل ثبوت التکلیف الزائد فتجری فیه البراءهٔ الشرعیهٔ و العقلیهٔ، و لیس من احتمال التکلیف المنجز، فان التنجز إما

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳۶

....

أن يستند إلى العلم الوجدانى أو التعبدى أو الى العلم الإجمالى أو الى كون الشبهة قبل الفحص و مع وجود شىء من ذلك يكون الاحتمال من احتمال التكليف المنجز، و مع عدم تحقق شىء منها أو زواله لا معنى للتنجز و كون احتمال التكليف من احتمال التكليف المنجز.

بقى الكلام فيما سلكه المشهور فى المسألة من وجوب القضاء بمقدار يظن منه بالفراغ. و لم يظهر لنا مستندهم فى ذلك بوجه لأنا ان ألحقنا أمثال المقام بموارد قاعدة الاشتغال على ما قدمنا تقريبه آنفا فاللازم هو الحكم بوجوب القضاء بمقدار يقطع معه بالفراغ و لا مرخص للاكتفاء معه بالظن به، و إن قلنا انها ملحقة بموارد البراءة كما هو الصحيح فلا يجب سوى القضاء بالمقدار المتيقن دون الأكثر و لو ظنا فما سلكه المشهور فى المسألة لا وجه موجّه له.

نعم يمكن أن يوجّه كلامهم بأن أمثال المقام و إن كانت موردا للبراءة فى نفسها إلا أنهم التزموا فيها بالاشتغال نظرا إلى أن اجراء البراءة عن المقدار الزائد فى تلك المقامات يستلزم- كثيرا- العلم بالوقوع فى مخالفة التكليف الواقعى. و قد صرحوا بذلك فى جملة من الموارد، كما إذا شك فى استطاعته أو فى بلوغ المال حد النصاب، أو شك فى ربحه أو فى الزيادة على المئونة. و قالوا انها و ان كانت موردا للبراءة فى نفسها، إلا أن إجرائها يستلزم العلم بالمخالفة، لأن كل من شك فى الاستطاعة أو الربح أو فى الزيادة على المئونة أو البلوغ حد النصاب لو اجرى البراءة عن التكاليف المحتملة فى تلك الموارد كوجوب الحج أو الخمس أو الزكاة لفاتت التكاليف الواقعية عن جملة من المكلفين بها واقعا.

و السرّ فى ذلك أن امتثال التكاليف المذكورة غالبا يتوقف على الفحص فان موضوعاتها مما لا يحصل العلم بها بغيره إذا اجراء البراءة فى أمثال ذلك قبل الفحص يستلزم الوقوع فى مخالفة الواقع كثيرا. و لعلهم قد الحقوا المقام أيضا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۳۷

....

بتلك الموارد نظرا إلى أن الرجوع فيه الى البراءة عن الزائد يستتبع فوات القضاء عن جملة ممن هو مكلف به واقعا و من هنا التزموا بالاشتغال فى أمثال المقام و إن كانت فى نفسها موردا للبراءة كما ذكرناه.

ثم إن مقتضى ذلك و ان كان هو القضاء بمقدار يتيقن معه بالفراغ إلا أن إيجابه يستلزم العسر و الحرج، لان احتمال التكليف باب موسع و أمر خفيف المئونة فلو أوجبنا معه الاحتياط لوجب عند كل محتمل و هو أمر عسر، و من هنا لم يوجبوا الاحتياط بمقدار يوجب اليقين بالفراغ، و لم يرخصوا الاكتفاء بالاحتمال بالرجوع الى البراءة عن الزائد، لاستلزامه تفويت الواجب عمن هو مكلف به واقعا، و اعتبروا الظن بالفراغ لانه أوسط الأمور و خير الأمور أوسطها! فإن هذا هو الحال فى كل مورد تعذر فيه الامتثال اليقينى على المكلف، فان العقل يتنزل وقتئذ إلى كفاية الامتثال الاطمئنانى ثم الامتثال الظنى بل يكتفى بالامتثال الاحتمالى عند تعذر المراتب المتقدمة عليه و لا يتنزل العقل الى الامتثال الاحتمالى من الامتثال اليقينى ابتداء على ما ذكروه فى التكلم على دليل الانسداد. إذا يلتئم مدرك المشهور من ضم أمر بأمر أعنى قاعدة الاشتغال المنضمة إلى قاعدة نفى الحرج.

و يرد على ذلك:

«أولا»: أن جريان البراءة فى تلك الموارد و ان كان يستلزم العلم بالوقوع فى مخالفة الواقع. إلا أن الكلام فى أن هذا العلم يحصل لأى شخص؟ أ فيحصل العلم به للعامى المتردد أو يحصل للمفتى بإجراء البراءة فى تلك المقامات.

أما المقلد فلا علم له بالوقوع فى مخالفة الواقع عند اجراء البراءة عن وجوب الحج أو الخمس أو الزكاة، و انما يحتمل المخالفة كما يحتمل الموافقة، و أما المفتى بالجواز فهو و إن كان يحصل له العلم بذلك لانه يعلم علما إجماليا أن جملة ممن يتمسك بالبراءة فى

تلک الموارد یقعون فی مخالفهٔ الواقع و یفوتون بها التکالیف المتوجهٔ
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳۸
....

إلیهم واقعا. إلا أن علم المجتهـد- إجمالا- بمخالفـهٔ عمل العامی للواقع لا یترتب علیه أیّ أثر، لأنه إنما یفتی بلحاظ وظیفهٔ المقلد و ما یقتضیه وظیفته فی نفسه، و حیث أنه شاک لا علم له بالمخالفهٔ فله أن یتمسک بالبراءهٔ عن التکلیف المشکوک فیه.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی؛ الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳۸
بـل لو علم المجتهـد علمـا تفصـیلیا بوقوع المقلـد فی مخالفـهٔ الواقع بتجویز المجتهـد للرجوع إلی البراءهٔ عنـد الشک فی الموضوعات الخارجیهٔ أیضا لم یترتب اثر علیه، کما إذا علم أن زیدا مسـتطیع أو أنه مدیون أو یده متنجسهٔ، غیر أن المقلد لم یکن عالما بذلک فان له أن یتمسـک بـالبراءهٔ أو قاعـدهٔ الطهـارهٔ حتی لو سألنـا المفتی عن وظیفـهٔ العامی حینئـذ لأجاب بأنه یتمکن من الرجوع الی الأصول العملیهٔ، و السرّ فیه ما بیّناه من أن المدار فی جواز الرجوع الی الأصل انما هو شک المکلف فی نفسه.
«ثانیـا»: أنـا لو سـلمنا أن المقـام من موارد الاشـتغال دون البراءهٔ لم یکن للاکتفـاء بـالظن وجه صـحیح. و دعوی أن وجوب الاحتیـاط بالمقـدار الموجب للیقین بالفراغ عسـر حرجی. مندفعهٔ: بما مر غیره مرهٔ من أن المدار فی تلک القاعدهٔ انما هو الحرج الشخصـی دون النوعی. و الاحتیـاط أعنی الإتیان بالأکثر قـد لا یکون حرجیا علی المقلـد بوجه، کما إذا دار أمر الفائت بین صـلاتین أو ثلاث، فإنه لا حرج علی المکلف فی الإتیـان بالمحتمـل الأـکثر، و مع أنه لاـ حرج شخصـی علی المکلف لاـ وجه للتنزل من الواجب أعنی الامتثـال الیقینی إلی الامتثال الظنی أبدا.
و إذا فرضـنا أن الاحتیـاط حرجی علی المکلف وجب أن یحتـاط و یـأتی بالأکثر الی أن یکون الزائـد حرجیا فی حقه لا أنه یتنزل الی الامتثال الظنی کما أفید. فالصحیح ما ذکرناه من جواز الاقتصار فی تلک الموارد بالمقدار الأقل و اجراء البراءهٔ عن الأکثر.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۳۹
(مسألهٔ ۴۱) إذا علم أن أعماله السابقهٔ کانت مع التقلید، لکن لا یعلم أنها کانت عن تقلید صحیح (۱) أم لا بنی علی الصحهٔ.

الشک فی أن العمل هل صدر عن تقلید صحیح؟

اشارهٔ

(۱) کما إذا علم أنه قـد اسـتند- فی أعماله التی اتی بها سابقا- الی تقلید مجتهد یقینا غیر أنه یشک فی أن تقلیده ذلک صـحیح و أنه موافق للموازین المقررهٔ فی الشـریعهٔ المقدسـهٔ أو غیر مطـابق لها؟ و الشک فی صـحهٔ التقلیـد السابق و فساده قـد یتصور بالإضافـهٔ إلی التقلیـد نفسه و أنه مطابق للموازین أو غیر مطابق لها. و قـد یتصور بالإضافـهٔ إلی أعماله التی اتی بها عن التقلیـد المشـکوک صـحته و فساده و لأجله یشک فی وجوب إعادتها أو قضائها و عدمه فالکلام یقع من جهتین:

«الجههٔ الأولی»: ما إذا شک المکلف فی أن تقلیده السابق هل کان مطابقا للموازین الشرعیهٔ أو لم یکن؟

ان التقليد السابق بما انه عمل قد صدر و تصرم فلا أثر يترتب على صحته و فساده- فى نفسه- سوى مشروعية العدول الى المجتهد الآخر و عدمها- على تقدير حياة المجتهد السابق- أو مشروعية البقاء على تقليده و عدمها- على تقدير موته.

و التحقيق ان الشك من هذه الجهة مما لا أثر له، و ذلك لان المجتهد- فى مفروض المقام- قد يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة فى المرجعية لدى الشك إلا أنه يشك فى أن استناده الى فتاواه هل كان موافقا للقواعد الشرعية أو أنه استند فى ذلك الى هوى نفسه أو غيره من الدواعى غير المسوغة للاستناد. و قد لا يكون بل يشك فى استجماعه لها و عدمه.

أما الصورة الأولى: فالشك فيها فى أن الاستناد الى فتوى ذلك المجتهد هل كان موافقا للموازين أم لم يكن أمر لا أثر له و ذلك لان المدار فى الحكم بصحة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۰

....

التقليد و جواز العمل على طبقه إنما هو بكون المجتهد ممن يجوز تقليده فى نفسه بأن يكون الرجوع إليه موافقا للموازين الشرعية واقعا. و أما أن الاستناد أيضا الى فتوى ذلك المجتهد لا بد أن يكون مطابقا للموازين الشرعية فلم يقم عليه أىّ دليل.

فلو فرضنا أن المكلف استند الى فتوى مجتهد جامع للشرائط لا لمدرك شرعى يسوقه إليه بل لاتباع هوى نفسه و رغبته التزمنا بصحة عمله و تقليده، مع العلم بأن استناده الى فتوى المجتهد لم يكن مطابقا للموازين، و ذلك لانه من التقليد المطابق للقواعد واقعا، فلو قلنا بحرمة العدول عن تقليد المجتهد الجامع للشرائط، أو قلنا بجواز البقاء على تقليده- إذا مات- مشروطا بتعلم فتاواه أو بالعمل بها حال حياته لم يجز- فى المثال- العدول عن تقليد ذلك المجتهد، كما جاز للمكلف البقاء على تقليده، لأن الأدلة المستدل بها على عدم جواز العدول عن تقليد المجتهد، أو على جواز البقاء على تقليده غير قاصرة الشمول للمقام، لانه تقليد صحيح واقعا، و ان لم يكن استناده الى فتاواه مطابقا للموازين.

فالشك- فى هذه الصورة- فى أن الاستناد مطابق للقواعد أو غير مطابق لها لا يترتب عليه شىء من الأثرين المتقدمين اعنى جواز العدول و عدم جواز البقاء على تقليده، لما عرفت من حرمة العدول و جواز البقاء و لو مع العلم بعدم كون الاستناد مطابقا للموازين فضلا عما إذا شك فى ذلك، ففى هذه الصورة لا اثر للشك فى كيفية الاستناد و كونه غير مطابق للموازين ككونه مطابقا لها.

و امّا الصورة الثانية: أعنى ما إذا شك فى صحة تقليده و فساده مع الشك فى أن المجتهد الذى قلّده مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها لأجل الشك فى اجتهاده أو ورعه و عدالته أو غيرهما من الشرائط فلا مناص فيها من الفحص عن استجماعه للشرائط، و لا يجوز فيها البقاء على تقليده حتى فيما إذا قلّده على طبق الموازين الشرعية، كما إذا قطع باجتهاده أو شهد عليه عدلان، إلا أنه بعد ذلك شك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۱

....

- شكا ساريا- فى اجتهاده و احتمل أن يكون علمه السابق جهلا مركبا، أو ظهر له فسق الشاهدين واقعا.

و الوجه فى وجوب الفحص على المكلف و عدم جواز البقاء له على تقليده هو انه يشك فى حجية نظره و فتواه، و لا مسوغ معه للبقاء على تقليده، كما لا مسوغ لتقليده بحسب الحدوث، لعدم الفرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء.

ففى هذه الصورة أيضا لا أثر للشك فى صحة التقليد و فساده بالإضافة إلى الأثرين المتقدمين أعنى حرمة العدول و جواز البقاء لما قد عرفت من انه لو كان عالما من صحة تقليده لاستناده الى علمه الوجدانى أو التعبدى لم يجز له البقاء على تقليده، كما لا يجوز تقليده

حدوثا فضلا عما إذا شك فيها، كما يجب عليه العدول عن تقليده، فبالاضافة الى التقليد فى نفسه، و جواز العدول و البقاء لا اثر للشك بوجه.

«الجهة الثانية»: ما إذا شك فى صحة تقليده و فساده

بالإضافة إلى أعماله التى اتى بها على طبقه فيشك فى وجوب إعادتها أو قضائها، و قد مرّ غير مرة أن المدار فى صحة العمل و فساده انما هو بكونه مطابقا للواقع أو مخالفا له، فإذا أحرز المكلف أن أعماله التى اتى بها مطابقة للواقع لانه عمل فيها بالاحتياط، أو اتى بالسورة أو التسبيحات الأربع ثلاثا من باب الرجاء بحيث لم يكن اىّ نقص فى عمله لم تجب عليه إعادته أو قضائه، كما أنه إذا علم بمخالفتها للواقع فيما يرجع إلى الأركان من الطهور و الركوع أو غيرهما مما ورد فى حديث لا تعاد وجبت إعادتها أو قضائها، لعدم إتيانه بما هو المأمور به على الفرض، و مقتضى حديث لا تعاد وجوب الإعادة إذا أخل بالأركان فى صلاته.

و أما لو علم بمخالفتها للواقع فى غير الأركان من الاجزاء و الشرائط المعتبرة فى المأمور به، كما إذا أخل بالسورة أو اكتفى بالتسبيحات الأربع مرة واحدة فإن كان جهله قصوريا عذريا، كما إذا اعتمد على علمه الوجدانى أو التعبدى كالبينة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۲

....

ثم شك- شكا ساريا- فى مطابقته للواقع، أو ظهر له فسق البينة فمقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة لشموله للجاهل القاصر على ما بيناه عند التكلم على حكم الجاهل القاصر و المقصر.

و أمّا إذا كان جاهلا مقصرا، كما لو قلّد باشتهاء من نفسه أو لغير ذلك من الدواعى غير المسوغة للتقليد فلا يشمله حديث لا تعاد، و حيث أن أعماله غير مطابقة للواقع فلا مناص من إعادتها أو قضائها، و لعلّ هذا مما لا كلام فيه.

و انما الكلام فيما إذا كانت المخالفة فى غير الأركان، إلا انه شك فى انه جاهل قاصر أو مقصر للشك فى أن استناده الى فتوى ذلك المجتهد هل كان استنادا صحيحا شرعيا فهو جاهل قاصر و يشمله الحديث و مقتضاه عدم وجوب الإعادة فى حقه، أو أنه استناد غير شرعى فهو مقصر و الحديث لا يشمله فلا بد من الحكم بوجوب الإعادة أو القضاء فهل تجب الإعادة أو القضاء فى مفروض الصورة أو لا تجب؟

الصحيح ان يفصل فى هذه الصورة بما فصلنا به فى الجهة الأولى المتقدمة بأن يقال: ان منشأ الشك فى المقام إن كان هو الشك فى أن استناده كان مطابقا للموازين الشرعية أم لم يكن مع العلم بأن من قلده مستجمع للشرائط المعتبرة فى المرجعية بحيث يجوز للمكلف أن يقلد ذلك المجتهد بالفعل حكم بصحة عمله و لم تجب عليه الإعادة و لا القضاء لفرض انه مطابق لفتوى من يجوز تقليده واقعا و لو مع العلم بان استناده إلى فتاواه لم يكن مطابقا للموازين الشرعية.

و أمّا إذا نشاء الشك فى صحة تقليده و فساده من الشك فى أن من قلّده سابقا مستجمع للشرائط أو غير مستجمع لها فلا مناص من الالتزام بوجوب الإعادة أو القضاء فى حقه لما مرّ من أن حديث لا تعاد غير شامل للجاهل المقصر هذا.

و يمكن أن يقال: ان حديث لا تعاد و ان كان لا يشمل المقصر فى نفسه إلا أن ذلك مستند إلى القرينة الخارجية أعنى استلزام شموله له حمل الأخبار الواردة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۳

....

فى الاجزاء و الشرائط بلسان الأمر بالإعادة- عند الإخلال بها- على المورد النادر و هو العالم المتعمد فى تركهما، و حيث لا يمكن الالتزام به خصصنا الحديث بالجاهل المقصر. و بما أن المخصص و هو المقصر عنوان وجودى فمع الشك فى تحققه و ان كانت الشبهة مصداقية، و لا يجوز التمسك فيها بالعموم.

إلا انا ذكرنا فى محله أن المخصص المنفصل أو المتصل إذا كان من العناوين الوجودية و شككنا فى حصوله و تحققه أمكننا إحراز عدمه بالاستصحاب، و حيث أن الباقى تحت العموم هو من لم يتصف بذلك العنوان الوجودى كالمقصر و القرشية و نحوهما فنحرز باستصحاب عدم حدوث الاتصاف بالمقصرية و القرشية أن المشكوک فيه من الافراد الباقية تحت العموم و انه مشمول له، و مع ثبوت أن الجاهل غير مقصر بالاستصحاب يشمله حديث لا تعاد و به نحكم بعدم وجوب الإعادة أو القضاء فى مفروض الكلام.

بقيت صورة واحدة و هى ما إذا كان هناک مجتهدان

أحدهما المعين مستجمع للشرائط المعتبرة فى المرجعية دون الآخر، و المكلف بعد ما اتى بأعماله شک فى أن تقليده كان مطابقا للموازين الشرعية أم لم يكن أى انه قلّد من هو مستجمع للشرائط و قابل للتقليد منه، أو أنه قلّد الآخر غير المستجمع للشرائط من جهة تقصيره فى ذلک و اتباعه هوى نفسه؟

و فى هذه الصورة أيضا يحكم بصحة أعماله و لا تجب عليه الإعادة و القضاء لحديث لا تعاد، لما تقدم من أن الخارج عن الحديث انما هو عنوان المقصر و هو عنوان وجودى، و مع الشک فى تحققه لا مانع من الرجوع الى استصحاب عدمه،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۴

....

فان به يحرز أن المورد مندرج تحت العموم و مقتضاه عدم وجوب الإعادة أو القضاء هذا.

بل لا مانع- فى هذه الصورة- من الحكم بصحة أعماله السابقة بقاعدة الفراغ و ذلک لان صورة العمل غير محفوظة حيث أن ذات العمل و ان كانت محرزة إلا انه يشک فى كيفيته و انه اتى به عن الاستناد الى التقليد الصحيح اعنى تقليد من يجوز تقليده أو عن الاستناد الى التقليد غير الصحيح، و معه يشمله قوله- ع- كلما مضى من صلاتک و طهورک فامضه .. «۱» و غيرها من الروايات الواردة فى القاعدة.

نعم إذا كانت صورة العمل محفوظة، كما إذا قلّد شخصا معينا ثم شک فى أنه كان زيدا الجامع للشرائط أو أنه كان عمرا الفاقد لها لم تجر قاعدة الفراغ فى شىء من أعماله، للعلم بأنه اتى بها مطابقة لفتوى شخص معين، إلا أنه يحتمل صحتها و مطابقتها للواقع من باب الصدفة و الاتفاق، لاحتمال أن يكون من قلّده زيدا المستجمع للشرائط.

و عليه إذا كان شكه هذا فى الوقت وجبت عليه الإعادة بمقتضى قاعدة الاشتغال. هذا ما تقضيه القاعدة فى نفسها الا أن مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة فى هذه الصورة أيضا. و إذا شک فى صحتها و فسادها خارج الوقت لم تجب عليه القضاء، لانه كما مر بأمر جديد، و موضوعه فوت الفريضة فى وقتها، و لم يحرز هذا فى المقام، و لو من جهة احتمال المطابقة صدفة و من باب الاتفاق، و مع الشک يرجع الى البراءة عن وجوبه.

و مما ذكرناه فى المقام يظهر الحال فى المسألة الخامسة و الأربعين فلاحظ.

---

(۱) المروية فى ب ۴۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۵

(مسألهٔ ۴۲) إذا قلد مجتهدا، ثم شک فی أنه جامع للشرائط، أم لا، وجب علیه الفحص (۱).

الشک فی أن المجتهد جامع للشرائط أو لا؟

---

(۱) قد یحرز المکلف أن من قلده جامع للشرائط المعتبرهٔ فی المرجعیهٔ لعلمه بذلک أو لقیام البینهٔ علیه إلا أنه بعد ما قلده فی أعماله یشک فی استجماعه للشرائط بقاء لاحتمال زوال عدالته أو اجتهاده أو غیرهما من الشرائط. و قد یحرز استجماعه للشرائط حدوثا إلا أنه یقطع بارتفاعها و عدم استجماعه لها بقاء، لزوال عدالته أو اجتهاده أو غیرهما من الأمور المعتبرهٔ فی المقلد. و ثالثهٔ یحرز المکلف أن من قلده واجد للشرائط حدوثا غیر انه یشک بعد تقلیده فی أنه هل کان واجدا لها من الابتداء أو لم یکن، لاحتمال خطائه فی العلم بعدالته أو لانکشاف فسق البینهٔ التی قامت علی عدالته- مثلا- و لأجل ذلک یشک فی أنه هل کان واجدا لها من الابتداء أم لم یکن؟ و هذه صور ثلاث:

(أمّا الصورهٔ الاولی): فلا ینبغی التأمل فی جواز البقاء علی تقلید من قلده من الابتداء لاستصحاب بقائه علی الشرائط المعتبرهٔ و عدم طرو ما یوجب زوالها عنه فیبقی علی تقلیده الی أن یعلم بارتفاعها و زوالها.

(أمّا الصورهٔ الثانیهٔ): فهل یسوغ للمکلف البقاء علی تقلید من قلّده من الابتداء فی المسائل التی عمل بها حال استجماعه للشرائط المعتبرهٔ أو المسائل التی تعلمها حینذاک أو لا یجوز؟

مقتضی القاعدهٔ هو الجواز و ذلک لما ذکرناه فی مسألهٔ جواز البقاء علی تقلید المیت من أن المعتبر أن یکون المجتهد المقلد- حال الأخذ منه- ممن تنطبق علیه العناوین الواردهٔ فی لسان الدلیل، فإذا کان واجدا للشرائط عند الأخذ منه صدق أن الفقیه أنذره، کما یصح أن یقال: انه سأله عن العالم و هکذا، و افتقادها بعد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۴۶

....

الأخذ منه غیر مضر، و من هنا قلنا بجواز البقاء علی تقلید المیت فیما عمل به أو تعلمه من المسائل قبل موته، فإذا بنینا علی أن الأخذ من المجتهد حال استجماعه الشرائط یکفی فی جواز البقاء علی تقلیده إذا مات، و لا یضره افتقادها بعد الأخذ و التعلم کان البقاء علی تقلید المجتهد فی المسائل التی عمل بها أو تعلمها حال استجماعه الشرائط المعتبرهٔ موافقا للقاعدهٔ مطلقا و ان افتقد شیئا منها أو کلها بعد ذلک.

إذا فلا فرق بین المقام و بین البقاء علی تقلید المیت بوجه فکما جوّزنا البقاء علی تقلید المجتهد إذا مات، و بینا انه مقتضی الأدلهٔ المتقدمهٔ من السیرهٔ و الآیهٔ و الروایات. بل قلنا ان البقاء قد یکون محکوما بالوجوب فکذلک لا بدّ من أن نلتزم به فی المقام و نحکم بجواز البقاء علی تقلید المیت إذا افتقد شیئا من الشرائط المعتبرهٔ غیر الحیاهٔ کالاجتهاد و العدالهٔ و غیرهما لأنه أیضا فی الحقیقهٔ من الموت غیر أن ذلک موت معنوی و ذاک موت ظاهری.

و علی الجملهٔ أن الفتوی کالروایهٔ و البینهٔ فکما أن الراوی أو الشاهد إذا زالت عدالته أو وثاقته بل و إسلامه لم یضر ذلک بحجیهٔ روایاته أو شهاداته الصادرهٔ عنه حال استجماعه للشرائط، کیف و قد ورد فی بنی فضال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «۱» کذلک الحال فی المجتهد إذا افتقد شیئا من الشرائط بعد ما أخذ عنه الفتوی حین وجدانه لها لم یضر ذلک بحجیهٔ فتاواه ابدا. هذا ما تقتضیه القاعدهٔ فی المقام.

إلا أنه لا یسعنا الالتزام به و ذلک لوجود الفارق بین مسألهٔ البقاء علی تقلید المیت و مسألهٔ البقاء علی تقلید المجتهد الحی إذا افتقد

شيئا من الشرائط المعتبرة فى المرجعية و هو ما استكشفناه من مذاق الشارع من عدم ارتضائه بإعطاء الزعامة الدينية لمن ليس له عقل أو لا عدالة أو لا علم له، لانه قد اعتبر تلك الأمور فى القاضى

---

(۱) راجع ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۷

....

و الشاهد فكيف لا يعتبرها فى الزعامة الدينية، مع أن منصب الإفتاء من أعظم المناصب الشرعية بعد الولاية.

و السر فى ذلك أن الاتصاف بنقيض الشرائط المعتبرة أو ضدّها- غير الحياة- منقصة دينية أو دنيوية، و لا يرضى الشارع الحكيم أن تكون القيادة الإسلامية لمن اتصف بمنقصة يعيّر بها لدى المسلمين، على أن ذلك هو الذى يساعده الاعتبار فإن المتصدى للزعامة الدينية إذا لم يكن سالكا لجادة الشرع لم يتمكن من قيادة المسلمين ليسلك بهم ما لا يسلكه بنفسه، أ ترى ان من يشرب الخمور أو يلعب بالطنبور أو يرتكب ما يرتكبه من المحرمات يردع غيره عن ارتكاب تلك الأمور؟

و هذا مما لا يفرق فيه بين الحدوث و البقاء فإن العدالة و العقل و غيرهما من الأمور المتقدمة فى محلها كما تعتبر فى المقلد حدوثا كذلك يعتبر فيه بقاء، فان ما دل على اعتبارها حدوثا هو الذى دلّ على اعتبارها بحسب البقاء و هو عدم رضى الشارع بزعامة من لم يستجمع الشرائط على ما استكشفناه من مذاقه فالدليل على اعتبار تلك الشروط فى كل من الحدوث و البقاء شيء واحد.

إذا لا- يمكننا الالتزام بجواز البقاء على تقليد من عرضه الفسق أو الجنون أو غيرهما من الموانع، و لا يقاس افتقاد تلك الشرائط بزوال الحياة المعتبرة أيضا فى المقلد بحسب الحدوث، فان الموت لا يعدّ نقصا دينيا أو دنيويا ابدا بل هو انتقال من نشأه الى نشأة فهو فى الحقيقة ترقى من هذا العالم الى عالم ارقى منه بكثير و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام، و معه لا مانع من البقاء على تقليد المجتهد الميت و اين هذا مما نحن فيه؟! فلا بدّ فى تلك الموارد من العدول الى مجتهد آخر مستجمع للشرائط المعتبرة فى المقلد كما أشرنا إليه فى المسألة الرابعة و العشرين فليلاحظ.

(أمّا الصورة الثالثة): و هى ما إذا قلّد مجتهدا مع العلم بكونه واجدا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۸

....

للشرائط المعتبرة- وجدانا أو تعبدا- و بعد ذلك شك فى استجماعه لها من الابتداء، لاحتماله الخطاء فى علمه أو لعلمه بفسق الشاهدين، و كيف كان فقد شك فى انه واجد للشرائط بقاء ساريا الى كونه كذلك بحسب الحدوث أيضا.

ففى هذه الصورة ليس للمقلد البقاء على تقليد المجتهد، لانه و ان كانت فتاواه حجة حدوثا لمكان العلم الوجدانى أو التعبدى بتوفر الشروط فيه، إلا انها قد سقطت عن الحجية بقاء لزوال العلم أو لسقوط البينة عن الاعتبار، و المكلف كما انه يحتاج الى وجود الحجة و المؤمن له من العقاب المحتمل حدوثا كذلك يحتاج إليها بحسب البقاء، فان مقتضى تنجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالى بها استحقاق المكلف العقاب على تقدير المخالفة و هو يحتمل- بالوجدان- العقاب فيما يرتكبه أو يتركه و قد استقل العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا مناص معه من أن يستند الى حجة مؤمنة من العقاب دائما، و حيث أن فتوى مقلده ساقطة عن الحجية بقاء فليس له أن يعتمد عليها بحسب البقاء.

نعم لو قلنا ان قاعدة اليقين كالاستصحاب حجة معتبرة، و أن النهى عن نقض اليقين بالشك شامل لكلتا القاعدتين جاز للمكلف البقاء

على تقليد من قلده فى مفروض الكلام، لأن حجية فتاواه مسبوقة باليقين و لا اعتداد بالشك بعده لانه ملغى عند الشارع بقاعدة اليقين، إلاـ أنا أسبقنا فى محله أن الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك لا يعم كلتا القاعدتين، فلا مناص من أن يختص بقاعدة اليقين أو الاستصحاب، و حيث أن بعضها قد طبق كبرى عدم نقض اليقين بالشك على مورد الاستصحاب فلاـ يمكننا دعوى اختصاصها بالقاعدة فيكون الأخبار مختصة بالاستصحاب، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول الى محله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۴۹

(مسألة ۴۳) من ليس أهلا للفتوى يحرم عليه الإفتاء (۱).

فتوى من لا أهلية له للفتوى:

---

(۱) قد يراد ممن لا أهلية له من ليست له ملكة الاجتهاد، و قد يراد به من لا أهلية له للفتوى من سائر الجهات ككونه فاسقا أو غير اعلم و نحوهما.

أمّا من ليست له ملكة الاجتهاد و لكنه يفتى الناس بالقياس و الاستحسان و نحوهما فلا ينبغى التردد فى أن إفتائه حرام، لأنه اسناد للحكم الى اللّه سبحانه من غير حجة و دليل، حيث انه لم يأذن له بذلك فلا محالة يكون إفتائه افتراء على اللّه لانه عز من قائل قد حصر الأمر فى شيئين: ما اذن به، و ما هو افتراء. و قال قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «۱».

هذا مضافا الى الروايات المصرحة بحرمته و هى من الكثرة بمكان عقد لها بابا فى الوسائل و أسماه باب عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم بورود الحكم من المعصومين- ع- «۲» بل لو قال مثله: ان نظرى كذا أو فتواى هكذا ارتكب معصية ثانية لكذبه، فان مفروضنا انه لا نظر و لا رأى له و بذلك يندرج فيمن قضى- و لو بالحق- و هو لا يعلم «۳».

---

(۱) يونس ۱۰: ۵۹.

(۲) لاحظ الباب ۴ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۳) عن احمد عن أبيه رفعه عن أبى عبد اللّه- ع- قال: القضاة أربعة:

ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة. المروية فى ب ۴ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۰

....

و امّا من كان له ملكة الاجتهاد و لم تكن له الأهلية من سائر الجهات فلا كلام فى جواز اخباره عن نظره و فتواه، لعدم كونه كذبا على الفرض، فان مفروضنا انه واجد لملكة الاجتهاد و أن له نظرا و فتوى، كما لا شبهة فى أن إفتائه مما اذن به اللّه، فان ما افتى به حسب نظره و اجتهاده حكم اللّه سبحانه فى حقه فهو ممن قضى بالحق و هو يعلم فلا افتراء فى إسناده الحكم الى اللّه، و انما الكلام فى أن إفتائه ذلك تمويه و إغراء للجاهل و إضلال للسائل ليحرم من تلك الجهة أو انه لا إغراء و لا إضلال فى إفتائه بوجه؟

التحقيق أن السائل إذا كان جاهلا بالحكم فحسب، كما إذا علم بعدم عدالة المجتهد- مثلا- الا انه لم يعلم ان فتوى المجتهد انما تعتبر فيما إذا استجمع العدالة و غيرها من الشرائط وجب على المفتى إرشاده، و ذلك لوجوب تبليغ الاحكام للجاهلين بان يبين للسائل أن

الحجة فى حقه هى فتوى المجتهد الجامع للشرائط التى منها العدالة إذ لو لا ذلك لكان إفتائه إغراء للجاهل و اضلالا له و هو حرام.

و امّا إذا كـان جاهلاـ بالموضوع دون حكمه بأن علم ان العدالـة معتبرة فى فتوى المجتهـد و حجيتها إلا انه لـم يعلم أن المجتهـد فاقد للعدالة و ان كان المجتهد عالما بفسـقه عند نفسه فافتائه ذلك أمر جائز و ليس فيه أى إغراء و إضـلال كما انه ليس بافتراء و لا كذب و ذلك كله لانه الحكم الواقعى فى حقه فلا مانع من ان يخبر عن نظره و فتواه و مفروضـنا ان السائل غير جاهل بالحكم ليجب إرشاده و تبليغه فليس فى البين الا ـ أن إفتـائه ذلك و اخباره عن الحكم ليس بحجـة على السائل واقعا و ان كان يعتقـد حجيته و ليس هـذا من الإغراء بوجه.

و لا يقتضـى ذلك عدم جواز الإفتاء للمجتهد فإنه فى الموضوعات الخارجية نظير ما إذا اعتقد عدالة شخصـين فاسـقين فى الواقع و قد أخبراه بنجاسة شيء- مثلا- فإن أخبارهما و ان لم يكن بحجة عليه واقعا و انما يعتقد حجيته بتوهم أنهما عادلان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۱

و كذا من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء (۱) بين الناس

إلا أن أخبارهما عن النجاسة مما لا حرمة له لفرض صدقهما فى أخبارهما، و مقامنا من هذا القبيل.

نعم لا يجوز للفاسـقين أن يشـهدا الطلاق و ان اعتقد المجرى للطلاق أو الزوجان عدالتهما، و ذلك لان المرأة بحضورهما يرتب على نفسـها آثار الطلاق الصـحيح و انها مخلاة عن الزوج فيزوج نفسـها من غيره إذا انقضت عـدتها مع أنها أمريـة ذات بعل و هذا بخلاف أمثال المقام فإنه لا يتصور أى محذور فى إفتاء غير العادل و ان اعتقد الجاهل عدالته، و لا يجب عليه أن ينبه السائل بفسـقه ابدا، اللهمّ إلا أن يكون التصـدى للإفتاء ظاهرا فى الإنباء عن عـدالته كما قـد يتفق فى بعض المقامات بحيث لو افتى المجتهـد بعـد السؤال لكان ظاهره الاخبار عن عدالته و استجماعه الشرائط فإنه من قبيل إظهار العدالة ممن لا عدالة له و هو كذب حرام.

قضاؤه من لا أهلية له للقضاء:

(۱) ان من ليس له أهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاوة لأنه ليس بمنصوب لها و لو على نحو العموم، و معه لو تصدى لذلك تعين أن يكون من الشق الثالث من الشـقوق الثلاثة الواردة فى قوله- ع- مخاطبا لشـريح: قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبى، أو وصـى نبى، أو شقى «۱» لوضوح انه ليس بنبى و لا انه من أوصيائه فان مفروضنا عدم أهليته للقضاء.

نعم لا بأس بإبـداء نظره فى أمر المترافعين بان يقول: قولك هـذا هو الصـحيح بنظرى أو ليس بصـحيح عنـدى. و أما القضاء الـذى هو الاخبار عن الحكم المشخص

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۲

....

الثابت فى الشريعة المقدسة فى مورد الترافع فلا، فان الفرق بين القضاء و الفتوى انما هو فى أن المفتى بفتواه يخبر عن الأحكام الإلهية الكليـة الثابتـة لموضوعاتهـا و ذلـك كنجاسـة الخمر و صـحة البيع بغير العربيـة و نحوهمـا، و القضاء أيضا هو الاخبار عن الحكم الهى الثابت فى الشـريعة المقدسة إلا أنه حكم مشـخص و ليس حكما كليا بوجه فالقاضى يخبر عن أن هذا ملك زيد و ذاك ملك عمرو. و لا يتيسر ذلك لمن ليس له أهلية القضاء فإنه ليس إخباره إخبارا عن الحكم الإلهى الثابت فى الشريعة المقدسة.

بل لو أخبر بقصد ان ما أخبر به هو الحكم الإلهى المشخص فى الواقعة فقد شرع و هو حرام، و على الجملة من ليس له أهلية القضاء يحرم أن يتصدى للقضاوة بقصد ان يرتب عليها الأثر.

و يدل على ما ذكرناه صحيحة سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه- ع- قال:

اتقوا الحكومة فإن الحكومة انما هى للإمام العالم بالقضاء العادل فى المسلمين لنبى أو وصى نبى «۱» لدلالتها على أن القضاء من المناصب المختصة بالنبى- ص- و الوصى- ع- فلا يشرع لغيرهما إلا بالاذن من قبلهما على نحو الخصوص أو العموم فإن المأذون من قبلهما يشمله عنوان الوصى بناء على أن المراد به مطلق من عهد إليه أو انه مندرج فى عنوانه إلا أن القضاء المأذون فيه من قبلهما فى طول قضائهما و متفرع على ولايتهما فى القضاء.

و ظاهر الصحيحة أن ولاية القضاء لم تثبت لغيرهما فى عرضهما لا أنها لم تثبت لغيرهما حتى إذا اذنا فى القضاء، و القدر المتيقن ممن اذن له فى القضاء هو المجتهد الجامع للشرائط أعنى من له أهلية القضاء إذا فغيره ممن لا- أهلية له يبقى مشمولا للصحيحة النافية لمشروعية القضاء عن غير النبى و الوصى- ع.

و أيضا يدل عليه صحيحة أبى خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبد اللّه

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۳

....

جعفر بن محمد الصادق- ع-: إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور، و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه «۱» لدلالتها على أن جواز القضاوة و مشروعيتها تحتاج الى جعلهم

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

ثم انا قد أسبقنا شطرا مما يرجع الى وثاقة أبى خديجة سالم بن مكرم الجمال فى ذيل ص ۲۲۴ و ذكرنا أن الشيخ قد ضعفه فى فهرسته، و وثقه فى موضع آخر على ما نقله عنه العلامة (قده) إلا- أن شيئا من تضعيفه و توثيقه غير قابل للاعتماد عليه و ذلك لأن المتأخر منهما عدول عن المتقدم عليه، و حيث انا لا نعلم أن الصادر متأخرا أيّهما فيكون كل من قولى الشيخ شبهة مصداقية للتضعيف و التوثيق، و بذلك يسقطان عن الاعتبار، و يبقى توثيق النجاشى و ابن قولويه للرجل سليما عن المعارض.

و هذا الذى ذكرناه و ان كان صحيحا فى نفسه إلا- أنه انما يتم فيما إذا لم يصدر المتأخر منهما حال غفلته عما ذكره أولا فإن مع التوجه و الالتفات اليه لم يعقل صدور ضده أو نقيضه إلا عدولا عما ذكره أولا. و امّا مع احتمال كونه غافلا عما ذكره أولا فلا يمكننا الحكم بأن المتأخر عدول عن سابقه لمكان غفلته، كما لا يمكننا رفع هذا الاحتمال بأصالة عدم الغفلة المتسالم عليها عند العقلاء، و ذلك، لأن التشبث بأصالة عدم الغفلة انما يصح فيما إذا شككنا فى أن كلا من تضعيفه و توثيقه هل صدر عنه مع الغفلة أو الالتفات؟

و بها نبنى على أنه ضعفه مع الالتفات إليه:

و وثقه كذلك و أمّا انه عند ما أخذ بتضعيفه- مثلا- مع الالتفات لم يكن غافلا عن الأمر المتقدم عليه فهو مما لا يمكن إثباته بأصالة عدم الغفلة عند العقلاء.

و من هنا تصدى سيدنا الأستاذ- أدام اللّه اظلاله- لإثبات وثاقة الرجل و دفع ما قد يتوهم من معارضة توثيق النجاشى و ابن قولويه بتضعيف الشيخ له فى فهرسته بطريق آخر و أفاد فى الأمر الثالث من الأمور التى تعرض لها فى ترجمة الرجل من رجاله- ما إليك

نصه:

و الصحيح ان يقال: ان تضعيف الشيخ لا يمكن الأخذ به فى نفسه فى المقام فشهادة النجاشى و ابن قولويه، و على بن الحسن بلا معارض بيان ذلك: ان سالم بن أبى سلمة المتقدم قد عرفت قول النجاشى فيه: ان حديثه ليس بالنقى و ان ابن الغضائرى ضعفه. و قد ذكر النجاشى ان له كتابا أخبر بها عدة من أصحابنا بالسند المتقدم فى ترجمته، و مع ذلك لم يتعرض له الشيخ حتى فى رجاله، مع أن موضوعه أعم مما فى الفهرست، أ فهل يمكن أن العدة المخبرين للنجاشى بكتاب سالم بن أبى سلمة لم يخبروا الشيخ فلم يعلم الشيخ لا بنفسه ليذكره فى رجاله، و لا بكتابه ليذكره فى فهرسته؟

فينحصر سرّ عدم تعرضه له تخيله أنه هو سالم بن مكرم، فإنه اعتقد أن مكرما كنيته أبو سلمة على ما صرح به فى عبارته المتقدمة، و قد تعرض له فى الفهرست و الرجال، و عليه فيكون تضعيفه لسالم بن مكرم مبنيا على أنه متحد مع سالم بن أبى سلمة الذى مر كلام النجاشى و ابن الغضائرى فيه، و حيث أنه قدس سره أخطأ فى ذلك فان سالم بن أبى سلمة رجل آخر غير سالم بن مكرم فالتضعيف لا يكون راجعا الى سالم بن مكرم الذى ليس هو بابن أبى سلمة بل هو نفسه مكنى بابى سلمة- على زعمه- فتوثيق النجاشى و ابن قولويه، و مدح ابن فضال تبقى بلا معارض ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۴

....

و إذنهم- ع- و قد مر أن المتيقن هو الاذن لمن له أهلية القضاء.

و يؤيده ما تقدم من رواية إسحاق بن عمار عن أبى عبد اللّه- ع- قال: قال:

أمير المؤمنين لشريح: يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه إلا نبى أو وصى نبى أو شقى «۱» لدلالتها على الاختصاص، و انما جعلناها مؤيدة لضعفها بيحيى بن المبارك الواقع فى سندها.

إذا لا دليل على مشروعية القضاء لمن لا أهلية له، و مقتضى الأصل عدم

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۵

....

نفوذ حكم شخص على شخص آخر، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة حرمة صدور القضاء ممن لا أهلية له و هو أصل ثانوى و ان كان الأصل الأولى يقتضى جوازه و إباحته، فعلى هذا الأصل الثانوى يكون القضاء و الحكم بعنوان الأهلية من التشريع المحرم لانه عنوان للفعل الخارجى. و هل يعتبر الاجتهاد فى الأهلية للقضاء أو أن المستفاد من الأدلة الواردة فى المقام ثبوت الاذن لمطلق العالم بالقضاء و ان كان علمه مستندا الى التقليد دون الاجتهاد؟

الأول هو المشهور بين الأصحاب (قدهم) بل ادعى عليه الإجماع فى كلام جماعة منهم الشهيد الثانى فى مسالكه، و الى الثانى ذهب صاحب الجواهر «قده» مدعيا أن المستفاد من الكتاب و السنة صحة الحكم بالحق و العدل و القسط من كل مؤمن و ان لم يكن له مرتبة الاجتهاد، و استدل عليه بجملة من الآيات و الروايات:

أمّا الآيات فكقوله عز من قائل إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانٰاتِ إِلىٰ أَهْلِهٰا وَ إِذٰا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّٰاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ «۱» و قوله يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّٰامِينَ لِلّٰهِ شُهَدٰاءَ بِالْقِسْطِ وَ لٰا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلىٰ أَلّٰا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا «۲» و مفهوم قوله وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا

أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۳» .. هُمُ الظّالِمُونَ «۴» .. هُمُ الْكافِرُونَ «۵» الى غير ذلک من الآيات الكريمة فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين المجتهد و من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد.

و أمّا الروايات: «فمنها»: قوله- ع- القضاة أربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم

---

(۱) النساء ۴: ۵۸.

(۲) المائدة ۵: ۸.

(۳) المائدة: ۴۴.

(۴) المائدة: ۴۵.

(۵) المائدة: ۴۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۶

....

فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة «۱».

و «منها»: صحيحة أبى خديجة قال: بعثنى أبو عبد اللّه- ع- الى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى فى شيء من الأخذ و العطاء أن تحاكموا الى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانى قد جعلته عليكم قاضيا، و إياكم ان يخاصم بعضكم بعضا الى السلطان الجائر «۲» و «منها»: صحيحته المتقدمة آنفا «۳» عن الصادق- ع- إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور ..

و «منها»: صحيحة الحلبى قال: قلت لأبى عبد اللّه:- ع- ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة فى الشيء فيتراضيان برجل منا فقال: ليس هو ذاک انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط «۴» الى غير ذلک من النصوص التى ادعى (قده) بلوغها بالتعاضد أعلى مراتب القطع و دلالتها على أن المدار فى الحكم و القضاء بالحق الذى هو عند النبى و أهل بيته عليهم السلام بلا فرق فى ذلک بين أن يكون المتصدى للقضاء مجتهدا أو من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد لأنهم أيضا عالمون بالقضاء و الاحكام بالتقليد، فان المراد بالعلم فى صحيحة أبى خديجة المتقدمة أعم من الوجدانى و التعبدى، و إلا لم تشمل الصحيحة حتى للمجتهد لعدم علمه الوجدانى بالأحكام و من الظاهر أن المقلد أيضا عالم بالأحكام تعبدا لحجية فتوى المجتهد فى حقه.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۳) فى ص ۳۵۳.

(۴) المروية فى ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۷

....

بل ذكر «قده» أن ذلک لعله أولى من الأحكام الاجتهادية الظنية، ثم أيد ما ذكره بقوله: بل قد يدعى أن الموجودين فى زمن النبى-

ص- ممن أمر بالترافع إليهم قاصرون عن مرتبة الاجتهاد و انما كانوا يقضون بما سمعوه من النبى- ص- فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بالتقليد عن منصب القضاء بما علمه خالية عن الدليل، و ردّ الإجماع المدعى فى كلماتهم بقوله: و أمّا دعوى الإجماع التى قد سمعتها فلم أتحققها بل لعل المحقق عندنا خلافها. انتهى ما أردنا نقله و قد يجاب عن ذلك بان استدلاله «قده» هذا ليس إلا تمسكا بالإطلاق و يكفى فى تقييده و رفع اليد عن المطلقات الواردة فى المقام مقبولة عمر بن حنظلة الصريحة فى اعتبار النظر و الاجتهاد فى الحاكم، حيث ورد فيها: ينظر ان من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما .. «۱» و التوقيع الشريف بخط مولانا صاحب الزمان- ع ..، و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجة اللّه .. «۲».

لدلالتهما على لزوم الرجوع الى رواة الحديث و هم المطلعون بالأحكام الشرعية بواسطة الروايات المأثورة عنهم- ع- و النظر فى مداليلها و رفع معارضاتها أو الجمع بينها و هو المعبر عنه فى الاصطلاح بالاجتهاد، و من هنا يظهر أن المقبولة قد دلت على اعتبار النظر و الاجتهاد فى القاضى بجميع جملاتها الثلاث اعنى قوله- ع- روى حديثنا، و نظر فى حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا. فالاستدلال بها غير مختص بالجملة الوسطانية فحسب فإن رواية الحديث و المعرفة بالأحكام مستتبعان أيضا للاجتهاد بالتقريب المتقدم، ثم انه و ان كانت المطلقات و المقيد كلاهما مثبتين إلا أن المقيد لما ورد فى مقام البيان اقتضى ذلك تقديمه على المطلقات و تقييدها به لا محالة.

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل

(۲) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۵۸

....

و يرد عليه: أن رواية عمر بن حنظلة ضعيفة السند كما مر غير مرة و ان كانت الرواية متلقاة عند الأصحاب بالقبول، و من ثمة سميت بالمقبولة، و كذلك الحال فى التوقيع الشريف فان فى سنده إسحاق بن يعقوب و محمد بن محمد بن عصام و لم تثبت وثاقتهما. نعم محمد بن محمد شيخ الصدوق (قده) إلا أن مجرد الشيخوخة لمثله لا يقتضى التوثيق أبدا.

هذا مضافا الى إمكان المناقشة فى دلالته، فإن الإرجاع إلى رواة الحديث ظاهره الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما أنهم مجتهدون، و النسبة بين الراوى و المجتهد عموم من وجه، و ان كان يمكن إطلاق الرواة على المجتهدين بعناية انهم فى الحقيقة رواة الأئمة عليهم السلام و مستفيدين من آثارهم و علومهم و ليسوا فى عرضهم بوجه إلا انه إطلاق مسامحى، و لا يقاس هذا بالإرجاع إلى آحاد الرواة كالارجاع الى محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمن أو زكريا بن آدم و غيرهم ممن ارجعوا إليهم باشخاصهم على ما بيناه فى أوائل الكتاب، و الفرق واضح لا يخفى على الفطن فهذا الجواب مما لا يمكن المساعدة عليه.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: ان الآيات المباركة ليست بصدد تعيين الحاكم و انما هى بصدد بيان أن القضاوة لا بد أن تكون بالعدل و القسط فلا مجال للتمسك بإطلاقها.

و أمّا الروايات فهى أيضا كذلك، لأنها انما وردت فى قبال المخالفين للدلالة على عدم جواز الترافع الى أهل الجور و الفسوق، و أن الايمان معتبر فى القضاة.

و أما أن القاضى يعتبر أن يكون مجتهدا أو يكفى كونه عالما بالقضاء بالتقليد الصحيح أو ان القاضى يعتبر أن يكون رجلا فلا يجوز الترافع الى النساء أو غير ذلك من الأمور فليست الروايات بصدد بيانها بوجه فصح ما ذكرناه من أن القدر المتيقن من المنصوبين

للقضاء من قبلهم- ع- هو المجتهد دون المقلد و هو المتیقن الخروج عن

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۵۹

و حکمه لیس بنافذ (۱) و لا یجوز الترافع الیه (۲) و لا الشهادة عنده (۳)

الأصل. مضافا الی إمکان المناقشة فی صحة إطلاق العالم بالقضاء و الاحکام علی من تعلمها بالتقلید فلاحظ، و علی الأقل انه منصرف عن مثله.

(۱) لفرض عدم أهلیته للقضاء کی ینفذ حکمه.

(۲) لأنه من أظهر مصادیق الرکون الی الظلمة و هو حرام بل هو من التشریع المحرم، لأنه إمضاء عملی لقضاوة من تصدی لها ممن لا أهلیة له للقضاء. هذا إذا کان عدم أهلیته من جهة عدم استجماعه الشرائط المعتبرة فی القضاء غیر الایمان.

و أما إذا کان عدم الأهلیة من جهة عدم کونه مؤمنا کقضاة العامة و حکامهم فیدل علی عدم جواز الترافع الیه مضافا الی ما قدمناه الأخبار الناهیة عن التحاکم الی حکام الجور و قضاة العامة. و قد عقد لها بابا فی الوسائل «۱» فلیراجع هذا إذا کان الترافع الی من لیس له أهلیة القضاء لغایة فصل الخصومة و لزوم التبعیة بحکمه فی الشریعة المقدسة.

و أما إذا ترافعا إلیه لا لغایة الفصل شرعا بل من جهة تراضی المتحاکمین بقوله بحیث لو صدق المدعی تنازل المنکر فیما أنکره، کما انه لو صدق المنکر تنازل المدعی عما ادعاه مع بقاء حق الدعوی للمدعی لعدم تحقق الفیصلة شرعا علی الفرض فهو مما لا ینبغی التأمل فی جوازه، لانه خارج عن القضاء، و مندرج تحت المصالحة کما لعله ظاهر.

(۳) لعین ما عرفته فی التعلیقة المتقدمة، لأنه نوع رکون إلی الظلمة و انه إمضاء عملی لقضاوته، و المفروض عدم أهلیته للقضاء فالشهادة عنده تشریع عملی محرّم.

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶۰

و المال الذی یؤخذ بحکمه حرام (۱) و ان کان الآخذ محقا.

---

(۱) المال الذی یؤخذ بحکمه ان کان کلیا و لم یکن للمحکوم له و لا لغیره تشخیصه و اختیار تطبیقه علی ما فی الخارج فلا شبهة فی حرمته و عدم جواز التصرف فیه کما لو تنازعا فی دین مؤجل قبل حلول اجله فادعاه أحدهما و أنکره الآخر و تحاکما عند من لا أهلیة له للقضاء و حکم بلزوم أدائه الی المدعی و انه صاحب الدین و مستحقه، و کان الأمر کذلک واقعا، فان المال الذی اشتغلت به ذمة المنکر بالاستدانة کلی لا یتشخص إلا بتشخیص المالک نفسه اعنی المدیون فإذا شخصه الحاکم الجائر أو الدائن قبل حلول الأجل فهو تشخیص غیر شرعی و لیس للدائن أن یتصرف فیه لوضوح انه مال المدیون و لم یطرأ علیه ما یوجب دخوله فی ملک الدائن.

و أما إذا کان المال عینا شخصیة، کما إذا غصبها أحد أو أخذها بعنوان الإجارة أو العاریة ثم أنکرها، أو کان دینا معجلا أو مؤجلا حل أجله و حکم الحاکم الذی لیس له أهلیة القضاء برده الی صاحب المال فلا مانع من أخذه بوجه لانه بعینه و خصوصیاته مال لمالکه، أو أن له أن یأخذه و یحسبه من دینه لحلول أجله. بل له أن یأخذه ممن هو عنده قهرا و قوة أو بحیلة و وسیلة، و علی الجملة لا مانع فی هذه الصورة من أن یأخذ مالک المال بماله مستندا الی حکم من لیست له أهلیة، لجواز استنقاذه منه و لو بأسباب أخر غیر حکم الحاکم فإنه ماله و یجوز أن یتصرف فیه، و غایة الأمر أنه رده إلیه بإکراه الحاکم الجائر، و لا یشمله حدیث رفع الإکراه لأنه علی خلاف الامتنان لاستلزامه الضرر علی صاحب المال. نعم ترافعهما عند من لا أهلیة له و حکام الجور محرم کما مر و الحاصل أن

الترافع إلى حكام الجور و ان كان محرما مطلقا بلا فرق فى ذلك بين الـدين و العين إلا أن المال المأخوذ بحكمهم انما يحرم إذا كان دينا مؤجلا لا عينا كما عرفت هذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٣٦١

....

و قـد يقال بالحرمـة فى جميع الصور المتقدمـة من الدين و العين الشخصـية و يسـتدل عليه بمقبولة عمر بن حنظلة: و ما يحكم به فإنما يأخذه سحتا أو فحكم له فإنما يأخذه سحتا. فإن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين الكلى و الشخصى بل الإطلاق هو ظاهر صدرها حيث سئل فيهـا عن رجلين من أصـحابنا بينهمـا منازعـة فى دين أو ميراث فـان الميراث فى مقابل الـدين ظاهره العين. و حمل الميراث على الدين بعيد جدا.

ثم إن المقبولـة و ان كان موردها التحاكم الى السـلطان أو القضاة إلا أن عموم تعليلها: لأنه أخذ بحكم الطاغوت. يقتضـى عدم الفرق بينهما و بين ما إذا كان الحاكم من المؤمنين الفاقدين لشرائط القضاء لانه يشمل كل طاغ و المتصدى للقضاء المحرم طاغ.

و لاـ يعارضـها مـا رواه الحسن بن على بن فضـال قـال: قرأت فى كتـاب أبى الأسـد إلى أبى الحسن الثانى- ع- و قرأته بخطه سأله: ما تفسير قوله تعالى وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ؟ فكتب بخطه: الحكام القضاة ثم كتب تحته: هو أن يعلم الرجل أنه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى أخذه ذلك الذى قد حكم له إذا كان قد علم انه ظالم «١» و ذلك لأنه انما ورد فى تفسير الآيـة الشـريفة لا فى بيان موضوع الحرمـة مطلقا، و لا مانع من اعتبار الظلم فى صـدق الباطل دون صدق الحرمة و لو بعنوان آخر.

و يرد عليه: «أولا»: أن المقبولة ضعيفة السند كما مرّ و غير صالحة للاستدلال بها بوجه.

و «ثانيا»: انها ضعيفة الدلالة على المدعى، لان المستفاد من كلمات أهل اللغة أن للسحت إطلاقين فإنها قد تطلق على ما لا يحل كسبه، و قد يطلق على ما هو خبيث الذات من المحرمات، و لا يصدق شيء منهما فى المقام، لان المال بعينه

---

(١) المروية فى ب ١ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٣٦٢

....

للمحكوم له و كونه موردا لحكم الجائر بالرد إليه لا يحتمل أن يكون مستلزما لخروجه عن ملكه فلا يكون أخـذه من الانتقال المحرم و السـحت هو الانتقال من الغير على الوجه المحرم فإنه معنى ما لا يحل كسبه. كما انه ليس محرما خبيث الذات. و ما لم يكن كذلك لاـ يطلق عليه السـحت و إن حرم بعنوان آخر طـار عليه فمن أفطر بطعـام مملوك له فى نهار شـهر رمضان لم يصـح أن يقال: انه آكل السحت أو أنه أكل سحتا. و ان كان إفطاره هذا محرما.

و «ثالثـا»: ان الميراث غير مختص بالعين الشخصـية بل انما هو مطلق يشـملها كما يشـمل العين المشتركـة التى تتوقف فيها الحليـة على رضـى الطرفين بتقسـيمها إذا لا مانع من حمل الميراث على العين المشتركة و هى لا تتقسم بتقسـيم الحاكم الجائر فإذا كان هو المباشر أو الآمـر بتقسيم الميراث بين المتنـازعين لم يجز للمحكوم له التصـرف فى قسـمته، لعـدم خروج العين عن الاشتراك بتقسيمه فيكون المأخوذ بحكمه- كما فى الدين- سحتا.

على أن مورد المقبولـة هى الشـبهة الحكميـة فلاـ اثر لـدعوى أن مورد المنازعـة عين شخصـية ثم إنا لو أغمضـنا عن ذلك و بنينا على

تمامية المقبولة بحسب السند و الدلالة فالوجه فى عدم كونها معارضة برواية ابن فضال المتقدمة- بناء على عدم المناقشة فى سندها لأن فى سندها محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى و هو مما استثناه ابن الوليد عن رواياته- كما تقدم ان الرواية إنما وردت تفسيرا للاية المباركة و قد دلت على أن المراد فيها بالحكام هو القضاة فعلى تقدير تمامية الرواية لا بد من الأخذ بها فى مورد الآية و هو حرمة أكل المال بالباطل و لا يستفاد منها بوجه أن المراد بالحاكم فى جميع الموارد التى منها حرمة الأخذ بحكمه هو قضاة الجور.

و أما دعوى أن المراد بالقضاة فى الرواية قضاة العدل و لو من جهة الجمع العرفى بينها و بين المقبولة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۶۳

إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده (۱).

فيدفعها: تفسيرها بقضاة الجور فى رواية أبى بصير قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام قول اللّه عز و جل فى كتابه وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ فقال: يا أبا بصير ان اللّه عز و جل قد علم أن فى الأمة حكاما يجورون أما أنه لم يعن حكام أهل العدل و لكنه عنى حكام أهل الجور يا أبا محمد انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت و هو قول اللّه عز و جل أ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ «۱».

و هذه الرواية و ان كان فى سندها عبد اللّه بن بحر فهى ضعيفة لأجله و وقوعه فى سند كامل الزيارات- على نسخة- غير مفيد لان مع اختلاف النسخة لا يثبت التوثيق. و يؤيده أن ابن الغضائرى قد ضعف الرجل صريحا إلا أن الرواية المتقدمة أيضا ضعيفة لما مر فالكلام فيهما انما هو مع الغض عن الضعف فى سنديهما. فإلى هنا تحصل ان الترافع الى الحكام الجائرين و ان كان محرما مطلقا إلا أن حرمة الترافع غير مستلزمة لحرمة المال المأخوذ بحكمهم فى الأعيان الشخصية كما تقدم.

(۱) لان حكم الحاكم الشرعى لا يعتنى به فى المحاكمات و لا يرتب الأثر عليه اما مطلقا كما فى زماننا هذا و ما شابهه أو عند أحد المترافعين كما إذا لم يرض الا بالتحاكم إلى القضاة أو لم يوجد حاكم مستجمع للشرائط أو وجد و تعسر الوصول اليه أو غير ذلك من الموارد التى لو لم يترافع عند من لا أهلية له لذهب حقه أو ماله و معه يجوز الترافع عنده كما يجوز أن يتصرف فى المال المأخوذ بحكمه.

و ذلك للضرورة فإن الضرورات تبيح المحذورات و للضرر بترك المرافعة عند

---

(۱) المروية فى باب من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۶۴

(مسألة ۴۴) يجب فى المفتى (۱) و القاضى (۲) العدالة

من ليس له أهلية القضاء و حديث نفى الضرر حاكم على جميع أدلة الاحكام التى منها ما دل على عدم جواز الترافع عند من لا أهلية له و عدم جواز التصرف فى المال المأخوذ بحكمه فان حرمتهما إذا كانت مستلزمة للضرر على المكلف ارتفعت بمقتضى الحديث.

و بذلك يظهر انه لا وجه لما عن الأكثر من المنع و الاستدلال عليه بإطلاقات الأدلة و ان الترافع إليه أمر منكر و هو حرام أو انه اعانة على الإثم، لأنها على تقدير تماميتها فى نفسها- و لا تتم- محكومة بما دل على نفى الضرر فى الشريعة المقدسة فلاحظ

(۱) كما مر و مر الوجه فيه.

اعتبار العدالهٔ فی القاضی:

(۲) و ذلک لان القضاء من المناصب التی لها اهمیتها فی الشریعهٔ المقدسهٔ بعد الولایهٔ بل هو من المناصب المختصهٔ بالنبی و أوصیائه علیهم السلام و هم قد ینصبون شخصا معینا للقضاء و قد ینصبون علی نحو العموم و لا یحتمل ان یجعل الشارع الحکیم هذا المنصب العظیم لمن هو خارج عن طریقته کیف و قد اعتبرنا العدالهٔ فی إمام الجماعهٔ و الشاهد فکیف بالقضاء الذی هو أهم منهما هذا و قد ورد فیما رواه الصدوق بإسناده الصحیح عن سلیمان بن خالد عن أبی عبد اللّه- ع- اتقوا الحکومهٔ فإن الحکومهٔ انما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی أو وصی نبی «۱» و من الظاهر أن الفاسق لا یسمح أن یکون وصی نبی.

بل یمکن الاستدلال علیه بما ورد فی صحیحهٔ أبی خدیجهٔ قال: بعثنی أبو عبد اللّه الی أصحابنا فقال: قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومهٔ أو تداری فی شیء من

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶۵

و تثبت العدالهٔ (۱) بشهادهٔ عدلین، و بالمعاشرهٔ المفیدهٔ للعلم بالملکهٔ، أو الاطمئنان بها، و بالشیاع المفید للعلم.

(مسألهٔ ۴۵) إذا مضت مدهٔ من بلوغه و شک بعد ذلک فی أن أعماله کانت عن تقلید صحیح أم لا، یجوز له البناء علی الصحهٔ فی أعماله السابقهٔ (۲)

الأخذ و العطاء أن تحاکموا الی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا و إیاکم أن تخاصموا بعضکم بعضا الی السلطان الجائر «۱» لأنها و ان وردت فی قضاهٔ العامهٔ و حکامهم إلا أن فی تعلیق الحکم علی صفهٔ الفسق إشعارا قویا علی أن الفاسق لیس له أهلیهٔ القضاء.

بل یمکن أن یقال إن التحاکم إلی الفاسق من أظهر أنحاء الرکون إلی الظلمهٔ و قد نهی عنه فی الشریعهٔ المقدسهٔ. و بهذا کله نقید إطلاق صحیحهٔ أبی خدیجهٔ:

و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا «۲» ثم ان بما ذکرناه یظهر أن القاضی یعتبر أن یکون محرز العدالهٔ فالمجهول حاله من حیث العدالهٔ کالمعلوم فسقه غیر صالح للقضاء لعدم العلم بأهلیته.

(۱) تقدم الکلام فیما تثبت به العدالهٔ فی المسألهٔ الثالثهٔ و العشرین فلیراجع.

(۲) کما إذا صام أو صلی مدهٔ من الزمان ثم شک فی انه هل اتی بها عن التقلید الصحیح أو عن تقلید غیر صحیح أو لم تقلد فیها أصلا، فإنه مضافا إلی جریان حدیث لا تعاد- فی الصلاهٔ- بإحراز موضوعه و عدم کون الجاهل مقصرا بالاستصحاب علی ما قدمنا تقریبه فی المسألهٔ الواحدهٔ و الأربعین یمکن الحکم بصحهٔ أعماله السابقهٔ بقاعدهٔ الفراغ لأجل أن صورهٔ العمل غیر محفوظهٔ و ذلک فان ذات العمل و إن و کانت معلومهٔ إلا أن الشک فی کیفیته و أنه أتی به مستندا إلی فتوی من یجب تقلیده أولا عن استناد إلیها و معه یحکم بصحته بالقاعدهٔ، و علی الجملهٔ أنه

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶۶

و فی اللاحقة یجب علیه التصحیح فعلا (۱)

کلما احتمل أن یکون المکلف به واقعا منطبقا علی ما اتی به المکلف من العمل و شک فی صحته و فساده حکم بصحته بالقاعدة. نعم إذا کانت صورة العمل محفوظة بأن علم- مثلا- انه کان یصلی من غیر سورة أو من دون وضوء بل مع التیمم و شک فی صحته و فساده من جهة احتمال مطابقته للواقع ای فتوی من یجب تقلیده من باب الصدفة و الاتفاق لم تجر فیه قاعدة الفراغ لا فی هذه المسألة و لا فی المسألة الواحدة و الأربعین علی ما بیناه فی التکلم علی قاعدة الفراغ و معه إذا کان شکه هذا فی الوقت وجبت إعادة أعماله. و أمّا لو کان خارج الوقت فلا دلیل علی وجوب قضائها لأن القضاء بالأمر الجدید و موضوعه فوت الفریضة فی وقتها و هو غیر محرز فی المقام لاحتمال ان تکون أعماله مطابقة للواقع و لو صدفة.

(۱) إذ لا سبیل إلی تصحیحها بإجراء قاعدة الفراغ فی الأعمال المتقدمة لما أسلفنا فی محله من أن القاعدة لا تثبت لوازماتها العقلیة، و لا- الآثار الشرعیة المترتبة علی تلک اللوازم و من الظاهر أن کون الأعمال الآتیة واجدة لشرطها من اللوازم العقلیة لکون الاعمال الماضیة واجدة له حتی إذا بنینا علی أن القاعدة من الأمارات- کما هو الصحیح- و ذلک لما قدمناه فی موضعه من أن الأمارات کالأصول فی عدم حجیة مثبتاتها اللهم إلا أن تکون الامارة من مقولة الحکایة کالخبر و نحوه. و علیه یجب علی المکلف التصحیح بالإضافة إلی الأعمال اللاحقة بالرجوع إلی مجتهد جامع للشرائط بالفعل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶۷

(مسألة ۴۶) یجب علی العامی أن یقلد الأعلم فی مسألة وجوب تقلید الأعلم أو عدم وجوبه (۱) و لا یجوز أن یقلد غیر الأعلم إذا أفتی بعدم وجوب تقلید الأعلم. بل لو أفتی الأعلم بعدم وجوب تقلید الأعلم یشکل جواز الاعتماد علیه (۲) فالقدر المتیقن للعامی تقلید الأعلم فی الفرعیات.

التقلید فی مسألة تقلید الأعلم:

---

(۱) لأنها کغیرها من المسائل الفرعیة التی یجب فیها الرجوع الی الأعلم لاستقلال العقل به من باب الاحتیاط و الأخذ بالمقدار المتیقن للشک فی حجیة فتوی غیر الأعلم و هو یساوق القطع بعدمها. و لا ینافی ذلک ما قدمناه من أن مسألة التقلید لیست بتقلیدیة فإنه راجع إلی أصل وجوب التقلید الذی استقل به العقل علی ما قدمناه فی أوائل الکتاب. و أما وجوب تقلید الأعلم و عدمه فهما من المسائل التقلیدیة لا محالة لعدم کون العامی متمکنا من استنباط وجوبه و عدمه.

نعم قدمنا و یأتی أن العامی یستقل عقله بوجوب تقلید الأعلم إلا انه من باب الاحتیاط و الأخذ بالقدر المتیقن عند دوران الأمر فی الحجیة بین التعیینیة و التخییریة لا من باب قیام الدلیل عنده علی حجیة فتاواه، فإذا فرضنا أن الحجة- کفتوی الأعلم- قامت علی عدم وجوب تقلید الأعلم فی المسائل الفرعیة و ان فتوی غیر الأعلم کفتوی الأعلم لم یبق أی مجال للاحتیاط و جاز الرجوع إلی غیر الأعلم فإنه فی الحقیقة تقلید من الأعلم الذی افتی بالجواز.

(۲) لا- یمکن المساعدة علی ما افاده الماتن فی المقام بل الصحیح أن فتاوی غیر الأعلم تتصف بالحجیة بفتوی الأعلم بجواز الرجوع الیه و هذا مما لا مانع من الالتزام به فإن العامی فی رجوعه إلی فتوی غیر الأعلم استند إلی ما قطع بحجیته

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۶۸

....

و هو فتوى الأعلم و لا يجب على المكلف غير العمل على طبق ما قطع باعتباره، و قد فرضنا أن فتوى غير الأعلم مما قامت على حجيته فتوى الأعلم المعلومة حجيتها.

و حيث أن العامى كما أشرنا إليه فى التعليقة المتقدمة لم يقم عنده دليل على عدم حجية فتوى غير الأعلم، و انما قلنا بوجوب تقليد الأعلم فى حقه من باب الاحتياط و الأخذ بالمقدار المتيقن عند دوران الأمر فى الحجية بين التعيينية و التخييرية و مع الفتوى المقطوعة حجيتها لا يبقى مجال للاحتياط، و لا مانع معها من الرجوع إلى فتوى غير الأعلم.

نعم إذا فرضنا أن العامى يتمكن من الاستنباط فى تلك المسألة و أدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلم و ان افتى الأعلم بجوازه لم يجز له الرجوع الى غير الأعلم بفتوى الأعلم بالجواز. و أما العامى غير المتمكن من استنباط ذلك فلا بد من أن يرجع إلى الأعلم فى تلك المسألة فإذا أفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعلم اتصفت فتاوى غير الأعلم بالحجية بفتواه نظير حجية خبر الثقة فيما إذا أثبتنا حجية الخبر الواحد بالأخبار المتواترة- إجمالا- و أخذنا بما هو القدر المتيقن من مداليلها و هو خبر العدل الإمامى و بعد هذا أخبر الثقة العدل بحجية خبر الثقة و ان لم يكن عدلا إماميا فإنه يثبت بذلك حجية خبر الثقة بعد ما لم يكن حجة على ما بيناه فى التكلم على حجية الخبر، و على الجملة لا مانع من أن يقلد غير الأعلم بعد تقليده من الأعلم و إفتائه بجواز الرجوع اليه هذا.

على أن الاستشكال فى حجية فتوى غير الأعلم لا تترتب عليه ثمرة فى محل الكلام و ذلك لأن الشبهة فى ذلك ان كانت من الأعلم فالمفروض أن الأعلم أفتى بجواز تقليد غير الأعلم و لم يستشكل فى جوازه. و ان كانت من غير الأعلم فالمفروض عدم حجية فتاواه إذ الحجة على العامى انما هى فتوى الأعلم فحسب فإذا افتى الأعلم بجواز تقليد غير الأعلم لم يكن أى مانع من تقليده و كان هذا فى الحقيقة تقليدا من الأعلم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۶۹

(مسألة ۴۷) إذا كان مجتهد ان أحدهما أعلم فى أحكام العبادات و الآخر أعلم فى المعاملات فالأحوط تبعيض التقليد (۱) و كذا إذا كان أحدهما أعلم فى بعض العبادات- مثلا- و الآخر فى البعض الآخر

التبعيض فى التقليد:

---

(۱) قد اتضح مما ذكرناه فى مسألة وجوب تقليد الأعلم وجوب التبعيض فى التقليد فيما إذا كان هناك مجتهدان أحدهما أعلم فى العبادات- مثلا- و الآخر فى المعاملات لكثرة اطلاع أحدهما بالمصادر و الاخبار و تضلعه فى الفروع و النظائر و قدرته على الجمع بين متعارضات الروايات، و الآخر كان أكثر اطلاعا على القواعد الأصولية و الكبريات، و من هنا كان الأول أعلم فى العبادات و الآخر فى المعاملات فإنه يجب على المقلد ان يبعض فى تقليده بان يقلد الأعلم فى العبادات فى العبادات، و يقلد الأعلم فى المعاملات فى المعاملات، و الوجه فيه هو الأدلة الدالة على وجوب تقليد الأعلم كما قدمناها فى محلها هذا كله عند العلم بالمخالفة بينهما.

و أمّا مع عدم العلم بالمخالفة فمقتضى ما قدمناه من جواز تقليد غير الأعلم أو المتساويين حينئذ جواز التبعيض فى تقليدهما دون وجوبه لجواز أن يقلد العامى أحدهما فى مورد و يقلد الآخر فى مورد آخر لعدم العلم بالمخالفة بينهما بل الحال كذلك بالنسبة إلى أجزاء عمل واحد و شرائطه، فللمكلف أن يقلد من أحدهما فى الاكتفاء بالمرة الواحدة فى غسل الثياب أو فى عدم وجوب السورة فى الصلاة و يقلد الآخر فى جواز المسح منكوسا- مثلا- أو الاكتفاء فى التسبيحات الأربع بالمرة الواحدة و ذلك لانه استند فى عمله وقتئذ الى ما هو حجة فى حقه.

نعم لو قلنا بالتخيير بين الأعلم و غير الأعلم أو المتساويين حتى مع العلم بالمخالفة فى الفتوى بينهما فالعامى و ان جاز أن يبعض فى تقليده بان يقلد أحدهما فى باب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۷۰

(مسألهٔ ۴۸) إذا نقل شخص فتوی المجتهد خطأ یجب علیه إعلام من تعلم منه (۱) و کذا إذا أخطأ المجتهد فی بیان فتواه یجب علیه الإعلام.

أو عمل و یقلد الآخر فی باب أو عمل آخر کما فی فعلین أو بابین مستقلین کالعبادات و المعاملات إلا انه لا یتمکن من التبعیض فی تقلیدهما بالإضافهٔ إلی أجزاء عمل واحد و شرائطه و ذلک لان صحهٔ الاجزاء فی المرکبات الارتباطیهٔ ارتباطیهٔ لا محالهٔ و صحهٔ کل جزء من أجزائها مقیدهٔ بصحهٔ الجزء الآخر فمع بطلان أحد أجزاء المرکب تبطل بقیهٔ اجزائه.

و علیه لو اتی بالصلاهٔ فاقدهٔ للسورهٔ مع الاکتفاء فی التسبیحات الأربع بالمرهٔ الواحدهٔ و احتمل بعد ذلک فساد صلاته لعلمه فی کل من السورهٔ و التسبیحات بمخالفهٔ المجتهد الآخر وجب أن یستند فی ترکه الإعادهٔ أو القضاء إلی ما هو حجهٔ فی حقه کفتوی المجتهد، لان مقتضی قاعدهٔ الاشتغال لزوم الإعادهٔ أو القضاء و عدم فراغ الذمهٔ بما اتی به من الصلاهٔ للشک فی صحتها و لیس فی البین من یفتی بصحهٔ عمله و عدم وجوب الإعادهٔ، لأن ما اتی به غیر صحیح عند کل من المجتهدین و ان کان الوجه فی فساده مختلفا عندهما فإن أحدهما یری بطلانها مستندا إلی الإخلال بالسورهٔ و یراه الآخر مستندا إلی الإخلال بالتسبیحات الأربع ثلاثا، و مع بطلان العمل عند کلیهما و عدم الفتوی بالصحهٔ لا بد من إعادته أو قضائه کما عرفت.

حکم الخطأ فی بیانه الفتوی:

اشارهٔ

(۱) یقع الکلام فی هذه المسألهٔ تارهٔ فیما إذا نقل فتوی المجتهد بالإباحهٔ ثم ظهر أن فتواه هو الحرمهٔ أو الوجوب أو أن المجتهد أخطأ فی بیان فتواه فأفتی بالإباحهٔ مع أن فتواه الحرمهٔ أو الوجوب کما إذا سئل عن العصیر العنبی إذا غلی فأفتی بعدم

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۷۱

....

حرمته و ظهر بعد ذلک أن فتواه حرمته و انما الجائز عنده هو العصیر الزبیبی و اشتبه أحدهما بالآخر.

و اخری فیما إذا نقل فتوی المجتهد بالحرمهٔ أو الوجوب ثم ظهر أن فتواه هی الإباحهٔ أو أنه أفتی السائل بهما ثم التفت أن فتواه الجواز کما لو سئل عن الانتفاع بالمیتهٔ فأفتی بحرمته ثم انکشف أنه یفتی بجوازه و انما یری حرمهٔ بیع المیتهٔ و اشتبه علیه الانتفاع بالبیع. و یقع الکلام فی هاتین الصورتین فی أن الناقل أو المجتهد هل یجب علیهما اعلام الجاهل بالحال و بیان أن الأمر قد اشتبه علیهما أو لا یجب؟

(أما الصورهٔ الأولی) [یجب علی المجتهد أو الناقل اعلام الجاهل بالحال]:

فلا ینبغی التوقف فی وجوب الاعلام فی تلک الصورهٔ لأنه بفتواه بالإباحهٔ أو بنقله الفتوی بها قد سبب الی الوقوع فی الحرام اعنی ترک الواجب أو فعل الحرام.

و قد ذكرنا فى محله أن المستفاد حسب المتفاهم العرفى من دليل الحرمة فى جميع الموارد انما هو مبغوضية انتساب العمل المحرم الى المكلفين بلا فرق فى ذلك بين الانتساب بالمباشرة و الانتساب بالتسبيب و من هنا قلنا ان تقديم الطعام النجس إلى الجاهل ليأكله أمر حرام لأن النهى و التحريم و ان كانا قد تعلقا بأكل النجس إلا أن العرف يفهم من ذلك أن أكل النجس مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك عن المكلف بالمباشرة أم صدر بالتسبيب كتقديمه الطعام النجس الى من يحرم عليه أكل النجس واقعا و ان كان بالفعل معذورا لجهله و كذلك الحال فيما إذا نهى عن الدخول عليه فان العرف يفهم من مثله عدم الفرق فى مبغوضية الدخول عليه بين صدوره بالمباشرة كما إذا دخل عليه بنفسه و بين صدوره بالتسبيب كما إذا أدخل الغير عليه.

إذا مقتضى أدلة المحرمات عدم جواز التسبيب إلى الحرام. بل العقل أيضا مستقل بذلك لان ما هو الملاك فى المنع عن العمل بالمباشرة موجود فى العمل بالتسبيب و بما أن المجتهد افتى بإباحة الحرام أو الواجب أو أن الناقل نقل الفتوى بالإباحة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۲

....

فيهما فقد سببا إلى وقوع المكلف فى ترك الواجب أو فعل الحرام، و غاية الأمر انهما ما داما غافلين و مستمرين فى اشتباههما معذوران فى التسبيب إلى الحرام فإذا ارتفعت غفلتهما و التفتا إلى الحال وجب عليهما إعلام الجاهل و بيان أن الفعل واجب أو حرام و أن الإفتاء بالإباحة أو نقلها انما صدرا غفلة و نحوها.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من أن المفتى ضامن كما فى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: كان أبو عبد اللّه- ع- قاعدا فى حلقة ربيعة الرأى فجاء أعرابى فسأل ربيعة الرأى عن مسألة فأجابه فلما سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعة، و لم يرد عليه شيئا فأعاد المسألة عليه فأجابه بمثل ذلك فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال أبو عبد اللّه- ع- هو فى عنقه قال: أم لم يقل، و كل مفت ضامن «۱» و المراد بالمفتى مطلق من ينقل الحكم فيشمل المجتهد و الناقل كليهما.

بل ورد فى بعض الاخبار أن كفارة تقليم المحرم أظفاره على من افتى بجوازه «۲» و تدل عليه أيضا صحيحة أبى عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر- ع- من افتى الناس بغير علم و لا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة، و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه «۳» و كذلك غيرها من الاخبار الدالة على حرمة الفتوى بغير علم و ذلك لان الفتوى بالإباحة فى المقام أيضا من غير علم و إن كان المجتهد أو الناقل معذورين ما داما مشتبهين أو غافلين إلا انه إذا ارتفعت الغفلة وجب عليهما اعلام الجاهل بالحال كما مر هذا.

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۳ من أبواب بقية كفارات الإحرام من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴ من أبواب صفات القاضى و ب ۷ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۳

....

و قد أسبقنا عند التكلم على معنى التقليد أن كون المفتى ضامنا هو الموافق لمعنى التقليد و مفهومه، لانه بمعنى جعل الشخص ذا قلادة فكانّ العامى جعل أعماله التى استند فيها إلى فتوى ذلك الشخص قلادة و وضعها على رقبته، و إذا كان الأمر كذلك فلا مناص من الحكم بوجوب الاعلام فى المقام، لانه لو تركه بعد ما زالت غفلته ضمن ما اتى به الجاهل من المحرمات أو ما تركه من الواجبات و كان وزر ذلك عليه.

نعم لا- مجال للاستدلال فى المقام بما دل على وجوب تبليغ الأحكام الشرعية و حفظها عن الاندراس، و ذلك لأنها انما دلت على وجوب تبلغها فحسب و يتحقق ذلك ببيان الأحكام الشرعية على نحو يتمكن العامى من الوصول إليه حتى لا يندرس الدين بلا فرق فى ذلك بين المجتهد و غيره من المكلفين. و أمّا إيصالها إلى كل فرد فرد من آحاد المكلفين و لو بدق أبوابهم فلم يقم على وجوبه دليل و لم يلتزم به الأئمة عليهم السلام فما ظنك بغيرهم، و انما التبليغ كذلك كان لازما على النبى- ص- بالمقدار الممكن منه دون بقية المكلفين، و يتحقق بيان الأحكام الشرعية على النحو المزبور- فى حق المجتهد- بطبع رسالته العملية و جعلها موردا يتمكن من الوصول إليه، أو بجلوسه فى بيته و تهيئه للجواب عند السؤال عن الأحكام الشرعية.

و هذا بخلاف المقام لأن المطلوب فيه ليس هو التحفظ على الأحكام الشرعية عن الاندراس ببيانها على نحو يتمكن المكلف من الوصول إليها. بل المراد إيصال الحكم إلى العامى الجاهل بشخصه، و هذا مما لا تقتضيه الأدلة الواردة فى وجوب تبليغ الأحكام الشرعية فالاستدلال بتلك الأدلة مما لا وجه له فى المقام. هذا كله فى الصورة الأولى.

(أما الصورة الثانية) [لا يجب اعلام الجاهل أو الناقل بالحال]:

فالصحيح أن الاعلام غير واجب حينئذ، إذ لا دليل على وجوبه، فإذا سئل المجتهد عن الصوت المرجّع- مثلا- فأفتى بحرمته و انه غناء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۴

....

و ظهر بعد ذلك أن فتواه فيه الإباحة و أن المحرم هو الصوت المرجع المطرب. لم يجب عليه إعلام السائل بالحال، لأنه أو الناقل و ان سبب ترك العمل للمكلف الا انه تسبيب إلى التزام المكلف بترك أمر مباح أو بإتيان عمل غير واجب و لا حرام و هو مما لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن لانه موافق للاحتياط فما استدللنا به على حرمة التسبيب غير جار فى المقام.

و أما الاستدلال على وجوب الاعلام فى هذه الصورة بما دل على وجوب تبليغ الاحكام و حفظها عن الاندراس فيرد عليه:

(أولا): ما قدمناه من ان تلك الأدلة انما تقتضى وجوب تبليغ الاحكام بمعنى بيانها على نحو يتمكن من الوصول إليها و لا دلالة لها على وجوب إيصالها إلى آحاد المكلفين الذى هو المطلوب فى المقام.

و (ثانيا): ان الآيات و الاخبار المستدل بهما على وجوب تبليغ الأحكام مختصة بالأحكام الإلزامية، و لا تعم الاحكام الترخيصية إما لاقترانها بالقرينة فى نفسها كقوله عز من قائل إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مٰا أَنْزَلْنٰا مِنَ الْبَيِّنٰاتِ وَ الْهُدىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا بَيَّنّٰاهُ لِلنّٰاسِ فِي الْكِتٰابِ أُولٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ .. «۱» فإنه يدل على أن كتمان ما هو سبب للهداية هو المبغوض المحرم لدى اللّه و ما به الهداية هو الأحكام الإلزامية فحسب، و قوله:

وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۲» لوضوح أن الإنذار لا يتحقق الا ببيان الأحكام الإلزامية، إذ لا إنذار فى الأحكام الترخيصية.

و إما لما أسلفناه من أن التعلم واجب طريقى و ليس بواجب نفسى، و الوجه فى هذا الوجوب الطريقى هو التحفظ على المصالح لئلا تفوت، و التجنب عن الوقوع فى المفاسد، و من الظاهر عدم وجوب التعليم الا فيما وجب فيه التعلم، لانه لا معنى

---

(۱) البقرة ۲: ۱۵۹.

(۲) التوبة ۹: ۱۲۲.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۷۵

(مسألهٔ ۴۹) إذا اتفق فی أثناء الصلاهٔ مسألهٔ لا یعلم حکمها (۱) یجوز له أن یبنی علی أحد الطرفین بقصد أن یسأل عن الحکم بعد الصلاهٔ، و أنه إذا کان ما اتی به علی خلاف الواقع یعید صلاته، فلو فعل ذلک، و کان ما فعله مطابقا للواقع، لا یجب علیه الإعادهٔ.

لوجوبه من دون وجوب التعلم ثم إن التعلیم إنما یجب- وجوبا طریقیا- فی خصوص الأحکام الإلزامیهٔ لما مرّ من أن الاحکام الترخیصیهٔ من المباحات و المستحبات و المکروهات لا یجب فیها التعلم و التقلید، لانه لا مفسدهٔ فی ارتکابها أو ترکها، و مع عدم وجوب التعلم لا معنی لوجوب التعلیم.

و المتلخص أن الأدلهٔ المستدل بها علی وجوب تبلیغ الاحکام و تعلیمها مختصهٔ بالأحکام الإلزامیهٔ و لا تعم الترخیصیهٔ بوجه، و من هنا لا یجب علی المجتهد الإفتاء بالإباحهٔ فی المباحات بل له الإفتاء فیها بالاحتیاط لمکان انها خلاف المشهور أو لغیر ذلک من الوجوه المناسبهٔ للاحتیاط.

إذا ابتلی فی أثناء الصلاهٔ بما لا یعلم حکمه:

اشارهٔ

(۱) ذکرنا فیما تقدم أن المسائل التی یبتلی بها المکلف یجب ان یتعلمها کما مر فإذا تعلمها قبل الابتلاء بها فهو. و أما إذا لم یتعلم مسائل الشک و السهو- مثلا- و ابتلی بها و هو فی أثناء الصلاهٔ فإن أمکنه الاحتیاط فی عمله کما إذا شک فی قراءهٔ الفاتحهٔ بعد ما دخل فی قراءهٔ السورهٔ و لم یعلم أن بذلک تحقق التجاوز عن الفاتحهٔ لتعددهما أو لم یتحقق لأنهما شیء واحد- مثلا- أو شک فی قراءهٔ آیهٔ بعد ما دخل فی آیهٔ أخری فإن الاحتیاط بالإتیان بالقراءهٔ أو الآیهٔ المشکوکهٔ ثانیا أمر ممکن إذا اتی بها رجاء لعدم کونها مخلهٔ بصحهٔ الصلاهٔ لأنها لیست من الأرکان الموجبهٔ لبطلان الصلاهٔ بزیادتها و نقیصتها.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۷۶

....

و أما لو لم یتمکن من الاحتیاط کما إذا أهوی إلی السجود فشک فی أنه رکع أم لم یرکع، و لم یعلم أن الدخول فی مقدمهٔ الجزء المترتب علی المشکوک فیه محقق للتجاوز أو لا بد فی صدقه من الدخول فی الجزء المترتب نفسه فان الاحتیاط بالإتیان بالرکوع ثانیا غیر ممکن و لو رجاء لانه من المحتمل أن یکون المکلف آتیا بالرکوع واقعا أو بالتعبد لقاعدهٔ التجاوز و کفایهٔ الدخول فی مقدمهٔ الجزء المترتب، و معه یکون الإتیان بالرکوع ثانیا زیادهٔ رکنیهٔ مبطلهٔ للصلاهٔ، کما لا یتمکن من قطع الصلاهٔ و استینافها من الابتداء، لاحتمال أن تکون صلاته صحیحهٔ واقعا و المشهور حرمهٔ قطع الفریضهٔ فللمسألهٔ صورتان:

و ذلک لان المکلف قد یکون مأمورا بالتعلم قبل ذلک لتمکنه منه و اطمئنانه أو احتماله الابتلاء بالمسألهٔ و یترکه بالاختیار. و قد لا یکون مکلفا بتعلمها لغفلته أو لعلمه و اطمئنانه بعدم ابتلائه بالمسألهٔ.

(أما الصورهٔ الأولی) [إذا کان المکلف مأمورا بالتعلم قبل ذلک]:

فلا- شبهة فى تنجز التكليف الواقعى فى تلك الصورة لتمكن المكلف من التعلم، و اطمئنانه، أو احتماله الابتلاء و انما تركه بالاختيار فلا- مناص له من أن يخرج عن عهدة التكليف المتوجه اليه لقدرته على الإتيان بالمأمور به و غاية الأمر انه غير متمكن من إحراز الامتثال.

و حيث أن المسألة اتفقت فى أثناء الصلاة و أن مفروضنا عدم جواز قطعها و استينافها من الابتداء الموجب لحصول القطع بالامتثال، كما هو المشهور بينهم (قدس اللّه أسرارهم) فلا مناص من أن يبنى على أحد طرفى الشك حال الصلاة و يتمها رجاء بقصد أن يسأل المسألة بعد الصلاة.

فإن افتى مقلده بصحتها فهو لا تجب عليه إعادتها لانه اتى بها رجاء اى مضيفا بها الى اللّه و هو كاف فى صحة عمله و عباديته. و إذا أفتى بالفساد يعيدها أو يقضيها خارج الوقت. بمعنى انه يرتكب قطع الفريضة- احتمالا- و ان قلنا بعدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۷

....

جواز قطعها جزما برفعه اليد عن صلاته.

(و أما الصورة الثانية) [إذا لم يكن المكلف مأمورا بالتعلم]:

فليس فيها الحكم متنجزا على المكلف و له أن يبنى على أحد طرفى الشك حال الصلاة و إتمامها رجاء على الكيفية المتقدمة فى الصورة السابقة، كما أن له قطع الصلاة و استينافها من الابتداء، و ذلك لان حرمة قطع الصلاة غير مستفادة من الأدلة اللفظية حتى يتمسك بإطلاقها و انما مدركها الإجماع و القدر المتيقن منه ما إذا تمكن المكلف من إتمام الصلاة جازما بصحتها و لو من جهة كونه متمكنا من التعلم قبل العمل و لا- سبيل للمكلف إلى ذلك فى المقام لانه من المحتمل بطلانها فى الواقع باختياره أحد طرفى الشك فى مقام العمل و معه كيف يمكنه إحراز أنه أتمها صحيحة و المفروض انه لم يكن مكلفا بالتعلم قبل العمل و هذا بخلاف الصورة المتقدمة لأنها مشمولة للإجماع بلا كلام و من ثمة ذهب بعضهم إلى وجوب تعلم مسائل الشك و السهو. بل ادعى شيخنا الأنصارى (قده) فسق تارك تعلمها فان هاتين الدعويين لا وجه لهما سوى عدم جواز قطع الصلاة على من وجب عليه تعلم مسائل الشك و السهو، لأنه لو جاز له قطع الصلاة تمكن المكلف- حينما عرضه الشك فى صلاته- من أن يقطع ما بيده و يستأنفها ابتداء، و معه لما ذا يجب عليه تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، و لما ذا يتصف المكلف بالفسق بترك تعلمها.

ثم انه على كلتا الصورتين إذا رجع المكلف الى مقلده و هو افتى ببطلان ما أتى به من الصلاة وجبت إعادته كما مر و هل يختص وجوب الإعادة بما إذا كان العمل المأتى به فاقدا لشى‏ء من الاجزاء و الشرائط الركنيتين أو أن الإعادة واجبة مطلقا سواء أ كان العمل المأتى به فاقدا لشى‏ء من الأمور الركنية أو كان فاقدا لغيرها من الاجزاء و الشرائط؟

الثانى هو الصحيح و ذلك لان العمل المأتى به ناقص حينئذ و غير مشتمل على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۸

(مسألة ۵۰) يجب على العامى فى زمان الفحص عن المجتهد، أو عن الأعلم أن يحتاط فى أعماله (۱).

الأمور المعتبرة فيه، و لا- يجرى فى المقام حديث لا- تعاد، لما مر من أن مورده ما إذا كان العمل صحيحا عند الفاعل بالتقليد أو الاجتهاد بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب إعادته، و ليس الأمر كذلك فى المقام لان المكلف تجب عليه الإعادة انكشف له

الخلاف أم لم ينكشف لقاعدة الاشتغال القاضية بوجوب الإعادة و الإتيان بالمأمور به من الابتداء لمكان الشك فى صحة ما اتى به من الصلاة.

(۱) للعلم الإجمالى بوجود احكام إلزامية فى الشريعة المقدسة فإنه يقتضى تنجزها على المكلفين و به يستقل العقل بلزوم الخروج عن عهدتها خروجا قطعيا و لا يمكن ذلك إلا بالاحتياط ففى كل مورد احتمل فيه المكلف حكما إلزاميا وجب عليه الاحتياط تحصيلا للمؤمن و دفعا للضرر المحتمل بمعنى العقاب على ما بيناه فى أوائل الكتاب عند قول الماتن: يجب على كل مكلف أن يكون .. مجتهدا أو مقلدا أو محتاطا.

ثم إن أطراف الاحتياط فى زمان الفحص عن المجتهد أو الأعلم هى أقوال من يحتمل اجتهاده أو أعلميته دون الوجوه المحتملة فى المسألة، فإذا علم اجتهاد أحد شخصين أو أعلميته كفى فى الاحتياط الأخذ بأحوط قوليهما، و لم يجب عليه الأخذ بأحوط الوجوه المحتملة فى المسألة، و ذلك لعلمه بحجية أحد ذينك القولين فى حقه، و معه يكون العمل بأحوطهما مؤمنا من العقاب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۷۹

(مسألة ۵۱) المأذون، و الوكيل عن المجتهد فى التصرف فى الأوقاف، أو فى أموال القصر، ينعزل بموت المجتهد (۱) بخلاف المنصوب من قبله كما إذا نصبه متوليا للوقف أو قيما على القصر فإنه لا تبطل توليته و قيمومته على الأظهر (۲)

المأذون و الوكيل عن المجتهد:

---

(۱) فإنه لا معنى لبقاء الاذن بعد موت المجتهد الآذن فى التصرفات كما ان الوكالة تبطل بموت الموكل لخروجه عن أهلية التصرف بالموت، و مع عدم أهلية الموكل للتصرف لا معنى للاستنابة و الوكالة عنه، إذ الوكيل هو الوجود التنزيلى للموكل و من هنا تنسب تصرفاته الى موكله و اليه يتوجه الأمر بالوفاء بتلك التصرفات من بيع أو شراء أو إجارة و نحوها.

(۲) يأتى فى المسألة الثامنة و الستين أن الفقيه لم تثبت له الولاية المطلقة فى زمان الغيبة ليتمكن من نصب المتولى و القيم و نحوهما، إذا جعله المتولى أو القيم فى الحقيقة من التوكيل دون جعل التولية أو القيمومة. و قد تقدم أن بموت الموكل تبطل وكالة الوكيل.

و دعوى: أن جعل القيمومة أو التولية ليس من جهة عموم الولاية الفقيه حتى يدفع بعدم الدليل عليه. بل من جهة أن إعطاء هذه المناصب من الوظائف الراجعة إلى القضاة.

مندفعة: بأن الفقيه إذا أنكرنا ثبوت الولاية المطلقة له فانى له إعطاء هذه المناصب لغيره فإنه يحتاج الى دليل و لم يدلنا اى دليل على أن القاضى يتمكن من إعطائها. و قوله فى مقبولة عمر بن حنظلة: فإنى قد جعلته عليكم حاكما «۱»

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۰

....

أجنبى عن هذا المدعى، لانه بمعنى جعلته عليكم قاضيا كما ورد فى صحيحة أبى خديجة حيث قال- ع- فانى قد جعلته قاضيا «۱» و يأتى أن جعل القضاوة لا دلالة له بوجه على تمكن القاضى من إعطاء تلك المناصب لمن أراد، بل إثباته يحتاج إلى دليل على أن المقبولة ضعيفة السند- كما مر- و غير صالحة للاستدلال بها على شيء.

و نظيره دعوى: أن جعل القيم أو المتولى من الحاكم كجعلهما من اللّه فليست القيمومة أو التولية راجعة إلى ولاية الفقيه أو أن

المنصب من اللّه و الحاكم واسطة فی الثبوت فلا موجب لانعدامه بموت المجتهد الحاكم.

فان كلا من الدعويين بلا دليل، لوضوح ان كلامنا ليس فی أن الحاكم هل يمكن أن ينصب قيما أو متوليا و لا ينعدم بموته؟ فإن إمكانه أمر لا مناقشة فيه و انما الكلام فی ثبوته و هو يحتاج إلى دليل، و لم يدلنا اى دليل على أن للمجتهد نصب القيم أو المتولى اللهم الأبناء على ثبوت الولاية المطلقة له فی عصر الغيبة و يأتى منا انها أيضا مما لا دليل عليه.

بل لو سلمنا أن الفقيه له الولاية على النصب لا مناص من أن نلتزم بارتفاع القيمومة أو التولية التى جعلها المجتهد للقيم و المتولى بموته، فان القدر المتيقن من ثبوت الولاية انما هو ولايته على النصب و هو حى. و أمّا ولايته على نصب القيم- مثلا- ما دام كون القيم حيا، و إن مات المجتهد فهى مشكوكة الثبوت، و حيث لا إطلاق يتمسك به لإثباتها فمقتضى الأصل عدم ولايته كذلك بعد موته.

و دعوى: أن السيرة جارية على إعطاء هذه المناصب من القضاة و بقاء المنصوبين من قبلهم على القيمومة أو التولية حتى بعد موت القاضى الجاعل لهما و خروجه عن الأهلية و أن هذا هو المرسوم فی القضاة بالفعل أيضا.

مندفعة: بأن السيرة على ذلك غير ثابتة، و أن المقدار الثابت- على تقدير

---

(۱) المروية فی ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۱

(مسألة ۵۲) إذا بقى على تقليد الميت من دون أن يقلد الحى فی هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد (۱) (مسألة ۵۳) إذا قلد من يكتفى بالمرة- مثلا- فی التسبيحات الأربع، و اكتفى بها أو قلد من يكتفى فی التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة (۲)

القول بالولاية- إن القضاة لهم نصب القيم و المتولى- حال حياتهم- و ارتفاعهما بموتهم. و أمّا أن لهم أن ينصبوا تلك المناصب إلى الأبد ليبقى بعد مماتهم فلم يحرز سيرتهم عليه.

و لا يمكن استصحاب بقاء القيمومة أو التولية للقيم و المتولى بعد موت المجتهد الجاعل لهما، لأنه من الاستصحابات الجارية فی الشبهات الحكمية و قد مر غير مرة عدم جريانها لابتلائها بالمعارض- دائما- بل الاستصحاب لا مجال له فی المقام و إن قلنا بجريانه فی الشبهات الحكمية، لأنه من المحتمل أن تكون ولاية القيم أو المتولى من آثار ولاية القاضى الجاعل و شئونها، و معه إذا مات الجاعل ارتفعت ولاية القيم و المتولى لا محالة. إذا الموضوع غير محرز البقاء، و مع عدم إحراز بقائه لا معنى للاستصحاب.

(۱) نظير من عمل بآراء غير الأعلم من دون ان يقلد الأعلم فيه، لوضوح أنه ليس من التقليد الصحيح، و ليس للعامى أن يكتفى بما اتى به كذلك فان فتوى الميت أو غير الأعلم مشكوكة الاعتبار، و العمل بما يشك فی حجيته غير مؤمن من احتمال العقاب و لا يجتزى به العقل فی امتثال التكاليف المنجزة بالعلم الإجمالى بوجه. اللهم إلا أن يرجع فيهما إلى الأعلم أو الحى المجوزين تقليد غير الأعلم أو الميت بقاء، فان بذلك يستكشف أن أعماله كانت مطابقة للحجة فيحكم بصحتها.

(۲) قد أسلفنا تفصيل الكلام فی هذه المسألة فی أوائل الكتاب عند الكلام

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۲

و كذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات و قلد من يقول بالبطلان يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثانى. و أمّا إذا قلد من يقول بطهارة شىء كالغسالة ثم مات و قلد من يقول بنجاسته فالصلوات و الأعمال السابقة محكومة بالصحة و إن كانت مع استعمال ذلك الشىء. و أما نفس ذلك الشىء إذا كان باقيا فلا يحكم

بعـد ذلك بطهارته، و كـذا فى الحليـة و الحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديـد- مثلا- فذبح حيوانا كذلك فمات المجتهـد و قلـد من يقول بحرمته فان باعه أو أكله حكم بصـحة البيع و إباحة الأكل. و أمّا إذا كان الحيوان المذبوح موجودا فلا يجوز بيعه و لا أكله و هكذا.

(مسألة ۵۴) الوكيـل فى عمـل عن الغير كـاجراء عقـد أو إيقـاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضـى تقليد الموكل لا تقليد نفسه (۲) إذا كانا مختلفين، و كذلك الوصـى فى مثل ما لو كان وصـيا فى استيجار الصـلاة عنه يجب أن يكون وفق فتوى مجتهد الميت.

على الاجزاء فلا نعيد.

الوكيل فى عمل عن الغير:

(۱) المكلف إذا أراد تفريغ ذمة الغير عما اشـتغلت به من التكاليف أو الوكيل فى إجراء عقـد أو إيقاع و نحوهما فهل يعتبر أن يراعى وظيفـة نفسه الثابتـة بالتقليد أو الاجتهاد، أو أن الواجب أن يراعى وظيفة الغير؟ يختلف حكم المسألة باختلاف الموارد، فان تفريغ ذمة الغير قد يصدر من المتبرع، و اخرى من الولى، و ثالثة من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۳

....

الوصى، و رابعة من الوكيل.

فان كان المتصـدى للتفريغ هو المتبرع أو الولى كالولـد الأكبر إذا أراد تفريغ ذمة والده الميت عن الصـلاة و الصـيام فلا مناص من أن يفرغا ذمة الميت بما هو الصحيح عندهما حتى يسوغ لهما الاجتزاء به فى تفريغ ذمته- وجوبا أو استحبابا.

فـإذا كـان الميت بانيـا على وجوب التسبيحات الأربع ثلاثا أو على وجوب السورة فى الصـلاة دون المتبرع أو الولى جاز لهما الاقتصار فى التسبيحـات الأربع بالمرة الواحـدة أو بالصـلاة من دون سورة لأنهما محكومان بالصـحة و مفرغان ذمـة الميت عنـدهما، و كـذلك الحـال فيمـا إذا اختلفـا فى الأركـان كمـا إذا بنى الميت- اجتهـادا أو تقليـدا- على وجوب التوضؤ فى بعض الموارد مع الجبيرة، و بنى الولى أو المتبرع على وجوب التيمم فيه فان اللازم أن يراعيا الصـحيح عنـدهما، لا الصـحيح عند الميت و أمّا لو كان المتصدى للتفريغ هو الوكيل أو الوصـى فلا مناص من أن يراعيا الصـحيح عنـد الموصـى أو الموكل، فإن الوكالـة من إيكال الأمر إلى الغير فالموكل أو كـل العمـل الى وكيله ليقـوم مقـامه فيه و يعمـل عمله، فالوكيـل وجـود تنزيلى لمـوكله و عمله عمله و من هنـا يصـح اسـناد عمله إلى الموكـل فى العقود و الإيقاعات، و يكون قبضه قبض الموكل، و معه لا بـد للوكيل من أن يراعى الصـحة عنـد الموكل، و إلا فلم يأت بالعمل الموكول إليه.

و إن شـئت قلت عمل الوكيل عمل للموكل بالتسبيب فلا مناص من أن يراعى فيه نظره، كما هو الحال فى فعله المباشـرى، لأنه لا فرق فى العمـل بين المباشـرة و التسبيب فلو وكـل أحـدا فى استيجـار من يصـلى عن أبيه- مثلاـ- و كان ممن يرى الترتيب فى القضاء دون الوكيل لم يجز للوكيل استيجار أجير للقضاء إلا أن يراعى الترتيب فيه.

و من ذلك يظهر الحال فى الوصى، لأنه أيضا نائب عن الموصى فى تصرفاته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۴

....

فلیس له أن یأتی بأعماله حسب نظره و اعتقاده، إذ لیس العمل عمله، فإذا أوصاه أن یستأجر أحدا للقضاء عنه لم یجز للوصی استیجاره للصلاة من دون سورة، و إن کانت الصلاة من دونها صحیحة عنده. بل یجب استیجاره لها مع السورة، لأنها الواجبة عند الموصی بالاجتهاد أو التقلید، فالمنصرف إلیه من الوکالة و الوصایة لدی العرف- ما لم تقم قرینة علی الخلاف- إنما هو استنابة الموکل أو الموصی للوکیل و الوصی فی عملهما الموجب لتفریغ ذمتهما علی نظرهما.

فلا یمکن قیاسهما بالمتبرع و الولی، فإن التکلیف من الابتداء متوجه إلیهما- وجوبا أو استحبابا- فلا مناص من مراعاة نظرهما، و هذا بخلاف الوصی و الوکیل فان التکلیف غیر متوجه إلیهما ابتداء و إنما هو توجه إلی الموصی و الموکل و هما یعطیان السلطة فی أعمالهما إلی الوکیل أو الوصی فهما نائبان عن الموکل و الموصی فیجب أن یراعیا نظرهما.

نعم یمکن المناقشة بالإضافة إلی الأجیر، بأن العمل العبادی الذی یقع مورد الإجارة انما هو العمل الصحیح الموجب لتفریغ ذمة المنوب عنه، فإذا فرضنا أن العمل الذی اتی به الأجیر عن المستأجر باطل بنظره فکیف یتمشی منه قصد التقرب به؟! و ان کان صحیحا عند المستأجر و المنوب عنه، و مع عدم تمشی قصد القربة و وقوع العمل باطلا و غیر موجب لتفریغ ذمة المستأجر لم تصح إجارته لعدم قدرته علی العمل الذی وقع موردا للإجارة، و مع کون العمل باطلا عند الأجیر لا یصح إجارته.

نعم لا مانع من صحة الإجارة فیما إذا کان الأجیر محتملا لصحة العمل، لانه یتمکن حینئذ من إتیانه رجاء و بما انه صحیح عند المنوب عنه، و معه یحکم بصحة العمل و یکون موجبا لتفریغ ذمته فعلی ذلک أیضا لا یعتبر فی موارد الإجارة أن یکون العمل صحیحا عند الأجیر. بل اللازم أن لا یکون باطلا عنده فلاحظ.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۸۵

(مسألة ۵۵) إذا کان البائع مقلدا لمن یقول بصحة المعاطاة- مثلا- أو العقد بالفارسی، و المشتری مقلدا لمن یقول بالبطلان، لا یصح البیع بالنسبة إلی البائع أیضا (۱) لأنه متقوم بطرفین فاللازم أن یکون صحیحا من الطرفین و کذا فی کل عقد کان مذهب أحد الطرفین بطلانه، و مذهب الآخر صحته.

اختلاف المتعاملین تقلیدا أو اجتهادا:

---

(۱) قد یقال ببطلان المعاملة بالإضافة إلی کل من المتعاملین نظرا إلی أن المعاملة هی المعاقدة بین الالتزامین و لا إشکال فی أنها قائمة بالطرفین، فإذا حکم ببطلانها بالإضافة إلی المشتری- مثلا- لم یکن مناص من الحکم ببطلانها بالإضافة إلی البائع أیضا، إذ لا معنی لصحتها بالإضافة إلی أحدهما و بطلانها بالإضافة إلی الآخر، لأنها قائمة بالطرفین، فلا یقاس أبواب العقود و المعاملات بالأحکام التکلیفیة، لأنها یمکن أن تثبت فی حق أحد دون آخر کالغسالة التی یری بعضهم طهارتها و هی محکومة بالنجاسة عند غیره.

و قد یقال: بصحتها بالإضافة إلی کلیهما، لأن المعاقدة و المعاملة أمران قائمان بطرفی المعاملة فإذا صححناها فی طرف دل ذلک بالدلالة الالتزامیة علی صحتها فی الطرف الآخر أیضا.

و لا یمکن المساعدة علی شیء منهما، و ذلک لان الحکم بالصحة فی کلا الطرفین- عند صحتها بالإضافة إلی أحدهما- کما أصر علیه شیخنا المحقق فی حاشیته علی المکاسب أو الحکم بالفساد عند الحکم بفسادها بالإضافة إلی أحدهما، کما بنی علیه الماتن انما هو بحسب الحکم الواقعی لوضوح أن مع فساد المعاملة واقعا من طرف المشتری- مثلا- لا معنی لصحتها من طرف البائع کما لا معنی لفسادها من أحد الطرفین مع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۶

....

صحتها من أحدهما، إلا أن كلامنا إنما هو فيما إذا رأى أحدهما بطلان المعاملة بحسب الحكم الظاهرى الثابت عنده بالتقليد أو الاجتهاد، و رأى الآخر صحتها ظاهرا كذلك، و ليس محل الكلام ما إذا صحت المعاملة أو فسدت عند أحدهما واقعا، و لا تلازم بين الفساد من طرف- ظاهرا- و بين الفساد من الجانب الآخر.

فالصحيح- بناء على الطريقية- فى باب الأمارات دون السببية و الموضوعية أن يلتزم بصحة المعاملة عند القائل بالصحة و فسادها عند القائل بالفساد فى مرحلة الظاهر، لقيام الطريق على الصحة عند أحدهما و على الفساد عند الآخر، فلا مناص من أن يعمل كل منهما حسب ما تقتضيه الوظيفة الظاهرية و ما أدت إليه الامارة القائمة عنده و التفكيك و الاختلاف- بين المتلازمين- فى مرحلة الظاهر أمر لا محذور فيه فنلتزم بان المبيع- مثلا- خرج عن ملك البائع- ظاهرا- و أنه المالك للثمن، كما نلتزم بان الثمن باق على ملك المشترى و ان المثمن غير داخل فى ملكه بحسب الظاهر.

نعم هذا يؤدى إلى الاختلاف و النزاع بين المتعاملين فيرجع فيه إلى حكم الحاكم و يعمل على طبق الموازين المقررة فى باب القضاء، و إلا فالبائع مالك للثمن و يجوز له أخذه من المشترى و لو حيلة، و لا وجه معه للحكم بالصحة و لا للحكم بالفساد من كلا الجانبين.

نعم ما ذهب إليه الماتن «قده» من الحكم بالفساد فى كلا الطرفين إنما يتم بناء على ما لا يلتزم به هو «قده» و لا غيره من المحققين من القول بالسببية و الموضوعية فى باب الطرق، و ذلك لأنا إذا التزمنا بانقلاب الواقع عند قيام الامارة على الخلاف كانت الصحة عند القائل بها و الفساد عند الآخر حكما واقعيا حسب ما أدت إليه الأمارة القائمة عندهما فليس هناك حينئذ حكم ظاهرى ليجوز التفكيك بين المتعاملين بحسب الصحة و الفساد.

فإذا فرضنا أن الحكم الواقعى هو الفساد و كانت الأمارة القائمة عند أحدهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۸۷

(مسألة ۵۶) فى المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعى (۱)

على صحة المعاملة مستلزمة لقلب الواقع و تبدل الفساد بالصحة واقعا، و الحكم بالصحة فى أحد الطرفين واقعا لا يجتمع مع الحكم بالفساد- واقعا- فى الطرف الآخر، و كذا الحال فيما إذا كان الحكم الواقعى هو الصحة فإن الأمارة القائمة عند أحدهما على الفساد تستلزم قلب الواقع إلى مؤداها لا محالة و بها تتبدل المعاملة الصحيحة فاسدة واقعا و الحكم بالفساد فى أحد الطرفين لا يجتمع مع الحكم بالصحة واقعا فى الطرف الآخر و مع عدم ثبوت صحتها و فسادها كانت النتيجة هو الفساد، فلا يمكن الحكم بانتقال الثمن إلى البائع و لا بانتقال المثمن إلى المشترى كما افاده الماتن «قده».

و أمّا بناء على ما هو الصحيح عند محققى الأصحاب من القول بالطريقية، فاللازم هو الحكم بالصحة عند أحدهما حسب ما أدت اليه الامارة القائمة عنده و الحكم بالفساد عند الآخر حسب ما أداه الطريق القائم عنده كما عرفت.

(۱) الوجه فيه: أن إثبات القضية المدعاة إنما هو على المدعى و هو الذى يحتاج فى ذلك إلى إقامة الحجة و الدليل، و له أن يحتج عليها بما شاء، و يستدل بأى دليل أراده، فالاختيار فى ذلك إليه، و ليس للمنكر أن يقترح له الدليل و يعين له الحجة فى استدلاله بان يقول: إنى لا اقبل قولك، إلا أن تستدل عليه بدليل كذا. فإنه أمر غير مسموع لدى العقلاء و لا يعتنون به بوجه، فان المنكر لا يروم من المدعى سوى إثبات مدعاه، سواء فى ذلك أن يحتج المدعى بهذا أو بذاك، كما أن الأمر كذلك فى الاستدلالات العلمية، فإن المخالف فى المسألة لا يطالب من المخالف فى المسألة إلا الدليل و مطلق ما به البيان و ليس له أن يطالبه بدليل يقترح له. بل الاختيار

فی ذلک إلی المستدل. إذا للمدعی أن یختار أحد الحاکمین، و یستدل بحکمه، و یحتج به علی مدعاه.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۸۸

إلا إذا کان مختار المدعی علیه أعلم (۱) بل مع وجود الأعلم و إمکان الترافع إلیه الأحوط الرجوع إلیه مطلقا.

(مسألة ۵۷) حکم الحاکم الجامع للشرائط لا یجوز نقضه (۲) و لو لمجتهد آخر.

و من هنا ذکرنا فی بحث التفسیر أن أمر المعجزة انما هو بید مدعی النبوة و انه لیس للناس أن یقترحوا المعجزة علی مدعیها و قد ورد فی بعض الروایات عن النبی- ص- ما مضمونه أن اقتراح المعجزة غیر راجع الی الناس، و لیس أمر تعیینها بیدهم و إنما ذلک إلی اللّه فهو الذی یعین معجزة للنبی «۱».

(۱) یأتی فی المسألة الثامنة و الستین أن الأعلمیة غیر معتبرة فی حجیة القضاء و نفوذ حکم الحاکم فی المترافعین. بل الأعلم و غیره سیان، إذا اختیار تعیین الحاکم بید المدعی مطلقا سواء أ کان مختار المنکر أعلم أم لم یکن.

حکم الحاکم لا یجوز نقضه:

(۲) قد یستدل علیه بالإجماع و اخری بما ورد فی مقبولة عمر بن حنظلة من قوله علیه السلام: فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما استخف بحکم اللّه، و علینا رد، و الراد علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه «۲».

و یرد علیهما: أن الإجماع لیس من الإجماع التعبدی الکاشف عن قوله- ع- لاحتمال استناد المجمعین إلی المقبولة أو غیرها من الوجوه المذکورة فی المقام فلا یمکن الاستدلال به بوجه. و أمّا المقبولة فهی علی ما أشرنا إلیه غیر مرة ضعیفة السند لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة فلاحظ.

---

(۱) راجع البرهان: تفسیر سورة الإسراء الآیة ۹۰.

(۲) المرویة فی ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۸۹

....

فالصحیح أن یستدل علی ذلک بما علمنا بالضرورة من تشریع القضاء فی الشریعة المقدسة و قد دل علیه قوله عز من قائل وَ إِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ «۱» و یستفاد أیضا من الروایات المأثورة عنهم- ع- بوضوح.

کصحیحة أبی خدیجة قال: قال لی أبو عبد اللّه- ع .. و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه «۲» و صحیحته الأخری قال: بعثنی أبو عبد اللّه- ع- إلی أصحابنا فقال: قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شیء من الأخذ و العطاء أن تحاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا .. «۳» الی غیر ذلک من الروایات. بل لو لا مشروعیة القضاء فی الخصومات للزم اختلال النظام و الهرج و المرج.

فمشروعیة القضاء فی الشریعة المقدسة من المسلمات. و القضاء بمعنی فصل الخصومة و حلها. و قد قیل: انما سمی ذلک بالقضاء، لأن القاضی یقضی علی الخصومة بفصلها، فلا یجوز وصلها بعد فصلها فان جوازه یستلزم لغویة القضاء. و حیث أن المستفاد من الروایات أن حکم الحاکم إذا صدر عن المیزان الصحیح معتبر مطلقا و أن اعتباره لیس من جهة الأماریة إلی الواقع بل انما هو لأجل

أن له الموضوعية التامة فى فصل الخصومات و حل المرافعات فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقا سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطاء فى طريقه- وجدانا أو تعبدا- أم لم نعلم به بلا- فرق فى ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية فلا- يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية أو عند حاكم آخر

---

(۱) النساء ۴: ۵۸.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۰

إلا إذا تبين خطاؤه (۱)

رضيا بها أم لم يرضيا، كما لا يجوز للحاكم سماعها.

و يدلنا على ذلك مضافا إلى ما قدمناه من الإطلاق و أن اعتبار الحكم من باب الموضوعية أن حكم الحاكم لو جاز نقضه عند العلم بمخالفته للواقع أو الخطاء فى طريقه للزم عدم نفوذه- غالبا- فى الترافع فى الشبهات الموضوعية و بقاء التخاصم فيها إلى الأبد لعلم كل من المترافعين- غالبا- بعدم صدق الآخر أو عدم مطابقة بينته للواقع، مع أنه لا- مجال للتأمل فى شمول الإطلاقات للشبهات الموضوعية، و نفوذ حكم الحاكم فيها- جزما- و منه يظهر أن الإطلاقات شاملة للشبهات الحكمية أيضا كذلك و أن حكم الحاكم نافذ فيها و لو مع العلم بالمخالفة للواقع أو الخطاء فى طريقه هذا كله إذا صدر الحكم على الميزان الصحيح.

و أمّا لو حكم من دون أن يراعى الموازين الشرعية- قصورا أو تقصيرا- كما إذا استند فى حكمه إلى شهادة النساء فى غير ما تصح فيه شهادتهن، أو استند إلى بينة المنكر دون المدعى، أو حكم بما هو ضرورى الخلاف الكاشف عن قصوره فى الاستنباط و عدم قابليته للقضاء فلا مانع من الترافع بعده، إلا أن هذا ليس بنقض للحكم- حقيقة- لأن الخصومة لم تنفصل واقعا حتى يجوز وصلها أو لا يجوز فان الحكم غير الصادر على الموازين المقررة كالعدم فلا حكم لينقض.

(۱) مقتضى الروايات الواردة فى المقام و إن كان أن حكم الحاكم له الموضوعية التامة فى فصل الخصومة و النزاع إلا أن مع التأمل فيها لا يكاد يشك فى أن حكم الحاكم غير مغير للواقع عما هو عليه. بل الواقع باق بحاله و حكم الحاكم قد يطابقه و قد يخالفه كيف و قد صرح بذلك فى صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه- ع- قال: قال رسول اللّه- ص-: إنما أقضى بينكم بالبينات و الأيمان، و بعضكم ألحن بحجته من بعض فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئا فإنما قطعت له به قطعة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۱

....

من النار «۱» فإنها صريحة- كما ترى- فى أن القضاء غير مبدل للواقع و أن من حكم له الحاكم بشيء إذا علم أن الواقع خلافه لم يجز له أخذه.

إذا لا يمكننا ان نرتب آثار الواقع بحكم الحاكم عند العلم بعدم مطابقته للواقع بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكمية و الموضوعية و سواء علمنا بالخلاف بالوجدان أم بالتعبد، فإذا ترافعا فى صحة بيع و فساده، و ادعى أحدهما أنه مائع متنجس- لملاقاته العصير قبل ذهاب ثلثيه- أو لاقى عرق الجنب عن الحرام، و الحجة قامت عنده على نجاستهما. و بنى الآخر على صحة البيع لطهارتهما عنده، و حكم الحاكم بصحة المعاملة لبنائه على طهارة الملاقى فى الصورتين وجب على مدعى البطلان أن يرتب على المعاملة آثار الصحة

تنفيذا لحكم الحاكم، إلا أنه ليس له أن يرتب آثار الطهارة على المبيع لعلمه بنجاسته- تعبدا.
كما أن الحاكم إذا حكم بالمال لأحد المتخاصمين فى ملكية شىء وجب على كليهما أن يرتبا على المال آثار ملكية المحكوم له- ظاهرا- فيجب على المحكوم عليه دفع المال الى المحكوم له لعدم جواز نقض الحكم كما مر، إلا أنه- اى المحكوم له- لا يتمكن من أن يتصرف فيه سائر التصرفات إذا علم ان الحكم على خلاف الواقع كما أن المحكوم عليه يجوز أن يسرقه من المحكوم له إذا علم أن المال له و ان حكم الحاكم غير مطابق للواقع. بل لا يبعد الحكم بجواز التقاص له من مال المحكوم عليه- إذا توفرت الشروط- كما إذا علم أن المحكوم له قد ظلمه و ادعى المال مع علمه بأنه ليس له. هذا.
و قد يقال: بالتفصيل فى الشبهات الموضوعية بين ما إذا استند الحاكم الى اليمين فلا يجوز للمحكوم عليه السرقة و التقاص و إن علم أن حكمه ذلك مخالف للواقع و بين ما إذا استند إلى البينة فيجوز و ذلك للأخبار الواردة فى أن من كان له على غيره مال

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب كيفية الحكم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۲

....

فأنكره فاستحلفه لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين فان اليمين تذهب بالحق و هى عدة روايات «۱».
«منها»: ما رواه خضر النخعى فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال: فان استحلفه فليس له أن يأخذ شيئا و ان تركه و لم يستحلفه فهو على حقه «۲» و «منها»: رواية عبد اللّه بن وضاح و فيها: و لو لا انك رضيت بيمينه فحلفته لأمرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه و قد ذهبت اليمين بما فيها .. «۳» «و منها» غير ذلك من الروايات.
و الصحيح عدم الفرق فى جواز الاقتصاص بين اليمين و البينة، و ذلك فإن الأخبار الدالة على أن اليمين تذهب بالحق على طائفتين: «إحداهما»: واردة فى الاستحلاف و أن من له المال لو استحلف المنكر لم يجز له الاقتصاص من ماله بعد اليمين. و «ثانيتهما»: ما ورد فى أن المنكر لو حلف لم يجز لمن له المال الاقتصاص من ماله.
أما الطائفة الأولى: فهى و إن كانت تامة دلالة، و لا يمكن حملها على أن الحق الذى يذهب به اليمين هو حق الدعوى لا الحق المدعى، لانه خلاف ما ورد فى بعضها كما فى الرواية المتقدمة «و قد ذهبت اليمين بما فيها» اى بما فى يدك.
و قوله فى رواية موسى بن أكيل النميرى «ذهبت اليمين بحق المدعى» «۴» كما

(۱) فليراجع ب ۹ و ۱۰ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى و ب ۴۶ من كتاب الايمان و ب ۸۳ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.
(۲) المروية فى ب ۴۶ من الايمان و ۱۰ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.
(۳) المروية فى ب ۱۰ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.
(۴) المروية فى ب ۹ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۳

....

أنها غير معارضة فى مداليلها، إلا أنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها بوجه أما الطائفة الثانية: «فمنها»: صحيحة سليمان بن خالد

قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن رجل وقع لى عنده مال فكابرنى عليه و حلف ثم وقع له عندى مال. آخذه؟ «فآخذه» لمكان مالى الذى أخذه، و أجحده، و أحلف عليه؟ كما صنع قال: ان خانك فلا تخنه، و لا تدخل فيما عتبه عليه «۱» إلا أنها معارضة بصحيحة أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها أ يجوز لى إن وقع له قبلى دراهم أن آخذه منه بقدر حقى؟ قال: فقال: نعم .. «۲»

إذا لا مجال للتفصيل فى الشبهات الموضوعية بين اليمين و البينة.

و المتحصل أن بحكم الحاكم لا يجوز ترتيب آثار الواقع إذا علمنا مخالفته للواقع نعم إذا لم يعلم أنه على خلافه أو مطابق له جاز ترتيب آثار الواقع بحكم الحاكم فلا مانع من ترتيب أثر الطهارة على المبيع، أو مالية المال للمحكوم له فى المثالين عند عدم العلم بمخالفة الحكم للواقع، لأنه مقتضى السيرة القطعية فلاحظ.

ثم إن ما ذكرناه بناء على ما استدللنا به من صحيحتى أبى خديجة المتقدمتين ظاهر لا اشكال فيه. و أما لو اعتمدنا على مقبولة عمر بن حنظلة فقد يتوهم دلالتها على أن حكم الحاكم أمارة على الواقع و معه لا مانع من ترتيب آثار الواقع بالحكم فيجوز لمدعى البطلان فى المثال أن يرتب آثار الطهارة على المبيع، و كذلك المحكوم له يجوز أن يتصرف فى المال و إن علم بعدم مطابقة الحكم للواقع، فالامارة القائمة على نجاسة الملاقى أو عدم كون المال للمحكوم له و ان كانت معارضة لحكم الحاكم و انهما أمارتان متعارضتان، إلا أن الحكم مقدم على الامارة المخالفة لورود المقبولة فى مورد تعارض الحجتين، فان موردها هو التنازع فى الدين أو الميراث الظاهر فى التنازع فى الحكم الكلى، و الاختلاف فى الحكم الشرعى إنما يتصور مع الحجة

---

(۱) المرويتان فى ب ۸۳ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸۳ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۴

(مسألة ۵۸) إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره (۱) ثم تبدل رأى المجتهد فى تلك المسألة لا يجب على الناقل اعلام من سمع منه الفتوى الاولى و إن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطاؤه فى النقل فإنه يجب عليه الاعلام.

و الدليل، و معه لو قدمنا العمل بالحجة على الحكم استلزم ذلك تخصيص المورد و هو أمر غير جائز.

و يدفعه: مضافا إلى أن المقبولة ضعيفة سندا و لا دلالة لها على الأمارية و ترتيب أثر الواقع لأنها إنما تدل على تقدم حكم الحاكم قضاء للتخاصم أن جعل الامارة و الطريق مع العلم بالخلاف أمر لا معنى له و ما معنى كون الحكم حجة و طريقا مع القطع بكونه مخالفا للواقع؟! و كيف يمكن الالتزام بوجوب قبوله و حرمة رده مع العلم بأنه خلاف ما أنزله اللّه سبحانه!! ثم إن هذا كله فى موارد الترافع و الخصومات الأعم من الشبهات الحكمية و الموضوعية. و هل ينفذ حكم الحاكم و يحرم نقضه فى غير موارد الترافع أيضا كثبوت الهلال و نصب القيم و المتولى و نحوها؟ يأتى عليه الكلام فى المسألة الثامنة و الستين ان شاء اللّه و نبين هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم فى غير موارد الترافع فليلاحظ

تبدل الرأى بعد نقل الفتوى:

(۱) أو أن المجتهد افتى بشىء ثم تبدل رأيه- كما تعرض له فى المسألة التاسعة و الستين- فهل يجب على الناقل أو المجتهد نفسه إعلام المقلدين و من سمع منه الفتوى الأولى أو لا يجب؟

و ذلك فان المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة و مداركها- بالمقدار اللازم فى الاجتهاد- كما لو فحص عنها فى مظانها و الأبواب

المناسبهٔ لتلک المسألهٔ و لا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۹۵

....

یظفر بما یدله علی الحرمهٔ أو الوجوب و من هنا یفتی فی المسألهٔ بالجواز، و یقف بعد ذلک فی غیر الباب المناسب لها علی ما یدله علی الحرمهٔ أو الوجوب فیضطر بذلک الی العدول عن فتواه الاولی بالجواز.

و أحسن مثال لتلک الکبری مسألهٔ حرمهٔ تمکین الزوجهٔ الحائض زوجها من نفسها فان قوله عز من قائل فَاعْتَزِلُوا النِّسٰاءَ فِی الْمَحِیضِ «۱» خطاب للأزواج و الاخبار الدالهٔ علی حرمهٔ وطء الحائض- فی الأبواب المناسبهٔ لها- کلها یختص بهم فمن فحص عن حرمهٔ وطء الحائض لا یعثر فی الأبواب المناسبهٔ لها علی دلیل یدل علی الحرمهٔ بالإضافهٔ إلی الزوجهٔ لاختصاص الأدلهٔ بالزوج، و من هنا وقع الکلام فی أن الحائض هل یجوز أن تمکن زوجها من نفسها کما إذا أراد الوقاع عصیانا- من غیر ناحیهٔ الإعانهٔ علی الإثم- أو کان زوجها مجنونا أو غیر بالغ حتی یخرج عن شبهٔ الإعانهٔ علی الإثم. لعدم حرمهٔ الوطء بالإضافهٔ إلیها أو لا یجوز؟ فالمجتهد الفاحص عنها فی مظانها لا یکاد تصله الحرمهٔ بالإضافهٔ إلی الزوجهٔ و معه یفتی بجواز تمکینها.

إلا انه إذا عثر فی أبواب العدد علی باب أن المعتدهٔ بالأقراء إذا رأت الدم فی أول الحیضهٔ الثالثهٔ جاز لها أن تزوج، و لم یجز لها أن تمکن من نفسها حتی تطهر «۲» و رأی الأخبار الدالهٔ علی حرمهٔ التمکین علی الحائض من نفسها اضطر إلی العدول و الإفتاء بالحرمهٔ فی المسألهٔ فهل فی تلک الموارد المذکورهٔ یجب علی المجتهد أو ناقل الفتوی السابقهٔ أعلام من سمع منه الفتوی الاولی بعد العدول أو لا یجب؟

و الصحیح عدم وجوب الاعلام لعدم دلالهٔ الدلیل علیه و الوجه فیه: أن المقلد السامع للفتوی الاولی و ان کان یقع فی مخالفهٔ الواقع من جههٔ أخبار المجتهد

---

(۱) البقرهٔ ۲: ۲۲۲.

(۲) راجع ب ۱۶ من أبواب العدد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۹۶

....

أو الناقل إلا أن التسبیب إلی وقوعه فی المحرم انما هو من اللّه سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فان الفتوی الاولی للمجتهد حجهٔ شرعیهٔ فی ظرفها، و المجتهد أو الناقل کان کلاهما مرخصین فی بیانها، فان المقدار المعتبر من الفحص انما هو الفحص عن المسألهٔ فی مظانها و الأبواب المناسبهٔ لها کما مر، و لا یجب الفحص عنها فی جمیع الأبواب الفقهیهٔ بوجه.

و من الظاهر أن حجیهٔ الفتوی السابقهٔ مستندهٔ إلی الشارع، لأنه الذی اعتبر الفتوی الأولی حجهٔ، فالالقاء فی مخالفهٔ الواقع مستند الی اللّه نظیر ما ذکره ابن قبهٔ فی شبهته المعروفهٔ، و ان أجبنا عنها فی محلها و مع أن التسبیب من الشارع دون المجتهد أو الناقل لا مقتضی لوجوب الاعلام علیهما من ناحیته.

و أما وجوب تبلیغ الأحکام الشرعیهٔ فهو إنما یقتضی وجوب الفتوی الثانیهٔ بجعلها فی معرض الوصول إلیها و لا یقتضی وجوب إیصالها إلی المقلد الذی سمع منه الفتوی الاولی من أحدهما و علیه فالاعلام فی هذه الصورهٔ لا دلیل علی وجوبه.

اللهم إلا أن یکون وقوع المکلف فی الحرام أو ترک الواجب مستندا إلی المجتهد أو الناقل- بحسب البقاء- و ذلک کما إذا صلی

المقلد من دون سورة- بمرئی منهما- استنادا الی فتوی المجتهد أو النقل، لأنهما حینئذ لو لم یبینا له وجوبها و لم ینبهاه بالعدول استند الحکم بوجوب الصلاة من دون سورة إلیهما- بقاء- و هو من التسبیب الی الوقوع فی مخالفة الواقع و هو حرام و لا- مناص معه من الالتزام بوجوب الاعلام علیهما، و هذا بخلاف ما إذا لم یستند ذلک إلیهما بحسب البقاء. و لا یقاس هذه المسألة بما لو افتی المجتهد خطاء أو نقل الناقل فتواه کذلک، لان التسبیب حینئذ من المجتهد أو الناقل.

و أما فی المقام أعنی مسألة العدول و تبدل الرأی فالتسبیب مستند فیها الی الشارع کما مر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۹۷

(مسألة ۵۹) إذا تعارض الناقلان فی نقل الفتوی تساقطا (۱) و کذا البینتان، و إذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاها قدم السماع، و کذا إذا تعارض ما فی الرسالة مع السماع، و فی تعارض النقل مع ما فی الرسالة قدم ما فی الرسالة مع الأمن من الغلط.

تعارض الناقلین فی نقل الفتوی:

---

(۱) و تفصیل الکلام فی هذه المسألة أن فتوی المجتهد قد تثبت بالسماع إما من نفسه شفاها أو بالنقل عنه، و قد تثبت بالبینة، و ثالثة بوجدانها فی رسالته إذا کانت مأمونة من الغلط، و لا کلام فی ثبوتها بتلک الأمور و انما الکلام فیما إذا وقعت المعارضة بینها.

و التعارض قد یتحقق بین فردین من سنخ واحد، کما إذا سمع منه الفتوی بالجواز مرة و الفتوی بالحرمة أخری، أو أن الناقل نقل عنه الفتوی بالجواز و نقل آخر عنه الفتوی بالحرمة أو أن بینة أخبرت عن فتواه بالحرمة و بینة أخری أخبرت عن فتواه بالجواز، أو وجد فی إحدی رسالتیه الفتوی بشیء و فی الأخری الفتوی بشیء آخر.

و فی هذه الصورة إذا کان أحدهما ناظرا إلی زمان، و الآخر إلی زمان آخر، کما إذا حکی أحدهما عن فتوی المجتهد السابقة و حکی الآخر عن فتواه الفعلیة و احتمل العدول فی حقه وجب العمل علی طبق المتأخر منهما، لعدم المعارضة بینهما إذ لا معارض للمتأخر منهما- زمانا- سوی استصحاب عدم عدول المجتهد عن عن الفتوی السابقة و هو لا یعارض الدلیل.

و إذا کان کلاهما ناظرا إلی زمان واحد کما لو وجد فی إحدی رسالتیه المطبوعة فی تاریخ معین فتواه فی المسألة بالجواز و فی رسالته الأخری المطبوعة فی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۳۹۸

....

ذلک التاریخ بعینه- فی مطبعة اخری- افتی فیها بالحرمة، أو بینة أخبرت عن أن فتواه الفعلیة هی الجواز، و أخبرت أخری عن ان فتواه الفعلیة هی الحرمة، أو أن أحد الناقلین نقل إفتائه الفعلیة بالجواز و الآخر نقل إفتائه الفعلیة بالحرمة. نعم هذا لا یتصور فی السماع بالمشافهة لعدم إمکان فتویین متنافیتین فی زمان واحد.

أو کان أحدهما ناظرا إلی زمان و الآخر إلی زمان آخر، کما إذا حکی أحدهما عن فتواه السابقة و حکی الآخر عن فتواه الفعلیة إلا انا لم نحتمل فی حقه العدول عن فتواه السابقة فلا مناص من تساقطهما بالمعارضة کما هو مقتضی القاعدة فی المتعارضین هذا إذا وقع التعارض بین فردین من سنخ واحد کما عرفت.

و قد تتحقق المعارضة بین سنخین من الأمور المتقدمة و هذا له صور ثلاث:

«الأولی»: أن یعارض السماع- بالمشافهة- مع الرسالة المأمونة من الغلط.

«الثانیة»: أن یعارض الرسالة مع النقل بالخبر أو البینة.

«الثالثة»: أن يعارض السماع- بالمشافهة- مع النقل بالخبر أو البينة.

ذكر الماتن «قده» أن السماع من المجتهد- شفاها- مقدم على النقل و الرسالة كما أن الرسالة مقدمة على النقل.

و الصحيح أن يقال: ان المتعارضين من تلك الأمور إن كانا ناظرين إلى زمانين متعددين فلا تعارض بينهما- حقيقة- فيما إذا احتمل العدول فى حقه بل اللازم وقتئذ هو الأخذ بالمتأخر منهما- زمانا- و استصحاب عدم العدول عن الفتوى السابقة لا يعارض الامارة كما تقدم.

و إذا فرضناهما ناظرين إلى زمان واحد أو زمانين مع العلم أيضا بعدم العدول كانت الأمارتان متعارضتين لا محالة و حينئذ إذا كانت المعارضة بين السماع من المجتهد- شفاها- و بين نقل الثقة أو البينة فان لم يحتمل الخطاء فيما سمعناه من المجتهد كما لو اتحد المجلس و سئل فيه المجتهد عن المسألة و اختلف فيما أجاب به عن السؤال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۳۹۹

....

فأخبر الثقة أو البينة عن أنه أفتى فى المجلس بالجواز، و المقلد سمع منه الفتوى بالحرمة- مثلا- فهما من الدليلين المتعارضين أحدهما قطعى و الآخر ظنى، للقطع بعدم الخطاء فى الفتوى المسموعة من المجتهد و أن ما سمعناه منه بالمشافهة من الحكم بالحرمة هو فتواه فى المسألة، و معه يسقط النقل عن الحجية للعلم بعدم مطابقته للواقع، لأنه إما كاذب أو مشتبه فى نقله هذا إذا كانا ناظرين إلى زمان واحد.

و أما إذا كان كل منهما ناظرا إلى زمان، و علمنا عدم عدول المجتهد عن الفتوى السابقة فالأمر أيضا كذلك لاستلزام العلم بفتواه الفعلية- بالسماع- العلم بان فتواه السابقة أيضا كذلك، لأن مفروضنا العلم بعدم عدول المجتهد عن فتواه السابقة، إذا يقع التعارض بين السماع و النقل فى الزمان السابق فيتقدم السماع لأنه قطعى، و النقل معلوم الخلاف كما مر.

و أما لو احتملنا الخطأ فى فتواه التى سمعناها منه- شفها- كما إذا تعدد المجلس فسمعنا منه الفتوى بالجواز فى مجلس و نقل عنه الثقة أو البينة الفتوى بعدم الجواز فى مجلس آخر، مع العلم بعدم عدوله عن فتواه السابقة، فلا علم لنا حينئذ بكذب الناقل أو خطائه، لأنه من المحتمل أن يكون الخطاء فى فتوى المجتهد التى سمعناها عنه- شفاها- و مع هذا الاحتمال لا مانع من شمول أدلة الاعتبار لنقل الثقة أو البينة.

و حيث أنا نحتمل الخطأ فى كل من الناقل و المجتهد تجرى أصالة عدم الغفلة و الخطأ فى كل منهما و مقتضاها القطع التعبدى بصدور كلتا الفتويين لو لا المعارضة لكنا علمنا بالخطاء فى إحداهما فلا مناص من الحكم بتساقطهما بالمعارضة.

و لا يقاس المقام بما إذا تعارض السماع من الامام عليه السلام مع النقل فانا إذا سمعنا الحكم من الامام عليه السلام شفاها جزمنا بعدم مطابقة النقل للواقع لعدم احتمال الخطاء فى الإمام- ع- و هذا بخلاف المقام، لاحتمال صدور كلتا الفتويين عن المجتهد حتى مع السماع عنه مع العلم بالخطاء فى إحداهما، و لأجل هذا العلم الإجمالى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۰

....

تقع المعارضة بين الفتويين و يتساقطان فلا يمكن الأخذ بشىء منهما، فتقدم السماع على النقل انما هو فى صورة العلم بعدم خطاء المجتهد فى الفتوى المسموعة عنه شفاها هذا كله فيما إذا كانت المعارضة بين السماع و النقل.

و أما إذا وقع التعارض بين السماع و الرسالة فإن كانت الرسالة من غيره- كما يتفق كثيرا- فترى أن الثقة جمع فتاوى المجتهد فى

كتاب فالتعارض وقتئذ من تعارض النقل و السماع فيأتى فيه جميع ما قدمناه فى تعارضهما آنفا.

و أما لو كانت الرسالة بخطه و كتابته أو بخط غيره و لكنها مما لاحظه المجتهد كما إذا جمعها غير المجتهد و هو قد راجعها و نظر فيها فالمعارضة من تعارض الفتويين الصادرتين من المجتهد إحداها شفاها و الأخرى كتابة، و أصالة عدم الخطاء و إن جرت فى كل منهما فى نفسه، إلا أنه عند تعارضهما لا يبعد دعوى جريان السيرة العقلائية على عدم إجرائها فى الفتوى المسموعة عنه- شفاها- و ذلك لأن الخطاء فيها مظنون و لكنه فى فتواه بالكتابة موهوم، فإن الإنسان- بالطبع- يهتم و يحتفظ بخصوصيات المطلب عند الكتابة بما لا يحتفظ به فى مكالماته- شفاها- و من هنا يشتبه فيها كثيرا بخلاف الكتابة و لا سيما فى مقام الاستدلال و الاستنباط فيما أن الكتابة أضبط و أوثق- إذا كانت مأمونة من الغلط- لم تجر أصالة عدم الخطاء فى معارضها و هى الفتوى- بالمشافهة- عند العقلاء.

و من ذلك يظهر حكم ما إذا وقع التعارض بين النقل و الرسالة، فإن الكتابة كما تقدم أضبط من الفتوى- بالمشافهة- فضلا عن نقلها فلا- تجرى فيها أصالة عدم الخطاء، و على الجملة إذا قدمنا الرسالة على سماع الفتوى من المجتهد بالمشافهة تقدمت على النقل الحاكى عن تلك الفتوى الشفهية بطريق أولى فيحكم بخطاء الناقل و يعمل على طبق الرسالة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۱

(مسألة ۶۰) إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها (۱) و لم يكن الأعلم حاضرا فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال، وجب ذلك و إلا فإن أمكن الاحتياط تعين، و إن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلم فالأعلم، و إن لم يكن هناك مجتهد آخر و لا- رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، و إذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتهده فعليه الإعادة أو القضاء، و إذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، و ان لم يمكن ذلك أيضا، يعمل بظنه و ان لم يكن له ظن بأحد الطرفين، يبنى على أحدهما، و على التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفا لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

---

(۱) بناء على ما قدمناه من جواز الرجوع إلى غير الأعلم فيما إذا لم يعلم المخالفة بينه و بين الأعلم جاز الرجوع إلى غير الأعلم فى مفروض الكلام، و إذا لم يتمكن من الرجوع إليه من جهة العلم الإجمالى بمخالفة فتاواه مع فتاوى الأعلم فى المسائل المبتلى بها يلزمه تأخير الواقعة أو الاحتياط، و إذا لم يمكن ذلك رجع إلى غير الأعلم حتى مع العلم بالمخالفة إجمالا.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلم أيضا أخر الواقعة إلى السؤال عن حكمها، فان التكاليف الواقعية قد تنجزت فى حقه و معه يحتاج المكلف فى موارد التكليف إلى المؤمن من العقاب لوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، و لا يتحقق ذلك إلا بتأخير الواقعة.

و إذا لم يتمكن من تأخيرها احتاط- ان امكنه- لأنه أمر سائغ محصل للجزم بالامتثال و فراغ الذمة حتى مع التمكن من الرجوع إلى الأعلم فضلا عما إذا لم يتمكن من الرجوع إليه، و إذا لم يتمكن من الاحتياط لدوران الأمر بين جزئية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۲

....

شىء و مانعيته- مثلا- رجع إلى فتوى غير الأعلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم فى المسألة- إجمالا- و ذلك لحجية فتوى غير الأعلم وقتئذ للسيرة العقلائية الجارية على الرجوع إلى غير الأعلم عند تعذر الرجوع إلى الأعلم و انسداد بقية الطرق، و تشهد له ملاحظتهم فى مثل معالجة المريض المبتلى بمرض خطير غير الممكن تأخير علاجه، فإنهم إذا لم يتمكنوا من الرجوع إلى الطبيب الأعلم لراجعوا غير الأعلم من دون كلام، و هذه الصورة مستثناة عن عدم حجية فتوى غير الأعلم عند العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم إجمالا.

و إذا لم يتمكن من الرجوع إلى غير الأعلم أيضا اندرج مفروض الكلام تحت كبرى الانسداد، و ذلك لأن مفروضنا تنجز التكليف على المكلف و أنه غير مهمل كالبهائم فلا تجرى البراءة فى حقه، و لا طريق له إليه، كما ان الاحتياط غير متيسر له و معه ينحصر طريق الامتثال للمكلف بالامتثال الاحتمالى لا محالة، فإن العقل المستقل بلزوم امتثال التكليف المتوجه إلى العبد من سيده يتنزل إلى كفاية الامتثال الاحتمالى عند تعذر الامتثال التفصيلى.

ثم إن للامتثال الاحتمالى مراتب بحسب قوة الاحتمال و ضعفه و مع التمكن من المرتبة الأقوى منه لا يجوز الاقتصار بالقوى، و هكذا، فأول تلك المراتب العمل بقول المشهور بين الأصحاب لقوة احتمال مطابقته للواقع فى مقابل القول النادر فمع عدم التمكن من العمل به رجع إلى فتاوى الأموات مقدما للأعلم منهم على غيره، و لو بالإضافة إلى المحصورين لتعذر تشخيص الأعلم من الأموات جمعا.

و إذا تعذر ذلك أيضا عمل بظنه، و مع عدم التمكن منه أيضا و لو لعدم ظنه بشىء عمل بأحد طرفى الاحتمال، لانه الميسور فى حقه، و التكليف بغير الميسور غير ميسور. و هذا كله من الامتثال الاحتمالى و التنزل إليه لتعذر الامتثال التفصيلى على الفرض.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٤٠٣

(مسألة ٦١) إذا قلد مجتهدا ثم مات، فقلد غيره ثم مات فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول أو الثانى؟ الأظهر الثانى و الأحوط مراعاة الاحتياط (١).

ثم إن العامى بعد ما عمل بفتوى غير الأعلم أو قول المشهور أو غيرهما من المراتب المتقدمة يرجع إلى فتوى من يجب عليه تقليده فان كان ما اتى به مطابقا للواقع حسب ما افتى به مقلده فهو و إلا وجب قضاء أعماله أو إعادتها بلا فرق فى ذلك بين أن يكون بطلانها مستندا إلى فقدها لجزء أو شرط ركنيين و أن يكون مستندا إلى فقدها لشىء من الاجزاء و الشرائط غير الركنيين.

و ذلك لما فرضناه من عدم مطابقة عمله للواقع، و عدم قيام الدليل على كونه مجزئا عن الواجب الواقعى، و حديث لا تعاد و إن كان يدل على عدم وجوب الإعادة من غير الأركان إلا انه يختص بما إذا كان العامل معتقدا صحة عمله بحيث لو لم ينكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعادة، و ليس العامل فى المقام كذلك لعدم اعتقاد صحة عمله للشك فى مطابقته للواقع، و وجوب الإعادة- فى مثله- غير مقيدة بما بعد الانكشاف، لأنه لو لم ينكشف الخلاف أيضا وجبت إعادته لتردده فى مطابقة عمله للواقع و عدمها، و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين ما إذا عمل عن تقليد صحيح ثم عدل أو تبدل رأى مجتهده حيث قلنا بعدم وجوب الإعادة حينئذ إذا كان العمل فاقدا لغير الأركان من الأمور المعتبرة فيه.

(١) ما ذكره الماتن (قده) من أن الأظهر أن يبقى على تقليد المجتهد الثانى يبتنى على أن المكلف بتقليده المجتهد الثانى و عدوله عن المجتهد الميت قد انتهى أمد تقليده الأول فيكون رجوعه إلى المجتهد الأول بعد ذلك من التقليد الابتدائى غير الجائز، و عليه فيتعين البقاء على تقليد الثانى جوازا أو وجوبا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ٤٠٤

....

و لا فرق فى ذلك بين القول بان التقليد هو الالتزام أو نفس العمل غاية الأمر أنه على الثانى لا بد من فرض العمل بفتوى المجتهد الثانى أيضا.

أقول: قد تقدم انه لا أثر لتفسير التقليد بالعمل أو الالتزام فى الحكم بجواز البقاء و عدمه و فى سعة موضوعه و ضيقه، و الصحيح أن يقال أنه لا مناص من الحكم بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول إذا أفتى المجتهد الثالث و هو الحى بوجوب البقاء فان وجوب البقاء على تقليد الميت انما هو فى فرض اعلمية الميت و معه إذا علم المكلف بالمخالفة بين الميت الأول و الثانى فى الفتوى وجب

عليه البقاء على تقليد الميت الأول، لما قدمناه من أن فتوى الأعلم هى الحجة عند العلم بالمخالفة بينه و بين غير الأعلم.

و أما عدوله إلى الثانى فقد كان مستندا إلى عدم تجويز المجتهد الثانى للبقاء على تقليد الميت حتى إذا كان أعلم، إذا فهو كان معذورا فى عدوله، و لا يمنع هذا العدول المستند إلى فتوى الميت الثانى عن عدوله إلى الميت الأول لأنه كلا عدول عند المجتهد الثالث الذى هو الحى لافتائه بوجوب البقاء على تقليد الميت الأول لأعلميته، و عدم جواز العدول إلى الثانى، و مع ذلك كيف يجوز البقاء على تقليد الثانى، و إن شئت قلت المفروض أن المجتهد الثالث يرى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الأول لأنه كان اعلم من المجتهد الثانى ففتوى المجتهد الثانى لم تكن حجة فى حق العامى بنظر المجتهد الثالث حدوثا و مع عدم حجيته حدوثا فى حال الحياة كيف يعقل أن تكون حجة بقاء اى بعد موته، لوضوح تبعية البقاء للحدوث.

لأنا إنما نتشبث فى الاستدلال على حجية فتوى الميت بإطلاق الأدلة الدالة على حجية فتواه حال الحياة من جهة السيرة العقلائية الجارية على عدم الفرق بين صورتى موته و حياته، فإذا لم تكن فتوى المجتهد حجة حدوثا لم يمكن أن تتصف بالحجية بقاء اى بعد موته، هذا بالإضافة إلى الميت الثانى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۵

....

و أما بالإضافة إلى الحى فإن كان الميت الأول كما أنه أعلم من الميت الثانى اعلم من الحى فلا- ينبغى التردد فى تعين البقاء على تقليده إذا علم المكلف بالمخالفة فى الفتوى بينهما، و إذا لم يعلم بينهما بالمخالفة جاز له كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و لا- يجب عليه الفحص عن مخالفتهما. نعم إذا اختار العدول إلى الحى ثم علم بالمخالفة بينه و بين الميت الأول وجب عليه العدول إلى الميت الأول لأنه أعلم على الفرض.

و أما إذا كان الحى أعلم من الميت الأول فان لم يعلم المخالفة بينهما جاز للمكلف كل من البقاء على تقليد الميت الأول و العدول إلى الحى، و ان علم بينهما بالمخالفة تعين عليه العدول إلى تقليد المجتهد الحى، لأنه أعلم- على الفرض- إلا أن محط كلام الماتن هو البقاء على تقليد الميت الأول بالإضافة إلى الميت الثانى لا بالإضافة إلى الحى هذا كله فيما إذا كان الميت الأول أعلم من الميت الثانى.

و إذا انعكس الأمر و كان المجتهد الثانى اعلم من الأول فإن كان المكلف عالما بالمخالفة بينهما فى الفتوى كان المتعين فى حقه الرجوع إلى الثانى فلم تكن فتوى المجتهد الأول حجة حتى فيما إذا كان حيا فضلا عن موته ففى مثله لا يجوز البقاء على تقليده لا قبل موت المجتهد الثانى و لا بعد موته.

و أما إذا لم يكن المكلف عالما بالمخالفة بين المجتهد الأول و الثانى فكان يجوز له أن يبقى على تقليد الأول و لا يفحص عن فتوى المجتهد الثانى لكنه إذا رجع إليه و تعلم فتواه المخالفة لفتوى المجتهد الأول على الفرض فقد سقطت فتوى المجتهد الأول عن الحجية فلا يجوز الرجوع إلى تقليده بعد موت المجتهد الثانى، و النتيجة أن فى موارد جواز البقاء على تقليد الميت إذا رجع المقلد إلى الحى لم يكن له الرجوع إلى الميت بعد ذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۶

....

ثم إن المجتهد الثانى الميت إذا كان اعلم من الحى أيضا تعين البقاء على تقليده و أما إذا كان الأعلم هو الحى دون الميت الثانى فلا محالة يجوز للمكلف أن يبقى على تقليد الميت الثانى- لعدم العلم بالمخالفة بينه و بين الأعلم منه و هو المجتهد الحى- و أن يعدل

إلى الحى، لفرض أنه اعلم من الميت، و مع عدم العلم بالمخالفة بينهما تتصف فتوائهما بالاعتبار، و لا يجب على المكلف الفحص عن مخالفتهما كما تقدم. نعم إذا اختار المكلف العدول إلى الميت الثانى ثم علم بالمخالفة بينهما تعين عليه العمل بفتوى الحى لأنه الأعلم- على الفرض.

و هناك صورة ثالثة: و هى ما إذا كان الميت الأول و الثانى متساويين فى الفضيلة أو احتملنا الأعلمية فى كل منهما و المكلف علم بينهما بالمخالفة، ففى هذه الصورة لا يجوز البقاء على تقليد كل منهما، لأن العلم بالمخالفة يسقط الفتواءين عن الاعتبار فان كان المجتهد الثالث اعلم منهما تعين الرجوع إليه. و إذا كان مساويا معهما فى الفضيلة فحاله حالهما لسقوط فتواه عن الحجية عند العلم بالمخالفة، فإن أدلة الاعتبار غير شاملة للمتعارضين فيجب على المكلف الاحتياط- ان امكنه- و الا فيتخير بحسب العمل.

ثم انك عرفت أن مسألة جواز التقليد لا يمكن أن تكون تقليدية. بل لا بد أن تستند إلى قطع المكلف و اطمئنانه. نعم لا مانع من التقليد فى خصوصياته و فى المقام ان استقل عقل العامى بشىء من جواز البقاء على تقليد الميت أو عدمه فهو و أما إذا لم يستقل كما هو الغالب، لعدم تمكنه من استقلال عقله بشىء فلا يمكنه الرجوع فى ذلك إلى فتوى الميت لأنها مشكوكة الحجية، لعدم استقلال عقله بحجيتها أو عدمها. و لا يمكن أن تثبت حجية قوله بقول نفسه، لانه دور واضح فلا يمكن إثبات جواز البقاء على تقليد الميت بالرجوع الى تقليد الميت، و معه لو عمل بفتوى الميت و قلده فهو كالعمل من دون تقليد و قد مر أن العمل من دون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۷

(مسألة ۶۲) يكفى فى تحقق التقليد أخذ الرسالة و الالتزام (۱) بالعمل بما فيها، و إن لم يعلم ما فيها و لم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء (۲) و إن كان الأحوط مع عدم العلم (۳) بل مع عدم العمل و لو كان بعد العلم عدم البقاء، و العدول إلى الحى.

تقليد أو عدليه باطل- ظاهرا- بمعنى انه مما لا يمكن الاقتصار عليه لدى العقل، لعدم ثبوت أن فتوى الميت مؤمنة من العقاب، فالمتعين أن يرجع فى ذلك إلى الحى.

ما هو المحقق للتقليد:

(۱) قد عرفت أن التقليد هو العمل استنادا إلى قول الغير، و لا يكفى فى تحققه الالتزام و أخذ الرسالة بوجه.

(۲) مر أن البقاء على تقليد الميت واجب أو جائز من دون أن يشترط فيه العمل سواء قلنا إن التقليد هو الالتزام أو فسرناه بغيره من المعانى المتقدمة فى محلها فلا يتوقف جواز البقاء على أن يكون التقليد بمعنى الالتزام كما هو المتراءى من المتن. نعم يشترط فى البقاء أن يكون المقلد ذاكرا لفتوى الميت فلاحظ.

(۳) لاحتمال عدم تحقق التقليد بالالتزام لان معناه محل الخلاف كما مر، الا أن العدول إلى الحى و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه و لو كان بعد العلم بها انما يكون موافقا للاحتياط فيما إذا قلنا بجواز البقاء على تقليد الميت.

و أما لو قلنا بوجوبه، كما إذا كان الميت اعلم من الحى مع العلم بالمخالفة بينهما فى الفتوى فلا يكون العدول إلى الحى و عدم البقاء على تقليد الميت عند عدم العمل بفتواه احتياطا أبدا. نعم إذا لم يكن ذاكرا لفتواه لم يجز له البقاء لأنه مشروط بالذكر و عدم نسيان فتوى الميت كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۸

بل الأحوط استحبابا على وجه عدم البقاء مطلقا (۱) و لو كان بعد العلم و العمل.

(مسألة ۶۳) فى احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد (۲) بين العمل بها و بين الرجوع الى غيره الأعلم فالأعلم (۳) (مسألة ۶۴) الاحتياط المذكور فى الرسالة إمّا استحبابى، و هو ما إذا كان مسبوقا أو ملحوقا بالفتوى، و إمّا وجوبى، و هو ما لم يكن معه فتوى،

و يسمى بالاحتياط المطلق، و فيه يتخير المقلد بين العمل به، و الرجوع إلى مجتهد آخر

---

(۱) لاحتمال عدم جواز البقاء على تقليد الميت مطلقا فإن المسألة خلافية كما تقدم و هذا أيضا فيما إذا لم يكن الميت اعلم.

(۲) أما جواز العمل بالاحتياط فلما أسلفنا عند التكلم على الاحتياط من جواز الامتثال الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى فلاحظ. و أما جواز الرجوع إلى غيره فلأن الأعلم غير عالم بالحكم فى مورد الاحتياط فلا بد معه من أن يرجع فيه إلى العالم بالمسألة. هذا إذا كان احتياط الأعلم مستندا إلى عدم علمه بالحكم الواقعى و كون الشبهة قبل الفحص بحيث لا يخطى غير الأعلم فيما افتى به. و أما لو كان احتياطه مستندا الى جزمه بانسداد الطريق الى الحكم الواقعى بحيث يخطى غيره فيما افتى به فلا مسوغ معه للرجوع الى غيره أبدا. بل لا بد من الاحتياط، لوجود فتوى الأعلم فى الحكم الظاهرى أعنى وجوب الاحتياط، إذ لا يشترط فى وجوب الرجوع إليه أن يكون للأعلم فتوى فى الحكم الواقعى.

(۳) هذا فيما إذا علم المكلف بالمخالفة بين الأعلم فالأعلم فى الفتوى، و أما إذا لم يعلم بها فلا يجب مراعاة الأعلم فالأعلم لحجية فتوى كل منهما فى نفسه على ما أسلفناه فى محله فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۰۹

و أمّا القسم الأول فلا يجب العمل به، و لا يجوز الرجوع إلى الغير (۱) بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، و بين العمل به.

(مسألة ۶۵) فى صورة تساوى المجتهدين يتخير بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعيض حتى فى أحكام العمل الواحد (۲) حتى أنه لو كان- مثلا- فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة، و استحباب التثليث فى التسبيحات الأربع، و فتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلد الأول فى استحباب التثليث، و الثانى فى استحباب الجلسة

---

(۱) لأنه فى الحقيقة عدول عن تقليد الأعلم إلى تقليد غير الأعلم من غير مسوغ، لأن مفروضنا وجود الفتوى للأعلم فى المسألة و هى حجة متعينة- على الفرض- و احتمال الخلاف فى المسألة و عدم مطابقة الفتوى للواقع و ان كان موجودا بالوجدان إلا أنه ملغى بأدلة اعتبار فتوى الأعلم تعبدا، إذ لا مسوغ للأخذ بخلاف فتوى الأعلم- و هو الذى افتى به غيره- و إن كان موافقا للاحتياط، لأنه مما قامت الحجة على خلافه، و من الظاهر أن تطبيق العمل على ما لا يجوز الاستناد إليه فى مقام الامتثال تشريع محرم، فإذا افتى الأعلم بعدم الوجوب فى مورد و افتى غير الأعلم فيه بالوجوب لم يجز للمقلد أن يأتى بالعمل بعنوان الوجوب استنادا إلى فتوى غير الأعلم به لقيام الحجة- و هى فتوى الأعلم- بعدم جواز الاستناد إليه فيكون الإتيان به بعنوان الوجوب تشريعا محرما و ان كان موافقا للاحتياط. نعم العمل بالاحتياط أمر حسن بل هو مستحب كما افتى به الأعلم إلا أنه غير الرجوع فى المسألة الى غير الأعلم فلاحظ.

(۲) قد أسلفنا فى المسألة الثالثة و الثلاثين و كذا فى السابعة و الأربعين اختصاص جواز التبعيض فى التقليد- فى عملين- و كذا فى أحكام العمل الواحد بما إذا لم يعلم المخالفة فى الفتوى بين المجتهدين. و أما على القول بجواز التقليد لكل من المتساويين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۰

(مسألة ۶۶) لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامى، إذ لا بد فيه من الاطلاع التام (۱) و مع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح، و قد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، و قد يكون الاحتياط فى ترك الاحتياط- مثلا- الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به بل يجب ذلك بناء على كون احتياط الترك استحبابيا، و الأحوط الجمع بين التوضؤ به و التيمم.

و أيضا الأحوط التثليث فى التسبيحات الأربع، لكن إذا كان فى ضيق الوقت، و يلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، و كذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، و

إذا کان عنده الطین- مثلا- فالأحوط الجمع، و هکذا.

(مسألة ۶۷) محل التقلید و مورده (۲) هو الأحکام الفرعیة العملیة فلا یجری فی أصول الدین.

أو للأعلم و غیر الأعلم حتی مع العلم بالمخالفة بینهما فالمقلد انما یجوز أن یقلد کلا منهما فی بابین أو عملین متعددین، و لیس له التبعیض فی تقلیدهما فی أحکام العمل الواحد و قد ذکرنا الوجه فی ذلک فی المسألتین المذکورتین فلیراجع.

(۱) علی ما بینا تفصیله فی المسألة الثانیة عند التکلم علی الاحتیاط فراجع.

محل التقلید و مورده:

اشارة

(۲) الکلام فی هذه المسألة یقع من جهات:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۱۱

....

۱- التقلید فی أصول الدین:

قد عرفت أن التقلید هو الاستناد الی فتوی الغیر فی مقام العمل، و الوجه فی وجوبه علی ما قدمناه استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنی العقاب و لا یتأتی هذا فیما اعتبر فیه الیقین و الاعتقاد کما فی الأصول کالتوحید و النبوة و المعاد، لوضوح أنه لا عمل فی تلک الأمور حتی یستند فیها الی قول الغیر أو لا یستند، فان المطلوب فیها هو الیقین و الاعتقاد و نحوهما مما لا یمکن أن یحصل بالتقلید فلا معنی له فی مثلها. بل لو عقد القلب- فی تلک الأمور- علی ما یقوله الغیر لم یکتف به بوجه، إذ المعتبر فی الأصول انما هو الیقین و العرفان و الاعتقاد، و شیء من ذلک لا یتحقق بعقد القلب علی ما یقوله الغیر. بل هذا هو القدر المتیقن مما دل علی ذم التقلید و اتباع قول الغیر فی الأصول کقوله عز من قائل إِنّٰا وَجَدْنٰا آبٰاءَنٰا عَلیٰ أُمَّةٍ وَ إِنّٰا عَلیٰ آثٰارِهِمْ مُقْتَدُونَ «۱».

نعم هناک کلام آخر فی انه إذا حصل له الیقین من قول الغیر یکتفی به فی الأصول أو یعتبر أن یکون الیقین فیها مستندا الی الدلیل و البرهان؟ إلا أنه أمر آخر أجنبی عما نحن بصدده، و ان کان الصحیح جواز الاکتفاء به، إذ المطلوب فی الاعتقادیات هو العلم و الیقین بلا فرق فی ذلک بین أسبابهما و طرقهما. بل حصول الیقین من قول الغیر یرجع فی الحقیقة إلی الیقین بالبرهان لانه یتشکل عند المکلف حینئذ صغری و کبری فیقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، و ما أخبر به جماعة فهو حق و نتیجتهما أن ذلک الأمر حق فیحصل فیه الیقین بأخبارهم.

---

(۱) الزخرف ۴۳: ۲۳.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۱۲

....

۲- التقلید فی الموضوعات الصرفة:

إذا رأى المجتهد أن المائع المعين خمر- مثلا- أو أنه مما أصابته نجاسهٔ فهل يجب على من قلده متابعته فى ذلک و يعامل مع المائع المعين معاملهٔ الخمر أو ملاقى النجاسهٔ؟

لا ينبغى التوقف فى عدم جواز التقليد فى الموضوعات الصرفهٔ، لأن تطبيق الكبريات على صغرياتها خارج عن وظائف المجتهد حتى يتبع فيها رأيه و نظره فان التطبيقات أمور حسيهٔ و المجتهد و المقلد فيها سواء بل قد يكون العامى أعرف فى التطبيقات من المجتهد فلا يجب على المقلد ان يتابع المجتهد فى مثلها.

نعم إذا أخبر المجتهد عن كون المائع المعين خمرا أو عن اصابهٔ النجس له و كان إخباره اخبارا حسيا جاز الاعتماد على إخباره إلا أنه لا من باب التقليد بل لما هو الصحيح من حجيهٔ خبر الثقهٔ فى الموضوعات الخارجيهٔ، و من ثمهٔ وجب قبول خبره على جميع المكلفين و ان لم يكونوا مقلدين له كسائر المجتهدين.

۳- التقليد فى الموضوعات المستنبطهٔ:

كالصلاهٔ و الصوم و الزكاهٔ و غيرها مما وقع الكلام فى أنها أسام للصحيحهٔ أو الأعم، أو الموضوعات العرفيهٔ و اللغويهٔ كما فى الغناء و نحوه فإذا بنى المجتهد على أن السورهٔ لا يعتبر فى مسمى الصلاهٔ و انها اسم للاجزاء و الشرائط غير السورهٔ، أو أن الغناء هو الصوت المطرب لا- ما اشتمل على الترجيع من غير طرب فهل يجب على العامى أن يقلده فيهما أو أن الموضوعات المستنبطهٔ من الشرعيهٔ و العرفيهٔ و غيرهما خارجهٔ عن الأحكام الشرعيهٔ و لا يجرى فيها التقليد بوجه؟

الصحيح وجوب التقليد فى الموضوعات المستنبطهٔ الأعم من الشرعيهٔ و غيرها

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۳

....

و ذلک لان الشک فيها بعينه الشک فى الاحكام، و من الظاهر أن المرجع فى الأحكام الشرعيهٔ المترتبهٔ على تلک الموضوعات المستنبطهٔ هو المجتهد، فالرجوع فيها إليه عبارهٔ أخرى عن الرجوع إليه فى الأحكام المترتبهٔ عليها.

- مثلا- إذا بنى المجتهد على عدم صحهٔ صلاهٔ الرجل إذا كانت بحياله أمريهٔ تصلى أو العكس، إلا أن يكون الفاصل بينهما عشرهٔ أذرع فمعنى ذلک أن الصلاهٔ اسم للاجزاء و الشرائط التى منها عدم كونها واقعهٔ بحذاء أمريهٔ تصلى، كما أن المجتهد إذا كتب فى رسالته أن الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع سواء أ كان مطربا أم لم يكن فمعناه أن الحرمهٔ الشرعيهٔ انما ترتبت على الأعم من الصوت المطرب و غيره مشروطا بان يشتمل على الترجيع، و المتحصل أن الرجوع فى الموضوعات المستنبطهٔ إلى المجتهد رجوع إليه فى أحكامها و التقليد فيها من التقليد فى الفروع.

۴- التقليد فى مبادئ الاستنباط:

و هى العلوم الأدبيهٔ و اللغهٔ و علم الرجال و هل يجوز للمجتهد أن يقلد عالما من علماء الأدب أو الرجال فى شىء من القواعد الأدبيهٔ أو فى تفسير كلمهٔ أو فيما يرجع الى الرجال حتى يرتب على ذلک حكما من الأحكام الشرعيهٔ عند التصدى لاستنباطها عن مداركها؟

الصحيح عدم جريان التقليد فى تلک الأمور و ذلک لأن مشروعيهٔ التقليد انما ثبتت بالسيرهٔ و الكتاب و السنهٔ و لا يشمل شىء منها للمقام. أما الكتاب فلأن قوله عز من قائل فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ .. «۱» انما يدل على مشروعيهٔ التقليد فى

الأحكام الشرعية الراجعة إلى الدين، و من الظاهر أن القاعدة الأدبية أو وثاقة راو و عدمها ليست من الدين بوجه. و أما السنة فلأن

---

(١) التوبة ٩: ١٢٢.

و فى مسائل أصول الفقه، و لا فى مبادئ الاستنباط من النحو و الصرف و نحوهما، و لا فى الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية و لا فى الموضوعات الصرفة، فلو شك المقلد فى مائع أنه خمر أو خل- مثلا- و قال المجتهد أنه خمر، لا يجوز له تقليده. نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله، كما فى اخبار العامى العادل، و هكذا. و أما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة و الصوم و نحوهما فيجرى التقليد فيها كالأحكام العملية.

المستفاد من الروايات انما هو مشروعية التقليد فيما يرجع الى الحلال و الحرام أو معالم الدين و نحوها و لا ينطبق شيء من ذلك على القواعد الأدبية أو الرجالية لوضوح عدم كونها من الحلال و الحرام و لا أنها من المعالم كما لا يخفى.

و أما السيرة العقلائية فلأنها و ان جرت على رجوع الجاهل الى العالم، و رجوع المجتهد الى العالم بتلك القواعد أيضا من رجوع الجاهل الى العالم، إلا أن ذلك- على إطلاقه- ليس موردا للسيرة أبدا، لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق و الاستدلال كما فى الطبابة و الهندسة و غيرهما.

و أما الأمور الحسية التى لا يحتاج فيها إلى الدقة و الاستنباط فلم تقم فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، و هذا كموت زيد و ولادة ابنه و نحوهما فإنه إذا علم بها أحد باجتهاده و حدسه لم يكن أى مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيان لا يحتاجان إلى الاستنباط و الاجتهاد، و لا سيرة على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما.

و مبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبية راجعة إلى إثبات الظهور، و هو من الأمور الحسية فإذا بنى اللغوى أو غيره على أن اللفظة المعينة ظاهرة فى معنى كذا بحدسه و اجتهاده لم يجز اتباعه فيه لأنه لا دليل على مشروعية التقليد فى الأمور الحسية، و من هنا قلنا- فى محله- أن اللغوى لا دليل على حجية

....

قوله و نظره، و كذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال، لأن العدالة و الوثاقة من الأمور المحسوسة و الاخبار عنها حدسا ليس بمورد للتقليد أبدا.

۵- التقليد فى أصول الفقه:

المجتهد الواجد لملكة الاستنباط فى الاحكام إذا لم يتمكن من الاستنباط فى المسائل الأصولية بأجمعها أو ببعضها كمسألة حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أو التخيير فى تعارض الروايتين أو غيرها فهل يجوز أن يقلد فى تلك المسائل و يستنبط الفروع الفقهية بذلك بان يكون هذا متوسطا بين المقلد و المجتهد أو أن المسائل الأصولية كالموضوعات الصرفة و غيرها مما لا مجال فيه للتقليد؟

الذى ينبغى أن يقال: أن المجتهد إذا تمكن من الاستنباط فى الأحكام الفرعية و لم يتمكن منه فى المسائل الأصولية جاز له التقليد فى تلك المسائل و هو مما لا محذور فيه فان الأدلة المتقدمة الدالة على مشروعية التقليد و جوازه كما أنها شاملة للتقليد فى الفروع كذلك شاملة للتقليد فى الأصول.

أما الكتاب فلما مر من انه انما دل على مشروعية التقليد فى الأمور الراجعة إلى الدين، و من البديهى أن حجية الاستصحاب أو الخبر الواحد أيضا راجعة إلى الدين فتعلمها تفقه فى الدين فالانذار بها حجة بمقتضى الآية المباركة فإنها مطلقة من ناحية كون الحكم الشرعى- المنذر به- حكما للعمل من دون واسطة- كما فى الأحكام الفقهية- أو حكما للعمل مع الواسطة- كما فى المسائل الأصولية.

و أما السنة فلأنها كما مر انما دلت على مشروعية التقليد فيما يرجع إلى معالم الدين المنطبقة على المسائل الأصولية أيضا لوضوح أن حجية الخبر- مثلا- من معالم الدين فلا مانع من الرجوع فيها إلى العالمين بها.

و أما السيرة فلأجل أنها جرت على رجوع الجاهل إلى العالم فى الأمور النظرية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۶

....

المبتنية على الاستدلال و اعمال الدقة، و المسائل الأصولية كذلك و بهذا نستنتج أن المسائل الأصولية كالمسائل الفرعية قابلة للتقليد.

نعم لا يجوز للغير أن يقلده فيما استنبطه كذلك، لأنه فى الحقيقة مقلد فى الحكم لوضوح أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فهو و إن كان مجتهدا فى الفروع و متمكنا من استنباطها، إلا أنه مقلد فى الأصول و معه ينتهى الحكم الفرعى المستنبط إلى التقليد و لم يقم دليل على حجية النظر- من مثله- لغيره فلا يجوز للعامى أن يقلده فيما استنبطه كذلك، هذا كله فى كبرى المسألة.

و أما بحسب الصغرى و أنه هل يتحقق فى الخارج شخص يتمكن من الاستنباط فى الفروع الفقهية من دون أن يكون قادرا على الاستنباط فى المسائل الأصولية حتى يقلد فى تلك المسائل و بها يستنبط حكما فرعيا بالاجتهاد أو لا يوجد لتلك الكبرى صغرى فى الخارج؟

فالتحقيق أن مسألتنا هذه لا صغرى لها بوجه و توضيحه: أنا و إن ذكرنا فى محله أن التجزى فى الاجتهاد أمر ممكن بل لا كلام فى وقوعه فلا مانع من أن يتمكن أحد من الاستنباط فى باب أو مسألة لسهولة مأخذها دون مسألة أخرى لصعوبتها بل قلنا إن التجزى مما لا بد منه فى الاجتهاد المطلق- عادة- إلا أن ذلك فيما إذا كان المتجزى مجتهدا فى مسألة- حقيقة- حتى فيما يتوقف عليه من المسائل الأصولية و إن لم يكن كذلك فى مسألة أخرى لعجزه عن الاجتهاد فيها أو فيما يتوقف عليه.

و أما أن المجتهد يتمكن من الاجتهاد فى المسألة الفقهية و غير واجد لملكة الاجتهاد فى المسألة الأصولية التى تتوقف عليها تلك المسألة الفقهية فهو مما لا وقوع له و ذلك لأن الاجتهاد فى الأحكام الشرعية ليس بأهون من الاجتهاد فى المسائل الأصولية، فإذا فرضنا أن المجتهد يتمكن من الاستنباط فى الفروع و تطبيق الكبريات على صغرياتها فلا مناص من أن يكون متمكنا من الاجتهاد فى المسائل الأصولية أيضا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۷

(مسألة ۶۸) لا يعتبر الأعلمية فى ما أمره راجع إلى المجتهد إلا فى التقليد (۱)

و إن لم يتصد لاستنباطها، و قد أسلفنا عند التكلم على الاجتهاد أن واجد الملكة لا يجوز له التقليد بوجه لعدم شمول الأدلة له.

أما آية النفر فلأنها دلت على حجية إنذار المنذر بالإضافة إلى من لا يتمكن من التفقه فى الدين دون من هو مثل المنذر فى القدرة على التفقه و الإنذار.

و أما آية السؤال فلأنها- على تقدير دلالتها- انما تدل على حجية جواب العالم لمن ليس له سبيل إلى التعلم غير السؤال، و لم تدل على حجيته بالإضافة إلى من يتمكن من التعلم بالاجتهاد.

و أما الروايات فلأن القدر المتيقن من مداليلها حجية فتوى الفقيه على من لا يتمكن من تحصيل العلم بالواقع، و كذلك السيرة لعدم جريانها فيمن يتمكن من تحصيل العلم بنفسه، فان الطبيب المتمكن من الطبابة و العلاج لنفسه أو لأولاده- مثلا- لا نستعهد رجوعه أو إرجاعه المريض إلى طبيب آخر، فصاحب الملكة لا مسوغ لتقليده. و قد مر أن شيخنا الأنصارى (قده) ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد له فلا مناص من أن يجتهد أو يحتاط.

و المتحصل عدم جواز التقليد فى المسائل الأصولية مطلقا أما مع التمكن من الاجتهاد فى الأحكام الفرعية فلأجل عدم انفكاكه عن التمكن من الاجتهاد فى المسائل الأصولية و قد عرفت أن واجد الملكة ليس له التقليد فيما يتمكن من الاجتهاد فيه. و أما مع العجز عن الاجتهاد فى الأحكام الفرعية فلانه لا يترتب أى فائدة على التقليد فى المسائل الأصولية حينئذ.

ما لا يعتبر فيه الأعلمية:

(۱) قد أسلفنا أن من جملة الشرائط المعتبرة فيمن يرجع إليه فى التقليد هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۸

و أما الولاية على الأيتام و المجانين و الأوقاف التى لا متولى لها و الوصايا التى لا وصى لها و نحو ذلك فلا يعتبر فيها الأعلمية. نعم الأحوط فى القاضى أن يكون أعلم من فى ذلك البلد أو فى غيره مما لا حرج فى الترافع إليه.

الأعلمية إما مطلقا و إما فيما إذا علمت المخالفة بينه و بين غير الأعلم فى الفتوى على الخلاف، إلا أن ذلك انما هو بالإضافة إلى التقليد فى الفروع.

و هل تعتبر الأعلمية فى غيره من الأمور الراجعة إلى المجتهد كالولاية على القصر من الصغار و المجانين، و على الأوقاف التى لا متولى لها، و الوصايا التى لا وصى لها و غيرها من الأمور التى لا مناص من تحققها فى الخارج و هى المعتبر عنها بالأمور الحسبية، كبيع مال اليتيم عند اقتضاء الضرورة له، أو تزويج الصغير أو الصغيرة مع اقتضاء المصلحة فى حقهما، و صرف سهم الامام- ع- فى موارده و نحوها أو لا تعتبر؟

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۸

يقع الكلام فى ذلك تارة فى غير القضاء من الأمور الراجعة إلى المجتهد، و اخرى فى القضاء.

أما المقام الأول: فالمشهور بين الأصحاب (قدهم) عدم اعتبار الأعلمية فيمن يرجع إليه فى تلك الأمور، فلا مانع من الرجوع فيها إلى غير الأعلم و هو الذى اختاره الماتن (قده) إلا أن ذلك يبتنى على أن يكون للفقيه فى زمان الغيبة ولاية مطلقة قد ثبتت له بدليل لفظى قابل للتمسك بإطلاقه عند الشك فى اعتبار الأعلمية فى المجتهد الذى يرجع إليه فى تلك الأمور فيقال حينئذ أن الأدلة المثبتة للولاية غير مقيدة بالأعلمية فلا مانع من أن ندفع بإطلاقها احتمال اعتبار الأعلمية فى تلك الأمور.

إلا انا ذكرنا فى التكلم على ولاية الفقيه أن ما استدل به على الولاية المطلقة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۱۹

....

فى عصر الغيبة غير قابل للاعتماد عليه و من هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلا فى موردين و هما الفتوى و القضاء.

الولاية المطلقة للفقيه:

و تفصيل الكلام فى ذلك: أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط فى عصر الغيبة أمور:
«الأول»: الروايات كالتوقيع المروى عن كمال الدين و تمام النعمة، و الشيخ فى كتاب الغيبة و الطبرسى فى الاحتجاج: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتى عليكم و أنا حجة اللّه .. «۱» نظرا إلى أن المراد برواة حديثنا هو الفقهاء، دون من ينقل الحديث فحسب. و قوله- ع- مجارى الأمور و الاحكام بيد العلماء باللّه الأمناء على حلاله و حرامه .. «۲». و قوله- ص- الفقهاء أمناء الرسل .. «۳» و قوله- ص- اللهم ارحم خلفائى- ثلاثا- قيل يا رسول اللّه و من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدى يروون حديثى و سنتى «۴» و غيرها من الروايات.
و قد ذكرنا فى الكلام على ولاية الفقيه من كتاب المكاسب أن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة و تفصيل ذلک موكول إلى

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.
(۲) رواه عن تحف العقول فى الوافى المجلد الثانى ص ۳۰ م ۹ و المستدرک ج ۳ ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى.
(۳) رواه عن الراوندى فى نوادره فى المستدرک ج ۳ ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى.
(۴) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۰
....

محله. نعم يستفاد من الاخبار المعتبرة أن للفقيه ولاية فى موردين و هما الفتوى و القضاء. و أما ولايته فى سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة و السند.
«الثانى»: أن الولاية المطلقة للفقهاء فى عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزيل و إطلاقه، حيث لا كلام من أحد فى أن الشارع قد جعل الفقيه الجامع للشرائط قاضيا و حاكما و قد نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة: حيث ورد فيها قوله عليه السلام: فانى قد جعلته عليكم حاكما .. «۱». و صحيحة أبى خديجة:
ففيها فانى قد جعلته عليكم قاضيا .. «۲» فان مقتضى الإطلاق فيهما أن يترتب الآثار المرغوبة من القضاة و الحكام بأجمعها على الرواة و الفقهاء و من تلک الآثار تصديهم لنصب القيم و الولى على القصر و المتولى على الأوقاف التى لا متولى لها و الحكم بالهلال و غيرها.
و ذلک لانه لا شبهة و لا كلام فى أن القضاة المنصوبين من قبل العامة و الخلفاء كانوا يتصدون لتلک الوظائف و المناصب كما لا يخفى على من لاحظ أحوالهم و سبر سيرهم و سلوكهم، و يكشف عن ذلک كشفا قطعيا صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا، و لم يوص فرفع أمره إلى قاضى الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله، و كان الرجل خلّف ورثة صغارا و متاعا و جوارى، فباع عبد الحميد المتاع. فلما أراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صير إليه وصيته، و كان قيامه فيها بأمر القاضى، لأنهن فروج قال:
فذكرت ذلک لأبى جعفر (ع) و قلت له: يموت الرجل من أصحابنا و لا يوصى إلى أحد و يخلف جوارى فيقيم القاضى رجلا منا

فيبيعهن أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج فما ترى فى ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ و ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۱

....

به مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس «۱».

لأنها صريحة فى أن القضاة كانوا يتصدون لنصب القيم و نحوه من المناصب فإذا دلت الرواية على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضيا فى الشريعة المقدسة دلتنا بإطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاة و الحكام بأجمعها مترتبة على الفقيه كيف فان ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضيا فى مقابل قضاتهم و حكامهم.

لان الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم الى قضاة الجور، و رفع احتياجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولاية المطلقة و لم يكن متمكنا من إعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاوة له موجبا لرفع احتياجاتهم، و مع احتياجهم و اضطرارهم الى الرجوع فى تلك الأمور إلى قضاة الجور لا معنى لنهيهم عن ذلك و على الجملة ان الولاية من شئون القضاء، و مع الالتزام بأن المجتهد مخوّل للقضاء لا بد من الالتزام بثبوت الولاية المطلقة له و بجواز أن يتصدى لما يرجع إليها فى عصر الغيبة.

و الجواب عن ذلك: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة، و من هنا سمى القاضى قاضيا لانه- بحكمه- ينهى الخصومة و يتم أمرها و يفصله. و أما كونه متمكنا من نصب القيم و المتولى و غيرهما أعنى ثبوت الولاية له فهو أمر خارج عن مفهوم القضاء كلية. فقد دلتنا الصحيحة على أن الشارع نصب الفقيه قاضيا أى جعله بحيث ينفذ حكمه فى المرافعات و به يتحقق الفصل فى الخصومات و يتم أمر المرافعات، و لا دلالة لها بوجه على أن له الولاية على نصب القيم و الحكم بثبوت الهلال و نحوه.

لما تقدم من أن القاضى إنما ينصب قاضيا لأن يترافع عنده المترافعان و ينظر هو الى شكواهما و يفصل الخصومة بحكمه و أما ان له إعطاء تلك المناصب فهو أمر يحتاج الى دليل آخر و لا دليل عليه. فدعوى أن الولاية من شئون القضاء عرفا

(۱) المروية ب ۱۶ من أبواب عقد البيع و شروطه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۲

....

ممنوعة بتاتا. بل الصحيح أنهما أمران و يتعلق الجعل بكل منهما مستقلا.

و أما تصدى قضاة العامة لكل من القضاء و ما يرجع الى الولاية فهو أيضا من هذا القبيل بمعنى انهما منصبان مستقلان و الخليفة ربما كان يعطى منصب القضاء لأحد و يعطى منصب الولاية لأشخاص آخرين، و ربما كان من باب الاتفاق يعطى ذلك المنصب أيضا للقاضى فيصير القاضى بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا ان أحدهما من شئون الآخر، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر، و فى عصر الحكومة العثمانية- التى هى قريبة العهد من عصرنا- أيضا كان الأمر كما ذكر، و لم يكن الولاية فيه من شئون القضاء لئلا تحتاج الى الجعل بعد جعل القضاء.

و أما عدم ارتفاع الحاجة عن أصحابهم (ع) فيما إذا كان الفقيه قاضيا فحسب و لم يكن له الولاية على بقية الجهات ففيه: أن هذه

المناقشة انما تتم فيما إذا لم يتمكن الفقيه المنصوب قاضيا شرعا من التصرف فى تلك الجهات ابدا. و أما لو جاز له ان يتصدى لها- لا من باب الولايـة- بل من باب الحسبة على ما سيتضح- قريبا- ان شاء اللّه فلا تبقى لأصحابهم أيـة حاجة فى الترافع أو الرجوع الى قضاة الجور و معه يصح النهى عن رجوعهم إلى القضاة.

«الثالث»: أن الأمور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق فى الخارج- مثلا- إذا مات أحد و لم ينصب قيما على صغاره و لم يوص إلى وصـى ليقوم بأمورهم و احتيج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صـغيرة من ولده، لأن فى تركه مفاسد كثيرة، أو أن مالا من أموال الغائب وقع مورد التصرف، فان بيع ماله أو تزويج الصغيرة أمر لا بد من وقوعه فى الخارج و من المتصدى لتلك الأمور؟

فإن الأئمة- ع- منعوا عن الرجوع إلى القضاة. و إيقاف تلك الأمور أو تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار أو الغائب أو انتهاك عرضهم. و معه لا مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۳

....

أن يكون له الولايـة فى تلـك الأمور، لعـدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل ان يهملها لأنها لا بـد من أن تقع فى الخـارج فمع التمكـن من الفقيه لاـ يحتمـل الرجـوع فيهـا إلى الغير. نعم إذا لم يمكن الرجـوع إليه فى مـورد تثبت الولايـة لعـدول المؤمنين، و المتحصل أن الفقيه له الولاية المطلقة فى عصر الغيبة، لأنه القدر المتيقن كما عرفت.

و الجواب عن ذلك: أن الأمور المـذكورة و إن كانت حتمية التحقق فى الخارج و هى المعبر عنها بالأمور الحسبية، لأنها بمعنى الأمور القربيـة التى لاـ منـاص من تحققهـا خارجـا، كمـا أن الفقيه هو القـدر المتيقن كما مر إلا أنه لا يسـتكشف بـذلك أن الفقيه له الولاية المطلقـة فى عصـر الغيبة، كالولاية الثابتة للنبى- ص- و الأئمة عليهم السـلام. حتى يتمكن من التصـرف فى غير مورد الضـرورة و عدم مساس الحاجـة إلى وقوعها أو ينصب قيما أو متوليا من دون أن ينعزل عن القيمومـة أو التولية بموت الفقيه، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة. بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله- ع- فى الصحيحة المتقدمة: إذا كان القيم مثلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس.

فـإن تلـك الأـمور لاـ يمكن للشارع إهمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه فيسـتنتج بـذلك أن الفقيه هو القـدر المتيقن فى تلك التصرفات و أما الولاية فلا. أو لو عبرنا بالولاية فهى ولاية جزئية تثبت فى مورد خاص اعنى الأمور الحسبية التى لا بد من تحققها فى الخارج و معناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

و من هنـا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلاـل و لاـ نصب القيم أو المتولى من دون انعزالهمـا بموته، لأن هـذا كله من شـئون الولاية المطلقة و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و انما الثابت أن له التصرف فى الأمور التى لا بد من تحققها فى الخارج

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۴

....

بنفسه أو بوكيله و معه إذا نصب متوليا على الوقف أو قيما على الصـغير فمرجعه إلى التصـرف فيهما بالوكالـة و لا كلام فى أن الوكيل ينعزل بموت موكله و هو الفقيه فى محل الكلام.

فذلكـة الكلام: أن الولايـة لم تثبت للفقيه فى عصـر الغيبـة بـدليل و انما هى مختصة بالنبى و الأئمة عليهم السـلام، بل الثابت حسب ما تسـتفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه و حجية فتواه، و ليس له التصـرف فى مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا فى الأمر الحسبى فان الفقيه له الولايـة فى ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ تصـرفاته بنفسه أو بوكيله و انعزال وكيله بموته و ذلك من

باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف فى مال أحد إلا بإذنه، كما أن الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصر أو الغيب أو تزويجه فى حق الصغير أو الصغيرة، إلا أنه لما كان من الأمور الحسبية و لم يكن بد من وقوعها فى الخارج كشف ذلك كشفا قطعيا عن رضى المالك الحقيقى و هو اللّه- جلت عظمته- و أنه جعل ذلك التصرف نافذا حقيقة.

و القدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقى هو الفقيه الجامع للشرائط فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية.

و بما بيناه يظهر أن مورد الحاجة إلى إذن الفقيه فى تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الأصل الجارى فيها أصالة الاشتغال و ذلك كما فى التصرف فى الأموال و الأنفس و الاعراض، إذ الأصل عدم نفوذ تصرف أحد فى حق غيره و من جملة الموارد التى تجرى فيها أصالة الاشتغال و يتوقف التصرف فيها على اذن الفقيه هو التصرف فى سهم الامام- ع- لأنه مال الغير و لا يسوغ التصرف فيه إلا بإذنه.

فإذا علمنا برضاه بالتصرف فيه، و عدم وجوب دفنه أو إلقائه فى البحر أو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۵

....

توديعه عند الأمين ليودعه عند أمين آخر و هكذا إلى أن يصل إلى الامام- ع- عند ظهوره و ذلك لأنه ملازم- عادى- لتفويته و لا يرضى- ع- به يقينا وقع الكلام فى أن المتصرف فى سهمه- ع- بصرفه فى موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشرائط أو غيره، و مقتضى القاعدة عدم جواز التصرف فيه إلا باذنه، و المتيقن ممن نعلم برضاه- ع- و اذنه له فى التصرف فيه هو الفقيه الجامع للشرائط، لعدم احتمال اذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه.

و أما إذا كان الأصل الجارى فى تلك الأمور أصالة البراءة، كما فى الصلاة على الميت الذى لا ولى له و لو بالنصب من قبل الامام- ع- فإن الصلاة على الميت المسلم من الواجبات الكفائية على كل مكلف، و مع الشك فى اشتراطها بإذن الفقيه نتمسك بالبراءة، لأنها تقتضى عدم اشتراطها بشىء، و مع جريان أصالة البراءة لا نحتاج إلى الاستيذان من الفقيه.

و على الجملة الولاية بعد ما لم تثبت بدليل وجب الرجوع فى كل تصرف الى الأصل الجارى فى ذلك التصرف و هو يختلف باختلاف الموارد، و الاحتياج إلى إذن الفقيه انما هو فى موارد تجرى فيها أصالة الاشتغال.

و بعد ما عرفت ذلك لا بد من التكلم فى أن الولاية بالمعنى المتقدم أعنى جواز تصرفات الفقيه و نفوذها، و توقف تصرف الغير على اذنه هل يشترط فيها الأعلمية أو انها ثابتة لمطلق الفقيه؟

فنقول: أما الأعلمية المطلقة التى هى المعتبرة فى باب التقليد فلا يحتمل اعتبارها فى المقام فان لازم ذلك أن تكون الولاية على مجهول المالك و مال الغيب و القصر من المجانين و الأيتام و الأوقاف التى لا متولى لها و الوصايا التى لا وصى لها و غيرها من الأمور الحسبية فى ارجاء العالم كله راجعة إلى شخص واحد.

و من المستحيل- عادة- قيام شخص واحد عادى للتصدى بجميع تلك الأمور

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۶

....

- على كثرتها- فى الأماكن المختلفة من الربع المسكون، فان الولاية كالخلافة فلا بد فيها من الرجوع إلى الأعلم من جميع النقاط و القيام بها أمر خارج عن طوقه. كما أن المراجعة من ارجاء العالم فى الأمور الحسبية إلى شخص واحد فى مكان معين من البلدان غير ميسورة للجميع.

على أن الأعلمية المطلقة لو كانت معتبرة فى الولاية- بالمعنى المتقدم- لكان من اللازم أن يشار الى اعتبارها فى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام، و لوصل إلينا يدا بيد، و اشتهر و ذاع، و لم يرد أدنى إشارة إلى اعتبارها فى الروايات و لم يلتزم به الأصحاب (قدهم) فاعتبار الأعلمية المطلقة غير محتمل بتاتا.

و أما الأعلمية الإضافية كأعلم البلد و ما حوله من النقاط التى يمكن الرجوع منها الى ذلك البلد فى تلك الأمور فالمشهور بين الاعلام أيضا عدم اعتبارها فى الولاية. بل ادعى ظهور الإجماع عليه فى بعض الكلمات.

إلا ان الصحيح هو القول بالاعتبار و ذلك لعين ما قدمناه فى اشتراط اذن الفقيه فى التصدى للأمور الحسبية، و حاصل ما ذكرنا فى وجهه أن مقتضى القاعدة عدم نفوذ تصرف أحد فى حق غيره للاستصحاب أو أصالة الاشتغال كما مر. إلا أن الأمور المذكورة لما لم يكن بد من تحققها فى الخارج و كان من الضرورى أن يتصرف فيها متصرف لا محالة دار الأمر بين أن يكون المتصرف النافذ تصرفه فيها أعلم البلد و أن يكون غيره من الفقهاء، و الأعلم الإضافى هو القدر المتيقن ممن يحتمل جواز تصرفه فى تلك الأمور.

و كذلك الحال فى التصرف فى سهم الامام- ع- لانه و إن كان معلوم المالك و هو الامام- ع- الا انه من جهة عدم التمكن من الوصول إليه ملحق بمجهول المالك نظير سائر الأموال المعلوم مالكها فيما إذا لم يمكن الوصول إليه و قد تقدم أن القدر المتيقن ممن يجوز تصرفاته فى تلك الموارد هو الأعلم اما مطلقا- كما فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۲۷

....

سهم الامام- ع- و غيره مما لا مانع من الرجوع فيه الى الأعلم مطلقا و إما بالإضافة إلى البلد كما فى الولاية، لعدم التمكن فيها من الرجوع الى الأعلم المطلق كما مر.

فعلى ما بيناه اعتبار الأعلمية الإضافية لو لم يكن أقوى فى المسألة فلا ريب أنه أحوط. هذا كله فى اعتبار الأعلمية فى غير القضاء من الولايات.

أما المقام الثانى و هو اعتبار الأعلمية فى القضاء فيقع الكلام فيه فى الشبهات الموضوعية- تارة- و فى الشبهات الحكمية- اخرى.

أما الشبهات الموضوعية، كما إذا كان الترافع فى أداء الدين و عدمه أو فى زوجية امرأة و عدمها أو نحوه فاعتبار الأعلمية المطلقة فى باب القضاء مقطوع العدم لاستحالة الرجوع فى المرافعات الواقعة فى ارجاء العالم و نقاطه- على كثرتها و تباعدها- الى شخص واحد و هو الأعلم، كما أن التصدى للقضاء فى تلك المرافعات الكثيرة أمر خارج عن طوق البشر- عادة- فمورد الكلام و النزاع انما هو اعتبار الأعلمية الإضافية كاعتبار ان يكون القاضى أعلم من فى البلد و ما حوله.

و هل تعتبر الأعلمية- بهذا المعنى- فى القاضى أو لا تعتبر؟

المنسوب إلى الأشهر أو المشهور هو الاعتبار، و التحقيق عدم اعتبار الأعلمية فى باب القضاء و ذلك لصحيحة أبى خديجة قال: قال أبو عبد اللّه جعفر بن محمد الصادق- ع- إياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم .. «۱» فان قوله- ع- يعلم شيئا من قضايانا كما انه يصدق على الأعلم كذلك ينطبق على غير الأعلم من الفقهاء. نعم لا مجال للاستدلال على ذلك بان «شيئا» نكرة يصدق على العلم ببعض المسائل أيضا.

و ذلك لما قدمناه «۲» من أن تنكير تلك اللفظة انما هو من جهة عدم تمكن

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) فى ص ۲۳۲- ۲۳۳.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۲۸

....

البشـر من الإحاطـة بجمیع علومهم و قضایـاهم- ع- فإن الإنسان مهما بلغ من العلم و الفقاهـة لم یعرف إلا شـیئا من علومهم، لا انه من جهة أن العلم و لو بالمسألة الواحدة کاف فی جواز الترافع عنده.

و دعوی: أن الروایة لیست بصدد البیان من تلک الجهة و إلا جاز التمسک بإطلاقها بالإضافة إلی العامی الذی علم مقدارا من المسائل الدینیة بالتقلیـد، مع أن الروایـة غیر شاملة له یقینا. و هذا یدلنا علی انها لیست بصدد البیان من تلک الناحیة مندفعة: «أولا»: بأن الظاهر من قوله- ع- یعلم شیئا من قضایانا هو العلم بها من دون واسطة بوجه فلا یصدق علی من علم بقضایاهم بتوسط العلم بفتوی مجتهده، کیف فـان العـامی قـد یکون أکثر اسـتحضارا للفتوی من نفس المجتهـد، و مع ذلـک لاـ یطلق علیه الفقیه و العـالم بأحکـامهم- ع- و قضایاهم لدی العرف.

و «ثانیا»: هب أن الروایـة مطلقة و أنها تشـمل العلم بها و لو مع الواسـطة، فإنه لا مانع من أن نقید إطلاقها بالعلم الخارجی، لأن منصـب القضاء لا یرضی الشارع بتصدی العامی له یقینا فدعوی أن الروایة لا إطلاق لها مما لا وجه له.

و قـد یقال: ان الروایـة و إن کانت مطلقـة فی نفسـها کما ذکر إلا انها تقیـد بما دل علی اعتبار أن یکون القاضـی أعلم، و ما یمکن أن یستدل به علی التقیید روایات:

«منهـا»: مقبولـة عمر بن حنظلـة، حیث ورد فیهـا: الحکم مـا حکم به أعـدلهما و أفقههمـا .. «۱» لتصـریحها بـأن المعتبر هو مـا حکم به أفقههما و بها نقید إطلاق الروایة المتقدمة. و یرد علیه:

«أولا»: أن المقبولة ضعیفة السند، لعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة علی ما مر غیر مرة.

---

(۱) المرویة فی ب ۹ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهادوالتقلید، ص: ۴۲۹

....

و «ثانیا»: أنها انما وردت فی الشـبهات الحکمیـة، لأن کلا منهما قـد اعتمـد فی حکمه علی روایة من روایاتهم کما هو المصـرح به فی متنها و کلامنا إنما هو فی الشبهات الموضوعیة دون الحکمیة فالروایة علی تقدیر تمامیتها فی نفسها أجنبیة عن محل الکلام.

و «ثالثـا»: ان الروایة إنمـا دلت علی الترجیـح بالأفقهیـة فیمـا إذا ترافع المترافعان إلی حاکمین متعارضـین فی حکمهما وهب أنا التزمنا حینئـذ بالترجیـح بالأعلمیة، و این هذا من محل الکلام و هو أن الرجوع- ابتداء- هل یجوز إلی غیر الأعلم أو لا یجوز؟ من دون فرض تعارض فی البین. و لا الرجوع بعد الرجوع فالمقبولة غیر صالحة للتقیید.

و «منهـا»: معتبرة داود بن الحصـین عن أبی عبـد اللّه- ع- فی رجلین اتفقا علی عـدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما فیه خلاف فرضیا بالعـدلین فـاختلف العـدلان بینهمـا عن قول أیهما یمضـی الحکم؟ قال: ینظر إلی أفقههما و أعلمهما بأحادیثنا و أورعهما فینفذ حکمه و لا یلتفت إلی الآخر «۱».

و هـذه الروایة و ان کانت سـلیمة عن المناقشة من حیث السـند علی کلا طریقی الشـیخ و الصدوق و إن اشـتمل کل منهما علی من لم یوثق فی الرجـال، فـان فی الأـول حسن بن موسـی الخشاب، و فی الثانی حکم بن مسـکین. و ذلک لأنهما ممن وقع فی أسانیـد کامل الزیارات علی أن حسن بن موسی ممن مدحه النجاشی (قده) بقوله:

من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم و الحديث، و الحسنة كالصحيحة و الموثقة فى الاعتبار فلا مناقشة فيها من حيث السند.

إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى و ذلك للوجه الثانى و الثالث من الوجوه التى أوردناها على الاستدلال بالمقبولة لان المظنون بل المطمئن به أن موردها الشبهة

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۳۰

....

الحكمية و أن اختلاف العدلين غير مستند إلى عدالة البينة عند أحدهما دون الآخر بل انما هو مستند إلى اعتماد كل منهما فى حكمه إلى رواية من رواياتهم- ع- كما انها وردت فى الترافع الى حكمين بينهما معارضة فى حكمهما، و أين هذا مما نحن فيه أعنى الرجوع- من الابتداء- إلى القاضى غير الأعلم من دون تعارض.

و «منها»: رواية موسى بن أكيل عن أبى عبد اللّه- ع- قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال: و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقههما فى دين اللّه فيمضى حكمه «۱» و يرد على الاستدلال بها:

«أولا»: أنها ضعيفة السند، لأن فيه ذبيان بن حكيم و هو غير موثق بوجه و «ثانيا»: أنها إنما وردت فى الرجوع إلى الحكمين المتعارضين فى حكمهما و هو أجنبى عن المقام، كما أن موردها لعله الشبهة الحكمية و استناد كل منهما فى حكمه إلى رواية. إذا فهذه الروايات بأجمعها غير صالحة لتقييد الصحيحة مضافا إلى أن جميعها تشتمل على الترجيح بالاورعية، و الأعدلية. و لا شبهة فى أن الأورعية غير معينة للرجوع إلى الأورع عند وجود من هو اعلم منه.

و بهذا يظهر أن مواردها صورة المعارضة دون الرجوع ابتداء.

و مما استدل به على التقييد ما فى عهد أمير المؤمنين- ع- إلى مالك الأشتر من قوله: اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك «۲» و يرد عليه:

«أولا»: أن العهد غير ثابت السند بدليل قابل للاستدلال به فى الأحكام الفقهية و ان كانت عباراته ظاهرة الصدور عنه- ع- إلا أن مثل هذا الظهور غير

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

(۲) قدمنا مصدره فى ص ۱۴۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۳۱

....

صالح للاعتماد عليه فى الفتاوى الفقهية أبدا.

و «ثانيا»: انه انما يدل على لزوم اختيار أفضل الرعية للقضاء، و اين هذا من اعتبار الأعلمية فى محل الكلام، لان بين الأفضل و الأعلم عموما من وجه فان الظاهر أن المراد بالأفضل هو المتقدم فيما يرجع إلى الصفات النفسانية من الكرم و حسن الخلق و سعة الصدر و نحوها مما له دخل فى ترافع الخصمين و سماع دعواهما و فهمها دون الأعلمية فى الفقاهة و الاستنباط بالمعنى المتقدم فى معنى

الأعلم.

و «ثالثا»: ان ما ادعى من دلالة العهد على اعتبار الأعلمية لو تم فإنما يختص بالقاضى المنصوب نصبا خاصا من قبل الامام- ع- أو الوالى من قبله و محل الكلام انما هو القاضى المنصوب بالنصب العام من باب الولاية و اين أحدهما من الآخر؟! و المتحصل أنه ليس هناك دليل يدلنا على تقييد الصحيحة المتقدمة، فإطلاقها هو المحكم كما ذكرناه.

و قد يتوهم أن فى الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام ما دل على اشتراط الأعلمية فى باب القضاء كما ذكره صاحب الوسائل (قده) حيث عقد بابا و عنونه بباب أنه لا يجوز للقاضى أن يحكم عند الشك فى المسألة، و لا فى حضور من هو أعلم منه.

و يرده: أن صاحب الوسائل و إن عنون الباب كذلك إلا أنه لم ينقل فى ذلك الباب رواية تدلنا على اشتراط الأعلمية فى القاضى فلاحظ «۱» نعم ورد فى بعض الروايات ذم من دعا الناس الى نفسه و فى الأمة من هو اعلم منه، كما ورد ذم من يفتى عباد اللّه و فى الأمة من هو اعلم منه «۲» إلا أن هاتين الروايتين مضافا إلى ضعفهما من حيث السند اجنبيتان عن محل الكلام، لأن

---

(۱) راجع ب ۴ من أبواب آداب القاضى من الوسائل.

(۲) قدمنا مصدره فى ص ۱۴۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۳۲

....

أولاهما راجعة إلى ذم من ادعى الخلافة، و فى الناس من هو اعلم منه، و هو أمر لا شبهة فيه، و الثانية راجعة إلى اشتراط الأعلمية فى باب التقليد، فلا ربط لهما بالمقام هذا مضافا إلى السيرة القطعية الجارية بين المتدينين على الرجوع فى المرافعات إلى كل من الأعلم و غير الأعلم، لعدم التزامهم بالرجوع إلى خصوص الأعلم.

و دعوى: أن المتشرعة لم يعلم جريان سيرتهم على الرجوع فى المرافعات إلى غير الأعلم، لأنه من المحتمل أن يكون كل من أرجع إليه الإمام- ع- فى موارد الترافع هو الأعلم- و لو فى بلده.

مندفعة: بأن هذه الدعوى لو تمت فإنما تتم فى القضاة المنصوبين من قبله- ع- نصبا خاصا. و أما المنصوبون بالنصب العام المدلول عليه بقوله: انظروا إلى رجل روى حديثنا. و نحوه فليس الأمر فيهم كما ادعى يقينا للعلم الخارجى بأنهم فى الرجوع إلى تلك القضاة لا يفرقون بين الأعلم و غيره. بل كما انهم يراجعون الأعلم يراجعون غير الأعلم، إذا لم يدلنا- فى الشبهات الموضوعية- أى دليل على اشتراط الأعلمية فى باب القضاء.

و أما الشبهات الحكمية، كما إذا كان منشأ النزاع هو الاختلاف فى الحكم الشرعى كالخلاف فى أن الحبوة للولد الأكبر أو أنها مشتركة بين الوراث بأجمعهم أو اختلفا فى ملكية ما يشترى بالمعاطاة نظرا إلى أنها مفيدة للملكية أو للإباحة أو أنها مفيدة للملك اللازم أو الجائز فيما إذا رجع عن بيعه فالنزاع فى أمثال ذلك قد ينشأ عن الجهل بالحكم لعدم علمهما بما أفتى به مقلدهما- و هو شخص واحد- و من هنا ادعى كل منهما ما يرجع إليه نفعه. و قد ينشأ عن جزمهما بالحكم و الفتوى غير أن أحدهما يدعى أن فتوى المجتهد هو اختصاص الحبوة بالولد الأكبر- مثلا- و يدعى الآخر أن فتواه على خلاف ذلك:

ففى هاتين الصورتين كلتيهما يجب على المتخاصمين الرجوع الى مقلدهما فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۳۳

(مسألة ۶۹) إذا تبدل رأى المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل (۱) فان كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط، فالظاهر عدم الوجوب، و إن كانت مخالفة فالأحوط الأعلام، بل لا يخلو عن قوة.

(مسألة ۷۰) لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب فى الشبهات الحكمية (۲) و أما الشبهات الموضوعية

المسألة، لأنه حكم شرعى يجب التقليد فيه، فإذا حكم بأن الحبوة مشتركة بين الوراث- مثلا- لم يجز له التحاكم عند حاكم آخر يرى اختصاصها به، و ذلك لبطلان ما ادعاه بفتوى مقلده فهاتان الصورتان ليستا من موارد الرجوع الى الحاكم بوجه إذا يتعين أن يكون مورد الرجوع إليه ما إذا كان كل من المترافعين مجتهدا فى المسألة، كما إذا أفتى أحدهما فى مسألة الحبوة بالاختصاص و كانت فتوى الآخر فيها الاشتراك كبقية أموال المورث، فان النزاع حينئذ لا يمكن فصله إلا بالرجوع الى حاكم آخر، و لا نرى أى مانع وقتئذ من الرجوع الى غير الأعلم، لإطلاق صحيحة أبى خديجة المتقدمة لصدق أنه ممن يعلم شيئا من قضاياهم-ع.

أو كان أحدهما مجتهدا و رأى أن الحبوة للولد الأكبر، و الآخر قد قلد مجتهدا يرى أنها مشتركة، أو كانا مقلدين و قد قلد أحدهما من يفتى بالاختصاص و الآخر قلد من يفتى باشتراكها ففى جميع هذه الموارد لا- تنحل الخصومة إلا- بالرجوع الى حاكم آخر و مقتضى إطلاق الصحيحة عدم اشتراط الأعلمية فيه كما مر

(۱) قد ذكرنا تفصيل الكلام فى هذه المسألة فى المسألة الثامنة و الخمسين فليلاحظ.

(۲) لما قدمناه فى المسألة السابعة و الستين من عدم جواز التقليد فى المسائل الأصولية سواء أ كان متمكنا من الاستنباط فى المسائل الفرعية أم لم يكن هذا إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الاجتهادوالتقليد، ص: ۴۳۴

فيجوز (۱) بعد أن قلد مجتهده فى حجيتها. مثلا- إذا شك فى أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا؟ ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن فى أن هذا الماء أو غيره لاقته النجاسة أم لا؟ يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد فى جواز الإجراء.

(مسألة ۷۱) المجتهد غير العادل، أو مجهول الحال، لا يجوز تقليده (۲) و إن كان موثوقا به فى فتواه و لكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه (۳) و كذا لا ينفذ حكمه (۴) و لا تصرفاته فى الأمور العامة.

و لا ولاية له فى الأوقاف و الوصايا و أموال القصر و الغيب.

(مسألة ۷۲) الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفى (۵) فى جواز العمل إلا إذا كان حاصلا من ظاهر لفظه شفاها أو لفظ الناقل أو من ألفاظه فى رسالته، و الحاصل أن الظن ليس حجة إلا إذا كان حاصلا من ظواهر الألفاظ منه أو من الناقل (۶).

كان متمكنا من تشخيص موارد الأصول و الفحص المعتبر فى جريانها. و أما إذا لم يتمكن منهما فلا شبهة فى عدم كونها موردا للتقليد بوجه.

(۱) و ذلك لأنها مورد للتقليد و هو من التقليد فى الأحكام الفرعية حقيقة.

(۲) لاشتراط جواز التقليد بالعدالة، فمع العلم بانتفائها أو الشك فيها لا يجوز تقليده للعلم بانتفاء الشرط أو عدم إحرازه.

(۳) لما تقدم فى التكلم على أقسام الاجتهاد من أن نظر المجتهد معتبر فى اعمال نفسه، و ان لم يجز تقليده لعدم توفر الشرائط فيه.

(۴) لاشتراط العدالة فى الأمور المذكورة كما يعتبر فى التقليد، فمع إحراز عدمها أو عدم إحرازها لا يترتب عليها أحكامها.

(۵) لعدم حجية الظن شرعا و عقلا.

(۶) لحجية ظواهر الألفاظ على ما بيناه فى محله.

و الحمد للّه أولا و آخرا و صلى اللّه على نبينا محمد و آله الطاهرين

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

الجزء الثانی

کتاب الطهارة

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

فصل فی المیاه الماء اما مطلق (۱) أو مضاف کالمعتصر من الأجسام، أو الممتزج بغیره مما یخرجه عن صدق اسم الماء.

کتاب الطهارة

[فصل فی المیاه]

اشارة

---

(۱) ینقسم المائع إلی قسمین: قسم یصح سلب عنوان الماء عنه بما له من المعنی، و لا یطلق علیه الماء بوجه لا علی نحو الحقیقة و لا علی نحو المجاز، و هذا کما فی اللبن و الدهن و النفط و الدبس و غیرها. و القسم الآخر ما یصح إطلاق الماء علیه، و هو أیضا قسمان:

«أحدهما»: ما لا یصح إطلاق لفظ الماء علیه، بما له من المعنی علی نحو الحقیقة من غیر إضافته إلی شیء. نعم یصح أن یطلق علیه بإضافته إلی شیء ما، کماء الرمان. فان الماء من غیر إضافته إلی الرمان لا یطلق علیه حقیقة. فلا یقال إنه ماء إلا علی سبیل العنایة و المجاز. و هذا القسم یسمی بالماء المضاف.

«ثانیهما»: ما یصح إطلاق لفظ الماء علیه علی وجه الحقیقة، و لو من غیر إضافته إلی شیء، و ان کان ربما یستعمل مضافا الی شیء أیضا.

إلا ان استعماله من غیر إضافة أیضا صحیح و علی وجه الحقیقة، و هکذا کماء البحر و البئر و نحوهما، فإن إطلاق الماء علیه من غیر إضافته إلی البحر أو البئر إطلاق حقیقی فإنه ماء، و یصح أیضا ان یستعمل مضافا الی البحر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۲

و المطلق أقسام (۱): الجاری، و النابع غیر الجاری، و البئر، و المطر، و الکر، و القلیل

فیقال: هذا ماء بحر أو ماء بئر، و هذا بخلاف القسم السابق فإنه لا یستعمل مجردا، و لا یصح إطلاقه علیه إلا بإضافته إلی شیء، و یسمی هذا القسم بالماء المطلق.

و من هنا یظهر أن تقسیم الماء الی مطلق و مضاف من قبیل تقسیم الصلاة الی الصحیحة و الفاسدة، بناء علی ان ألفاظ العبادات أسام للصحیحة منها دون الأعم، فهو تقسیم لما یستعمل فیه الماء و الصلاة و لو مجازا، و لیس تقسیما حقیقیا لیدل علی ان إطلاق الماء علی المضاف إطلاق حقیقی.

و بما ذکرناه تعرف

أن أقسام المائع ثلاثة:

«أحدها»: هو ما لا يمكن إطلاق الماء عليه لا على وجه الحقيقة، و لا على وجه المجاز

، و لم ينقل عن أحد دعوى كونه مطهرا أو غيره من الآثار المترتبة على المياه شرعا، فهو خارج عن محل الكلام رأسا

و «ثانيهما»: المضاف

و تأتى احكامه عن قريب ان شاء اللّه تعالى

و «ثالثها»: الماء المطلق

و هو المقصود بالكلام هنا.

أقسام الماء المطلق

اشارة

(۱) المعروف بين الأصحاب تقسيم الماء المطلق إلى أقسام ثلاثة: الجارى، و ماء البئر، و المحقون بكلا قسميه من الكر و القليل، و كأنهم «قدهم» نظروا فى تقسيمهم هذا الى مياه الأرض، و لذا لم يعدّوا منها ماء المطر و عنونوه بعنوان آخر مستقل.

و قد قسمة فى المتن إلى الجارى، و النابع غير الجارى، و البئر، و الكر، و القليل. و هذا هو الصحيح، لأن النابع غير الجارى مما لا يصدق عليه شيء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۳

....

من عنوانى الجارى و البئر. فهو قسم آخر مستقل، و لا وجه لا دراجة تحت أحدهما كما صنعوه. و من هنا لا تجرى الأحكام الخاصة المترتبة على الجارى و البئر فى النابع المذكور، ككفاية الغسل مرة من البول فى الجارى، و وجوب نزح الجميع، أو سائر المقدرات فى البئر. فإنه على القول به يختص بالبئر، و لا يأتى فى النابع بوجه.

و على الجملة إن كان نظر المشهور فى تقسيمهم هذا إلى الأحكام الخاصة المترتبة على كل واحد من الأقسام فلا بد من إضافة النابع غير الجارى الى تقسيمهم. فلا يصح الاقتصار على تثليث الأقسام كما عرفت. و ان كان نظرهم فى ذلك الى خصوص الانفعال، و عدمه من الآثار، و تقسيم الماء بهذا اللحاظ فحينئذ لا بد من تثليث الأقسام. و لكن لا كما ذكروه، بل بأن يقسم الماء الى كر و غير كر، و غير الكر الى ماله مادة و ما ليس له مادة و الكر و القليل الذى له مادة لا ينفعلان بملاقاة النجس، و القليل الذى ليس له مادة ينفعل لا محالة.

و على كل تقدير فلا بد من اضافة ماء الحمام أيضا فى كل من تقسيمى المعروف و المتن، إذ لماء الحمام مباحث خاصة كما تأتى فى محله. فان عدم انفعال الأحواض الصغيرة فى الحمامات إنما هو من جهة اتصالها بالمادة الجعلية فيها، و هى عالية عن سطح الحياض،

مع ان اعتصـام السافـل بالعـالی کاعتصـام العـالی بالسافـل علی خلاـف المرتکز عنـد العقلاـء. و یحتـاج الی دلیـل لاعتبار التساوی بین الماءین فی الاعتصام بنظرهم.

و علیه فلاـ بـد من تربیع الأقسام بأن یقال: الماء اما کر أو غیر کر و الثانی اما أن یکون له مادة أو لا یکون، و ما له المادة إما أن تکون مادته أصلیة، و إما أن تکون جعلیة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۴

و کل واحد منها مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر مطهر من الحدث و الخبث (۱)

طهوریة الماء المطلق

اشارة

---

(۱) قـد تسالم المسـلمون کافـة علی طهارة الماء المطلق فی نفسه و مطهریته لغیره من الحـدث و الخبث بجمیع أقسامه من ماء البحر، و المطر، و البئر و غیرها. و لم ینقل من أحـد منهم الخلاف فی ذلک، إلا عن جماعـة: منهـم أبو هریرة و عمرو بن العاص، و عبـد اللّه بن عمر حیث نسب إلیهم الخلاف فی مطهریـة ماء البحر عن الحدث، و صـحة النسـبة و عدمها موکولة الی غیر المقام. و هذا- مضافا الی التسالم المتقـدم ذکره و ان الضـرورة قاضـیة بطهارة الماء فی نفسه و مطهریته لغیره- یمکن أن یسـتدل علیه ببعض الآیات و جملـة من الروایات الواردة فی المقام.

فمنهـا قوله تعالی وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً «۱» حیث انه سـبحانه فی مقام الامتنان، و بیان نعمائه علی البشـر. و قد عد منها الماء، و وصفه بالطهور، و ظاهر صیغة الطهور هو ما یکون طاهرا فی نفسه، و مطهرا لغیره علی ما اعترف به جمع کثیر.

المناقشات فی الاستدلال

اشارة

هذا و قد نوقش فی الاستدلال بالآیة المبارکة من جهات:

«الجهة الأولی»

هی ما نقل عن بعض أهل اللغة من ان الطهور بمعنی الطاهر، و علیه فلا تدل الآیة علی مطهریة الماء لغیره. و عن بعض آخر ان الطهور فعول

---

(۱) الفرقان ۲۵: ۴۸.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۵

....

و هو من احدی صیغ المبالغة کالاکول و معناه ان طهارة الماء أشد من طهارة غیره من الأجسام فهو طاهر بطهارة شدیدة بخلاف غیره

من الأجسام، فالآية لا دلالة لها على مطهرية الماء.

و هذان الإيرادان فاسدان.

«أما الأول» فلأجل أن الطهور غير ظاهر فى الطاهر من دون أن يكون مطهرا لغيره، و إلا فلو صح إطلاق الطهور على ما هو طاهر فى نفسه خاصة لصح استعماله فى غير الماء من الأجسام أيضا. فيقال: الشجر، أو الخشب طهور، أو يقال: البواطن طهور، و ظاهر الحيوانات طهور، مع ان الإطلاق المذكور من الأغلاط الفاحشة.

«و أما الثانى» فلان الطهور و ان كان فعولا، و هو من صيغ المبالغة بمعنى أنها ربما يستعمل فى المبالغة، كما فى مثل الأكول، إلا أنه فى المقام ليس بهذا المعنى جزما.

و توضيح ذلك: ان استعمال الطهور بمعنى أشد طهارة. و كونه أنظف من غيره و ان كان صحيحا، و ربما يستعمل- بدله- لفظ اطهر. فيقال: إن هذا الشيء اطهر لك. كما فى قوله تعالى «هٰؤُلاٰءِ بَنٰاتِی هُنَّ أَطْهَرُ لَکُمْ» «۱» أى أوقع فى الجهات الشهوية من غيرها. و قوله تعالى شَرٰاباً طَهُوراً «۲» أى أشد نظافة. إلا ان ذلک كله فى الأمور الخارجية التى لها واقع، كما فى الطهارة الخارجية بمعنى النظافة. فيقال:

هذا الثوب اطهر من ثوبک أى أشد نظافة من ثوبک.

و اما فى الأمور الاعتبارية التى لا واقع لها إلا حكم الشارع و اعتباره، كما فى الطهارة- المبحوث عنها فى المقام- و الملكية، و الزوجية. و غيرها

---

(۱) هود ۱۱: ۷۸.

(۲) الإنسان ۷۶: ۲۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶

....

من الأحكام الوضعية التى اعتبرها، و جعلها فى حق المكلفين فهى مما لا يعقل اتصافه بالأشدية و الأقووية كما ذكرناه فى بحث الأحكام الوضعية. فلا يصح ان يقال ان ملكك بالدار أشد من ملكك بالكتاب، أو ان حكم الشارع بالطهارة فى هذا الشيء أشد من حكمه بها فى الشيء الآخر: فان الشارع إن حكم فيهما بالطهارة، أو بالملكية فهما على حد سواء، و إلا فلا طهارة و لا ملكية فى البين أصلا. ففى الأمور الاعتبارية لا معنى للاتصاف بالشدة و الضعف، بل الأمر فيها يدور دائما بين الوجود و العدم، و النفى و الإثبات و عليه فلا يعقل استعمال الطهور فى الآية بمعنى المبالغة.

و توهّم ان شدة الطهارة فى الماء باعتبار أنه لا ينفعل بملاقاة النجس ما لم يتغير: يدفعه. «أولا»: ان هذا مما يختص ببعض افراد المياه، و لا يعم جميعها، مع ان الطهور وصف لطبيعى الماء اين ما سرى و «ثانيا» ان استعمال لفظ الطهور لو كان بلحاظ عدم الانفعال بملاقاة النجس لصح حمله على البواطن، بل على ظاهر الحيوان أيضا، على قول مع أنه من الاغلاط.

و مما يدلنا على ما ذكرناه: ما ورد فى الاخبار من ان التراب أحد الطهورين [۱] فإنه لو أريد من الطهور فيها ما هو طاهر فى نفسه لما صح هذا الاستعمال قطعا، فإن سائر الأجسام أيضا من أحد الطاهرات كالخشب و المدر فما وجه تخصيصه التراب و الماء بذلک؟ كما هو الحال أى لا يصح الاستعمال المذكور فيما لو أريد منه المبالغة، لأن التراب نظير غيره من الأجسام، و ليس فيها أشدية فى الطهارة كما لا يخفى.

أضف الى ذلک كله ما فى بعض الروايات [۲] من ان التيمم طهور

[۱] کما ورد مضمونه فی صحیحة محمد بن حمران، و جمیل بن دراج جمیعا عن أبی عبد اللّه علیه السلام المرویة فی الباب ۲۳ من أبواب التیمم من الوسائل.

[۲] ورد مضمون ذلک فی صحیحتی زرارة المرویة فی الباب ۲۱ من أبواب التیمم و محمد بن مسلم المرویة فی الباب ۱۴ من أبواب التیمم من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۷

....

فإنه صریح فیما ادعیناه فی المقام من عدم کون هیئة الطهور موضوعة للطاهر أو للمبالغة، فإن التیمم لیس إلا ضربه و مسحة و ما معنی کونهما طاهرین أو کونهما أشد طهارة؟ و علیه فلا مجال لهذین الإیرادین بوجه.

و إذا بطل هذان المعنیان تتعین ارادة المعنی الثالث، و هو کونه بمعنی ما یتطهر به نظیر السحور، و الفطور، و الحنوط و الوضوء و الوقود بمعنی ما یتسحر به، أو ما یفطر به، و هکذا غیرهما. و بعبارة أخری ما یکون منشأ للطهارة، أو التسحر و الجامع ما یحصل به المبدأ. و بهذا المعنی استعمل فی الخبرین المتقدمین. و علیه فالطهور یدل- بالدلالة المطابقیة- علی ان الماء مطهر لغیره، و منشأ لطهارة کل شیء. و بالدلالة الالتزامیة تدل علی طهارة نفسه، فان النجس لا یعقل ان یکون منشأ للطهارة فی غیره. و لعل من فسره من الفقهاء و منهم صاحب الجواهر «قده» بما یکون طاهرا فی نفسه و مطهرا لغیره، أراد ما ذکرناه من دلالته علی المطهریة بالمطابقة و علی طهارته بالالتزام، و إلا فلم توضع هیئة الطهور «فعول» للمعنی الجامع بین الطاهر و المطهر.

و دعوی ان الروایتین وردتا فی الطهارة الحدثیة، و هی المراد من مادة الطهور فیهما- و الکلام فی الأعم من الطهارة الحدثیة، و الخبثیة- مندفعة بأنهما و ان وردتا فی الحدثیة من الطهارة، إلا ان الکلام فی المقام انما هو فی هیئة صیغة الطهور لا فی مادتها، سواء أ کانت مادتها بمعنی الخبثیة أم کانت بمعنی الحدثیة، فالتکلم فی مادتها أجنبی عمّا هو محط البحث فی المقام. و قد عرفت ان الهیئة فی الطهور بمعنی ما تنشأ منه الطهارة، و ما یحصل به المبدأ.

الجهة الثانیة

من المناقشات: ان الآیة علی تقدیر دلالتها فإنما تدل علی طهوریة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۸

....

الماء المنزل من السماء و هو المطر، فلا دلالة فیها علی طهوریة میاه الأرض من ماء البحر و البئر و نحوهما.

و هذه المناقشة لا ترجع إلی محصل. و ذلک لما ورد فی جملة من الآیات و بعض الروایات [۱] من ان المیاه بأجمعها نازلة من السماء: إما بمعنی ان اللّه خلق الماء فی السماء فهناک بحار، و شطوط، ثم أنزله إلی الأرض فتشکل منه البحار، و الأنهار، و الشطوط، و الآبار. أو بمعنی ان اللّه خلق الماء فی الأرض إلا أنه بعد ما صار أبخرة باشراق الشمس و نحوه صعد إلی السماء فاجتمع و صار ماء، ثم نزل إلی الأرض کما هو مذهب الحکماء و الفلاسفة و هذا المعنی لا ینافی نزول الماء من السماء لأنه بمعنی نزول أمره من السماء. و یدل علیه قوله تعالی وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِیدَ فِیهِ بَأْسٌ شَدِیدٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ «۲» فإنه لم یتوهم أحد، و لا ینبغی أن یتوهم نزول نفس الحدید من السماء.

و من جملـة الآیات الدالـة علی ما ادعیناه من نزول المیاه بأجمعها من السـماء: قوله تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ «۳» و قوله تعالی أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسَلَکَهُ یَنابِیعَ فِی الْأَرْضِ «۴» و قوله تعالی وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْکَنّاهُ فِی الْأَرْضِ وَ إِنّا عَلی ذَهابٍ بِهِ لَقادِرُونَ «۵» إلی غیر ذلک من

[۱] ففی البرهان المجلد ۳ ص ۱۱۲ عن تفسیر علی بن إبراهیم ما هذا نصه: «ثم قال:

و عنه وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً بِقَدَرٍ فَأَسْکَنّاهُ فِی الْأَرْضِ .. فهی الأنهار و العیون و الآبار» و لا یرد عدم اشتمال الروایة علی ماء البحر، فإنه إنما یتشکل من الأنهار، فلا یکون قسما آخر فی مقابلها.

(۲) الحدید ۵۷: ۲۵.

(۳) الحجر ۱۵: ۲۱.

(۴) الزمر ۳۹: ۲۱.

(۵) المؤمنون ۲۳: ۱۸.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۹

....

الآیات. فهذه المناقشة ساقطة.

الجهة الثالثة

من المناقشات: ان الماء فی الآیـة المبارکـة نکرة فی سـیاق الإثبات و هی لا تفیـد إلا ان فردا من افراد المیاه طهور، و لا دلالة فیها علی العموم.

و یدفعها: ان اللّه سـبحانه فی مقام الامتنان علی جمیع طوائف البشـر، لا علی طائفة دون طائفة، و هذا یقتضـی طهارة جمیع المیاه. علی ان طهوریة فرد من أفراد المیاه من دون بیانه و تعریفه للناس مما لا نتعقل فیه الامتنان أصـلا، بل لا یرجع إلی معنی محصل، فالآیة تدل علی طهوریة کل فرد من أفراد المیاه.

و من جملـة الآیـات التی یمکن أن یسـتدل بهـا علی طهوریـة المـاء، قوله تعالی «وَ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهِ» «۱» و هذه الآیـة سـلیمة عن بعض المناقشات التی أوردوها علی الآیـة المتقدمـة، کاحتمال کون الطهور بمعنی الطاهر. أو بمعنی المبالغة. نعم یرد علیها أیضا مناقشة الاختصاص بماء السـماء و مناقشة عدم دلالتها علی العموم، لکون الماء نکرة فی الآیة المبارکة، و الجواب عنهما هو الجواب فلا نعید.

ثم إنه ربما تورد علی الاستدلال بهذه الآیة مناقشة أخری، کما تعرض لها فی الحدائق و غیره. و ملخصها عدم دلالة الآیة علی التعمیم، لا لأجل أن الماء نکرة، بل لأنها وردت فی طائفـة خاصـة، و هم المسـلمون الذین کانوا یحاربون الکفار فی وقعة بدر، و مع اختصاص المورد لا یمکن التعدی عنه.

و الجواب عن ذلک: ان هناک روایات دلتنا علی أن ورود آیة من

(۱) الأنفال ۸: ۱۱.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۰

....

آیات الکتاب فی مورد، أو تفسیرها بمورد خاص لا یوجب اختصاص الآیة بذلک المورد، لأن القرآن یجری مجری الشمس و القمر، و یشمل جمیع الأطوار و الأعصار من دون أن یختص بقوم دون قوم، بل و فی بعض الإخبار [۱] ان الآیة لو اختصت بقوم تموت بموت ذلک القوم، و فی روایة [۲] ان الامام- ع- طبق قوله تعالی الَّذِینَ یَصِلُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ «۳» علی أنفسهم. و قال: انها وردت فی رحم آل محمد- ص- و قد تکون فی قرابتک ثم بین- ع- ان مرادنا من ورود الآیة فی مورد: أنه مصداق و مما ینطبق علیه تلک الآیة، لا أن الآیة مختصة به. فهذه الشبهة أیضا مندفعة فلا مانع من الاستدلال بها من تلک الجهات.

تزییف الاستدلال

و لکن الإنصاف أن الآیتین مما لا دلالة له علی المطلوب. و الوجه

[۱] فروی العیاشی فی تفسیره بإسناده عن أبی جعفر (ع) انه قال: القرآن نزل أثلاثا ثلث فینا و فی أحبائنا، و ثلث فی أعدائنا و عدو من کان قبلنا، و ثلث سنة و مثل، و لو ان الآیة إذا نزلت فی قوم ثم مات أولئک القوم ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء، و لکن القرآن یجری أوله علی آخره، الحدیث. رواه فی الوافی فی باب متی نزل القرآن و فیم نزل. من أبواب القرآن و فضائله. و نقل فی مرآة الأنوار ص ۵ من الطبعة الحدیثة مضمونه عن تفسیر العیاشی تارة و عن تفسیر فرات بن إبراهیم أخری. و نقل غیر ذلک من الأخبار التی تدل علی ما ذکرناه فلیراجع.

[۲] و هی ما رواه فی الکافی فی باب صلة الرحم ص ۱۵۶ من الجزء الثانی الطبعة الأخیرة عن عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) الذین یصلون ما أمر اللّه به أن یوصل قال:

نزلت فی رحم آل محمد (ص) و قد تکون فی قرابتک (ثم قال) فلا تکونن ممن یقول للشیء انه فی شیء واحد.

(۳) الرعد ۱۳: ۲۱.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۱

....

فی ذلک: أن الطهور و الطهارة مما لم تثبت له حقیقة شرعیة و لا متشرعیة فی زمان نزول الآیتین، و لم یعلم أن المراد من الطهور هو المطهر من النجاسات و لم یظهر أنه بمعنی الطهارة المبحوث عنها فی المقام.

و لعل المراد منها ان اللّه منّ علیکم بخلق الماء و جعله طاهرا عن الکثافات المنفرة، و مطهرا من الأقذار العرفیة، فإن الإنسان لیس کالحیوان بحیث لو لم یر الماء شهرا أو شهورا متمادیة لا یکون موردا للتنفر عرفا، و لا یستقذره العقلاء بل هو یحتاج فی تنظیف بدنه، و لباسه، و أوانیه، و غیرها إلی استعمال ماء طهور، فهو طاهر فی نفسه و مطهر عن الأقذار.

و قد جعله اللّه تعالی کذلک من باب الامتنان، إذ لولاه لوقع الإنسان موقع التنفر و الاستقذار. فالآیة ناظرة إلی بیان هذا المعنی، لا بمعنی أن الماء مطهر من النجاسات المصطلحة- المبحوث عنها فی المقام- لعدم ثبوت الحقیقة الشرعیة، و المتشرعیة فی شیء من الطهارة و الطهور.

بل و لعل أحكام النجاسات لم تكن ثابتة فى الشريعة المقدسة حين نزول الآيتين أصلا، حيث أن تشريع الأحكام كان على نحو التدريج لا محالة.

و يؤيد ذلك أن الآيات القرآنية لم تشتمل على شيء من عناوين النجاسات و قذارتها إلا فى خصوص المشركين، لقوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ «١» على أن فيه أيضا كلاما فى أن المراد بالنجس هل هو النجاسة الظاهرية المصطلحة، أو انه بمعنى النجاسة المعنوية و قذارة الشرك؟ كما يناسبها تفريعه تعالى بقوله فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فان النجس الظاهرى لا مانع من دخوله و إدخاله المسجد على المعروف كما يأتى فى محله.

و كيف كان فلا دلالة فى الآيتين على المطلوب. أجل لا نضايق من إلحاق النجاسة الحدثية. أعنى الجنابة بالاقذار العرفية فى دلالة الآية على

---

(١) التوبة ٩: ٢٨.

....

طهورية الماء بالإضافة إليها.

و الوجه فى ذلك ان الصلاة كانت مشروعة من ابتداء الشريعة المقدسة قطعا و لا صلاة إلا بطهور. و قد استعمل الطهور فى الاغتسال عن الجنابة فى قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا «١» فإنه فى مقابل التيمم عن الجنابة عند عدم وجدان الماء فى قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً.

و بهذا نلحق الاغتسال عن الجنابة إلى مفاد الآيتين، كما يناسبه مورد الآية الثانية، فمعناها ان اللّه انزل عليكم الماء ليزيل عنكم اقذاركم من الدماء، و الكثافات الطارئة فى الجدال، و أحداثكم إذا ابتليتم بالجنابة.

و قد يقال: ان المراد بالطهور فى الآية الاولى هو المطهر من الاحداث و الأخباث، كما ان المراد بالتطهير فى الآية الثانية هو التطهير منهما، و يستدل على ذلك بما ورد فى جملة من الروايات النبويات: من ان اللّه خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غيّر ريحه أو طعمه، و فى بعضها أو لونه أيضا [٢].

و لا يخفى ما فيه إما «أولا»: فلأن هذه الاخبار لم ترد تفسيرا

---

[٢] المروية فى الوسائل فى الباب ١ من أبواب الماء المطلق عن المحقق فى المعتبر، و الحلى فى أول سر أثره. و نقلها فى المجلد الأول من المستدرك ص ٢٨ عن غوالى اللئالى عن الفاضل المقداد قال: قال النبى (ص) و قد سئل عن بئر بضاعة خلق اللّه .. و فى سنن البيهقى المجلد الأول ص ٢٥٩ عن رسول اللّه الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب عليه طعمه أو ريحه و فى ص ٢۶٠ عن أبى أمامة عن النبى (ص) قال: ان الماء طاهر الا أن تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيها. و فى كنز العمال المجلد الخامس ص ٩۴ الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه و هى كما ترى غير مشتملة على جملة «خلق اللّه الماء طهورا».

---

(١) المائدة ۵: ۶.

....

للآيتين فلا وجه لحملهما عليها. و أما «ثانيا»: فلضعف سندها. فإنها بأجمعها مروية من طرق العامة، و لم يرد شيء منها من طرقنا.

و على الجملة لا ـ دلالة للآية الأولى على مطهرية الماء بالمعنى المبحوث عنه في المقام، و إنما هي في مقام الامتنان بتكوين الماء لإزالة الأقذار و الكثافات. و من هذا يظهر عدم دلالة الآية الثانية أيضا على مطهرية الماء بعين الاشكال المتقدم، و تزيد الآية الثانية على الاولى بمناقشة اخرى و هي:

اختصاصها بماء المطر، لأنها على ما قدمناه نزلت في وقعة بدر، حيث لم يكن عند المسلمين ماء فأنزل اللّه الماء عليهم من السماء، ليتطهروا به، فتختص الآية بماء المطر. و لا تقاس بالآية المتقدمة، لأنها كما عرفت وردت في مقام الامتنان على جميع طوائف البشر، و هو يقتضي طهارة كل فرد من أفراد المياه، فإنها بأجمعها نازلة من السماء على ما أسمعناك آنفا.

هذا. و يمكن الجواب عن هذه المناقشة بوجهين:

«أحدهما»: ان الغالب في استعمال ماء المطر في إزالة الحدث، أو الخبث هو استعماله بعد نزوله، و وقوعه على الأرض، و اجتماعه في الغدران أو الأواني، و اما استعماله حين نزوله في شيء من رفع الحدث أو الخبث فهو نادر جدا، و من الظاهر ان حكم ماء المطر بعد نزوله حكم سائر مياه الأرض، و لا يختلف حكمه عن حكمها.

و «ثانيهما»: ان الضمير في قوله تعالى لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ إنما يرجع إلى الماء، لا الى الماء بقيد نزوله من السماء، و هو نظير قولنا: قد أرسلت إليكم ماء لتشربوه، أى لتشربوا نفس الماء، لا ـ الماء بقيد الإرسال. فالآية تدل على مطهرية جميع أفراد المياه، لو لا ما ذكرناه من المناقشة المتقدمة.

نعم لا بأس بدلالة هذه الآية أيضا على مطهرية الماء عن الأحداث، كدلالة الآية المتقدمة، لما ورد من ان بعض المسلمين في وقعة بدر أصيب بالجنابة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴

....

فأنزل اللّه الماء ليتطهروا به عن الجنابة.

فذلكة الكلام

ان الآيتين تدلان على طهارة الماء في نفسه، لما مرّ من أنهما في مقام الامتنان بتكوين الماء، و جعله مزيلا للأقذار و الكثافات. و من البين انه لا ـ امتنان في إزالة الكثافات بالنجس، فإنه يوجب تنجس البدن أو الثياب أو غيرهما، زائدا على ما فيهما من الأقذار. فلا محيص من دلالتهما على طهارة الماء في نفسه، كما دلتا على مطهرية الماء من حدث الجنابة، بل لولاهما أيضا لأمكننا استفادة مطهرية الماء عن الاحداث مطلقا من قوله تعالى:

إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ .. وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا «۱» أى بالماء لقوله تعالى في ذيل الآية المباركة فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فالماء مطهر من الاحداث صغيرة كانت أم كبيرة و أما انه مطهر على نحو الإطلاق حتى من الأخباث فلا يمكن استفادته من الآيات، فلا بد فيه من مراجعة الروايات الواردة في المقام.

الروايات الدالة على طهارة الماء

أما ما یستفاد منه طهارة الماء فی نفسه فهو طوائف من الأخبار، یمکن دعوی تواترها إجمالا، و إلیک بعضها.

(منها): ما دل علی ان الماء کله طاهر حتی تعلم أنه قذر «۲»

---

(۱) المائدة ۵: ۶.

(۲) المرویة فی الباب ۱ و ۴ من أبواب المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۵

....

فإنه یدل علی طهارة الماء فی نفسه، سواء قلنا بدلالته علی حکم واحد- و هو الطهارة الواقعیة الثابتة علی الماء فی نفسه، أو الطهارة الظاهریة الثابتة علیه حال الشک فی طهارته- أم قلنا بدلالته علی کلا الحکمین، و ان الطهارة ثابتة علی الماء واقعا، و هی محکومة بالاستمرار ظاهرا الی زمان العلم بقذارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة علی الخلاف فی مفاده، و علی کل یدل علی أن الماء طاهر. و غایة ما هناک انه علی تقدیر کونه ناظرا إلی إثبات الطهارة الواقعیة علی الماء یدل علی طهارته بالمطابقة، و علی تقدیر انه متکفل لبیان الطهارة الظاهریة فی الماء یدل علی طهارته بالالتزام.

و (منها): ما دل علی أن الماء إذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء «۱» و الوجه فی دلالته علی طهارة الماء انه لو لا طهارة الماء فی نفسه لم یبق معنی لقوله (ع) لا ینجسه شیء، علی تقدیر بلوغه قدر کر. فان النجس لا یتنجس ثانیا، و النجس من طواری الأشیاء الطاهرة.

و (منها): ما دل علی ان الماء یطهر و لا یطهر «۲».

و (منها): کل روایة دلت علی تطهیر الأوانی، و الألبسة، و غیرهما من المتنجسات بالماء، لدلالتها علی طهارة الماء فی نفسه. إذ لا یمکن تطهیر المتنجس بالنجس [۳].

و (منها): ما دل علی أن ماء البئر واسع لا یفسده شیء «۴» و الوجه فی دلالته واضح، إذ مع نجاسة الماء فی نفسه لا معنی لقوله (ع) لا یفسده

---

[۳] کصحیحة محمد بن مسلم الآمرة بغسل الثوب من البول فی المرکن مرتین، و فی الماء الجاری مرة، و هی مرویة فی الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

---

(۱) المرویة فی الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) المرویة فی الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۶

....

شیء، لما عرفت من أن النجس لا یتنجس ثانیا.

و (منها): ما دل علی أن بنی إسرائیل کانوا إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض و قد وسع اللّه تعالی علیکم بأوسع ما بین السماء و الأرض، و جعل لکم الماء طهورا «۱» و دلالته علی طهارة الماء ظاهرة و (منها): غیر ذلک من الأخبار، کما لا نخفی

علی المتتبع الخبیر.

الروایات الدالة علی مطهریة الماء

اشارة

و أما ما دل من الاخبار علی مطهریة الماء من الحدث و الخبث فهی أیضا کثیرة، قد وردت فی موارد متعددة، و أبواب مختلفة، کالروایات الآمرة بالغسل، و الوضوء بالماء «۲» و ما دل علی مطهریة الماء عن نجاسة البول «۳» و ولوغ الکلب «۴» و غیرهما من النجاسات، و بعض الأخبار المتقدمة عند الاستدلال علی طهارة الماء فی نفسه «۵» و سنتعرض الی تفاصیل هذه الأخبار عند التکلم فی آحاد النجاسات، و تطهیرها بالماء فلا نطیل.

نعم لا- دلالة لها بأجمعها علی حصول الطهارة بمجرد الغسل بالماء، و ان لم تنفصل غسالته، أو لم یتعدد الغسل لعدم کونها فی مقام البیان من تلک الجهات، فلا إطلاق لها بالإضافة إلیها، و المتبع فیها دلالة الدلیل الموجود فی کل مسألة بخصوصها.

---

(۱) المرویة فی الباب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) کما رواه عبد اللّه بن المغیرة المرویة فی الباب ۱ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۳) کصحیحة محمد بن مسلم المرویة فی الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) کصحیحة البقباق المرویة فی الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۵) کما دل علی ان الماء یطهر و لا یطهر المرویة فی الباب ۱ من أبواب المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۷

....

تنبیه

هل الطهوریة الثابتة للمیاه بالروایات، و الآیات تختص بخصوص الماء النازل من السماء- و لو بحسب أصله- أوانها ثابتة لمطلق المیاه، و لو کانت مخلوقة لنا بإعجاز، أو بترکیب بضم أحد جزئیة الی الآخر؟ الصحیح هو الثانی، لأن المفروض انه ماء بالنظر العرفی، و هو صادق علیه صدقا حقیقیا، و معه لا وجه للتردد و الشک.

و الذی یحتمل ان یکون مانعا عن ذلک هو ما تقدم من قوله تعالی:

وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً بتوهم اختصاصها بالماء النازل من السماء و لکنک عرفت ان الطهور فیها لیس بمعناه المصطلح علیه فی المقام، و نحن إنما أثبتنا الطهوریة للماء بواسطة الأخبار المتقدمة.

هذا. ثم لو سلمنا دلالتها علی طهوریة الماء، فهی حکم ثبت بالآیة لطبیعی المیاه، و الطبیعة صادقة علی ذلک الفرد کما تقدم. و انما خص الماء النازل من السماء بالذکر، لأجل غلبته، و کثرة وجوده. و نحن قد ذکرنا فی محله ان المطلق لا یختص بالافراد الغالبة لأجل کثرة وجودها، بل یشملها کما یشمل الأفراد النادرة و بالجملة إذا ثبت انه ماء، و شملته الإطلاقات فلا محالة یکون طهورا کغیره.

فإذا فرضنا ان الهواء أحدث بخارا، و انجمد ذلک البخار علی زجاجة لمکان حرارة أحد طرفیها و برودة الآخر- و هذا کثیرا ما یتفق فی البلاد الباردة- ثم أثرت فیه الحرارة و تبدل البخار المنجمد ماء و أخذ بالتقاطر فلا محالة یکون الماء المجتمع منه طهورا، مع انه لم

ینزل من السماء. و لا نظن فقیها، بل و لا متفقها یفتی بوجوب التیمم عند انحصار الماء بذلک.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۸

(مسألة ۱) الماء المضاف مع عدم ملاقاة النجاسة طاهر (۱) لکنه غیر مطهر (۲) لا من الحدث، و لا من الخبث، و لو فی حال الاضطرار.

و علی هذا إذا حصلنا الماء من أی مائع مضاف، کماء الرمان، أو البرتقال أو غیرهما بالتصعید بحیث صار ما فیه من الماء بخارا، و تصاعد الی الفوق دون شیء من أجزاء الرمان، أو البرتقال، أو مادة حلاوتهما- فإنهما لا یتصاعدان- و أخذنا البخار بالتقطیر فهو ماء مطلق طهور کغیره. و احتفظ بهذا فإنه ینفعک فی بحث المضاف ان شاء اللّه.

الماء المضاف و احکامه

اشارة

(۱) لا- ینبغی الإشکال کما لم یستشکل أحد فی أن المضاف فی نفسه طاهر، فیما إذا کان ما أضیف إلیه طاهرا، بخلاف ما إذا کان المضاف الیه نجسا أو متنجسا کما إذا عصرنا لحم کلب و استخرجنا ماءه، أو عصرنا فاکهة متنجسة، فإن الماء الحاصل منهما محکوم بالنجاسة حینئذ.

عدم مطهریة المضاف من الحدث

(۲) الکلام فی ذلک یقع فی مسألتین: (المسألة الأولی): فی أن المضاف یرفع الحدث أو لا یرفعه حتی فی حالة الاضطرار؟ المشهور عدم کفایة المضاف فی رفع الحدث و لو اضطرارا، خلافا لما حکی عن الصدوق (ره) من جواز الوضوء و الغسل بماء الورد. و قد استدلوا علی ذلک بوجوه:

(الأول): دعوی الإجماع علی عدم کفایة المضاف فی الوضوء و الغسل. و أما ما ذهب الیه الصدوق (قده) فقد ردوه بأنه مسبوق و ملحوق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۹

....

بالإجماع علی خلافه. و یدفعها ما ذکرناه- غیر مرة- من أن الإجماع فی أمثال المقام مما لا یمکن الاعتماد علیه، لأنا نعلم أو نظن، و لا أقل من انا نحتمل استناد المجمعین فی ذلک الی أحد الأدلة المذکورة فی المقام، و معه کیف یکون إجماعهم تعبدیا و کاشفا عن قول المعصوم (ع)؟! (الثانی): ما صرح به فی الفقه الرضوی [۱] من عدم جواز رفع الحدث بالمضاف. و فیه: ان کتاب الفقه الرضوی علی ما ذکرناه- غیر مرة- أشبه بکتب الفتوی، و لم یثبت کونه روایة فضلا عن اعتباره.

(الثالث): ان المضاف أیضا لو کان کالمطلق من مصادیق الطهور للزم علی اللّه سبحانه ان یأتی فی الآیة المتقدمة بما هو أعم، من الماء لیشمله و یشمل المضاف، لأنه فی مقام الامتنان. و حیث انه تعالی خص الطهور بالماء، فمنه یعلم أن المضاف لیس بطهور، و إلا لم یکن لترکه فی مقام الامتنان وجه.

و الجواب عن ذلک (أولا): ان الطهور فی الآیة لم یثبت کونه طهورا شرعیا کما هو المطلوب، و انما هو طهور تکوینی، مزیل للقذارات و الکثافات کما تقدم، و المضاف لیس له هذا المعنی، بل هو بنفسه من الکثافات، کمائی الرمان و البطیخ و نحوهما، و لذا لا بد من إزالتهما عن الثیاب، و غیرها إذا تلوثت بامثالهما من المیاه المضافة. و (ثانیا): هب انه بمعنی الطهور شرعا، و لکنه لا یستکشف من عدم ذکر المضاف فی الآیة المبارکة انه لیس من مصادیق الطهور، إذ لعل عدم ذکره فی الآیة من أجل قلة وجود المضاف. کیف و هو لا یتحصل لأغلب الناس لیشربوه، فضلا عن أن یزیلوا به الاحداث، فإنه یحتاج إلی مئونة زائدة و یسار.

فالصحیح: أن یستدل علی عدم طهوریة المضاف بقوله تعالی:

---

[۱] فی ص ۵ س ۲۵ قال: و کل ماء مضاف أو مضاف الیه فلا یجوز التطهیر به و یجوز شربه.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۰

....

إذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ .. فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً «۱» حیث حصر سبحانه الطهور فی الماء و التراب، فلا طهور غیرهما. بل و لا حاجة الی الاستدلال بالآیة المبارکة فی المقام، لکفایة ما ورد فی الروایات الدالة علی تعین الوضوء و الغسل بالماء، و وجوب التیمم علی تقدیر فقدانه فی إثبات المرام. ففی روایة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) فی الرجل یکون معه اللبن، أ یتوضأ منها للصلاة؟ قال: لا. انما هو الماء و الصعید «۲» و نظیرها ما نقله عبد اللّه بن المغیرة عن بعض الصادقین قال: إذا کان الرجل لا یقدر علی الماء و هو یقدر علی اللبن فلا یتوضأ باللبن انما هو الماء أو التیمم «۳». فان اللبن و ان کان من المائعات التی لا یطلق علیها الماء، و لو علی وجه المضاف، و هو خارج عن محل الکلام إلا أن تعلیله (ع) بقوله انما هو الماء و الصعید أو انما هو الماء أو التیمم یقتضی انحصار الطهور بهما، کما لا یخفی.

کشف اشتباه فی کلمات الأصحاب

اشارة

لا یخفی ان الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) نقلوا الآیة المتقدمة فی مؤلفاتهم بلفظه: ان لم تجدوا. فان لم تجدوا، و هو علی خلاف لفظة الآیة الموجودة فی الکتاب. بل لا توجد هاتان اللفظتان فی شیء من آیات الکتاب العزیز. فان ما وقفنا علیه فی سورتی النساء «۴» و المائدة «۵»

---

(۱) المائدة ۵: ۶.

(۲) المرویتان فی الباب ۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۳) المرویتان فی الباب ۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۴) الآیة: ۴۳.

(۵) الآیة: ۶.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۱

....

فلم تجدوا، کما ان الموجود فی سورهٔ البقرهٔ وَ لَمْ تَجِدُوا کاتِباً .. «۱» فراجع.

و ظنی ان الاشتباه صدر من صاحب الحدائق (قده) و تبعه المتأخرون عنه فی مؤلفاتهم اشتباها و لا غرو فان العصمهٔ لأهلها، و کیف کان فما ذهب الیه المشهور هو الصحیح.

و خالفهم فی ذلک الصدوق (قده) و ذهب الی جواز الوضوء، و الغسل بماء الورد، و وافقه علی ذلک الکاشانی (قده) و نسب الی ظاهر ابن أبی عقیل جواز التوضؤ بالماء الذی سقط فیه شیء غیر محرم و لا نجس و غیره فی أحد أوصافه الثلاثهٔ حتی أضیف إلیه مثل ماء الورد و ماء الزعفران و غیرهما مما ورد فی محکی کلامه، إلا انه قیده بصورهٔ الاضطرار و لعله یری مطهریهٔ المضاف مطلقا، و انما ذکر الأمور المشار إلیها فی کلامه من باب المثال. فاما الصدوق (قده) فقد استدل علی ما ذهب الیه بما رواه «۲» محمد بن یعقوب عن علی بن محمد، عن سهل بن زیاد، عن محمد ابن عیسی، عن یونس، عن أبی الحسن (ع) قال: قلت له: الرجل یغتسل بماء الورد و یتوضأ به للصلاهٔ. قال: لا بأس بذلک.

المناقشهٔ فی سند الروایهٔ

و قد نوقش فی هذه الروایهٔ سندا و دلالهٔ بوجوه: فاما فی سندها فبوجهین: فتارهٔ باشتماله علی سهل بن زیاد، لعدم ثبوت وثاقته. نعم قال بعضهم: ان الأمر فی سهل سهل، و لکنک عرفت عدم ثبوت وثاقته و اخری باشتماله علی محمد بن عیسی عن یونس. و قد قالوا بعدم الاعتبار

---

(۱) الآیهٔ: ۲۸۳.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۳ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۲

....

بما یرویه محمد بن عیسی عن یونس، فالسند ضعیف. و عن الشیخ (قده).

انه خبر شاذ شدید الشذوذ و ان تکرر فی الکتب و الأصول فإنما أصله یونس عن أبی الحسن (ع) و لم یروه غیره و قد أجمعت العصابهٔ علی ترک العمل بظاهره.

المناقشهٔ فی دلالتها

و أما فی دلالتها فأیضا نوقش بوجهین: (أحدهما): و هو من الشیخ (قده) علی ما ببالی- أن الوضوء و الغسل فی الروایهٔ لم یظهر کونهما بالمعنی المصطلح علیه و لعلهما بمعناهما اللغوی، أعنی الغسل المعبر عنه فی الفارسیهٔ (بشست و شو کردن) و لو لأجل التطیب بماء الورد للصلاهٔ، کما قد استعملا بهذا المعنی فی کثیر من الموارد، و لا مانع من الاغتسال و التوضؤ بالمعنی المذکور بماء الورد.

و هذه المناقشهٔ کما تری خلاف ظاهر الوضوء و الغسل، لا سیما مع تقییدهما فی الروایهٔ بقوله: للصلاهٔ، فإن ظاهره هو الوضوء الواجب لأجل الصلاهٔ، أو الغسل اللازم لأجلها، دون معناهما اللغوی.

أقسام ماء الورد

اشارهٔ

و (ثانیهما)

ان ماء الورد علی ثلاثهٔ أقسام:

(أحدها): ما اعتصر من الورد

کما یعتصر من الرمان و غیره، و لم یشاهد هذا فی الأعصار المتأخرهٔ، و لعله کان موجودا فی الأزمنهٔ السالفهٔ.

و (ثانیها): الماء المقارن للورد

، کالماء الذی القی علیه شیء من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۳

....

الورد. و أدنی المجاورهٔ یکفی فی صحهٔ الإضافهٔ و الاسناد، فیصح أن یطلق علیه ماء الورد، فإنه لأجل المجاورهٔ یکتسب رائحهٔ الورد و یتعطر بـذلک لاـ محالـهٔ و لکن هـذا لا یخرج الماء المقترن بالورد عن الإطلاق، کما کان یخرجه فی القسم السابق، و هـذا لوضوح ان مجرد التعطر بـالورد باکتسـاب رائحته لاـ یکـون مانعـا عن إطلاـق المـاء علیه حقیقـهٔ، و هو نظیر مـا إذا ألقیت علیه میتـهٔ طـاهرهٔ کمیتهٔ السـمک. و اکتسب منهـا رائحـهٔ نتنـهٔ. فان ذلک لا یخرجه عن الإطلاق و یصـح اسـتعماله فی الوضوء و الغسل قطعا. نعم یـدخل الماء بـذلک تحت عنوان المتغیر، و هو موضوع آخر له أحکـام خاصـهٔ، و المتغیر غیر المضـاف، إذ المضـاف علی مـا أسـمعناک سابقا هو الـذی خلطه أمر آخر علی نحو لا یصـح أن یطلق علیه الماء حقیقهٔ بلا إضافته إلی شـیء- کما فی ماء الرمان، و فی القسم المتقدم من ماء الورد- إلا علی سبیل العنایهٔ و المجاز.

و أما إذا کـان المـاء أکثر ممـا أضـیف إلیه، بحیث صـح ان یطلق علیه المـاء بلا إضافته، کما صـحت إضافته إلی الورد أیضا، فهو ماء مطلق- کما عرفت- فی نظائره من ماء البحر أو البئر و نحوهما.

(و ثالثها): ماء الورد المتعارف فی زماننا هذا

، و هو الماء الذی یلقی علیه مقدار من الورد ثم یغلی فیتقطر بسبب البخار، و ما یؤخذ من التقطیر یسمی بماء الورد.

و هذا القسم أیضا خارج عن المضاف، لما قدمناه من أن مجرد الاکتساب، و صیرورهٔ الماء متعطرا بالورد لا یخرجه عن الإطلاق، فإنه إنما یصیر مضافا فیما إذا خلطه الورد بمقدار أکثر من الماء، حتی یسلب عنه الإطلاق، کما فی ماء الرمان. و لیس الأمر کذلک فی ماء الورد، فـإن أکثره مـاء، و الورد المخلوط به أقـل منه بمراتب، و هو نظیر مـا إذا صـببنا قطرهٔ من عطور کاشـان علی قـارورهٔ مملوءهٔ من الماء، فإنها توجب تعطر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۴

....

الماء بأجمعه، مع ان القطرهٔ المصـبوبهٔ بالإضافـهٔ إلی ماء القارورهٔ فی غایـهٔ القلهٔ. فأمثال ذلک لا یخرج الماء عن الإطلاق، و انما یتوهم

إضافته من يتوهمها من أجل قلته، فلو كان المضاف كثير الـدوران و الوجود خارجا لما حسبناه إلا ماء متغيرا بريـح طيب. و من هنا لو فرضنا بحرا خلقه اللّه تعالى بتلك الرائحة لما أمكننا الحكم بإضافته بوجه.

فإلى هنـا ظهر ان لمـاء الورد أقسـام ثلاثـة: الأول منها مضاف، و القسـمان الأخيران باقيان على إطلاقهما. و عليه فلا محيص من حمل الروايـة على القسـمين الأـخيرين، فإن القسم المضاف منها لا يوجـد فى الأعصار المتأخرة و لعله لم يكن موجودا فى زمان الأئمـة (ع) أيضا، فلا تشمله الرواية.

و جواز الوضوء و الغسل فى القسمين الأخيرين على طبق القاعدة.

هذا. ثم لو شككنا فى ذلك و لم ندر أن المراد بماء الورد فى الرواية هل هو خصوص القسـمين المطلقين، أو الأعم منهما و من قسم المضاف؟

فنقول: إن مقتضـى إطلاـق الروايـة جواز الغسـل و الوضوء بجميع الأقسـام الثلاثـة المتقدمـة مطلقهـا و مضافها. و مقتضـى إطلاق الآية المباركـة إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ و غيرهـا ممـا دل على انحصار الطهور بالماء و التراب- وجوب الوضوء و الغسل بالماء، و بالتيمم على تقـدير فقـدانه مطلقـا سـواء أ كـان متمكنـا من القسم المضـاف أم لم يكن، فلاـ يكـون وجوده مانعـا عن الـتيمم بحسب إطلاـق الآـية المباركة.

و النسبة بينهما عموم من وجه، فيتعارضان فى مادة اجتماعهما، و هى ما إذا لم يكن هناك ماء و كان متمكنا من القسم المضاف، فإنها مورد للتيمم بحسب إطلاق الآيـة المباركـة، و مورد للوضوء حسب ما يقتضـيه إطلاق الروايـة، و بـذلك تسـقط الرواية عن الاعتبار، و يحكم بوجوب التيمم مع وجود القسم المضاف، و ذلك لما بيناه فى محله من ان الرواية إذا كانت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵

....

معارضـة للكتـاب بالعموم من وجه فمقتضـى القاعـدة سـقوطها عن الاعتبار، لمخالفتها للكتاب فى مادة الاجتماع و هـذه المناقشـة هى الصحيحة.

و ربما يجاب عن الاسـتدلال بالرواية بوجه آخر. و هو أن لفظة (ورد) يحتمل أن تكون بكسـر الواو و سـكون الراء، و ماء الورد بمعنى المـاء الـذى ترد عليه الـدواب و غيرهـا للشـراب، و لعـل السائـل كـان فى ذهنه ان مثله ممـا تبول فيه الـدواب، و لأجله سأله عن حكم الوضوء و الغسل به. و عليه فالرواية مجملة لا يمكن الاستدلال بها على شىء.

و يدفعه ان هذا الاحتمال ساقط لا يعتنى به: لأنه إنما يتجه فيما لو كانت الاخبار الواجب اتباعها مكتوبة فى كتاب، و واصلة إلى أرباب الحـديث بالكتابـة، فيمـا أنها ليست معربـة و مشـكلة يمكن ان يتطرق عليها احتمال الكسـر و الفتـح، و غيرهما من الاحتمالات. و لكن الأـمر ليس كـذلك فإنهم أخـذوا الاخبار عن رواتها الموثوق بهم بالقراءة، و وصـلت إليهم سـماعا عن سـماع و قراءة بعـد قراءة، على الكيفية التى وصـلت إليهم، و حيث ان راوى هذه الرواية و هو الصدوق (قده) قد نقلها بفتح الواو، حيث اسـتدل بها على جواز الوضوء بالجلاب فيجب اتباعه فى نقله، و لا يصـغى معه الى احتمال كسـر الواو، فإنه يستلزم فتح باب جديد للاستنباط لتطرق هذه الاحتمالات فى أكثر الاخبار، و هو يسقطها عن الاعتبار. هذا كله فيما ذهب اليه الصدوق (ره).

و اما ابن أبى عقيل، و هو الـذى ذهب الى جواز الوضوء بالمضاف فقـد يسـتدل عليه بما رواه عبد اللّه بن المغيرة عن بعض الصادقين. قال:

إذا كان الرجل لا يقـدر على الماء، و هو يقـدر على اللبن فلا يتوضأ باللبن انما هو الماء أو التيمم فان لم يقـدر على الماء و كان نبيـذ، فانى سمعت حريزا يذكر فى حديث: أن النبى- ص- قد توضأ بنبيذ، و لم يقدر على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣۶

....

الماء «١» و أجيب عنها بأن المراد بالنبيذ فيها ليس هو النبيذ المعروف، لانه نجس فكيف يصح الوضوء بمثله! حتى ان ابن أبى عقيل أيضا لا يرضى بذلك، بل المراد به على ما فى بعض الاخبار [٢] هو الماء المطلق الذى تلقى عليه تمرة أو تمرتان، أو كف من التمر حتى يكتسب بها ما يمنع عن تسرع الفساد اليه، من دون أن يخرج بذلك عن الإطلاق، فضلا عن ان يتصف بالاسكار أو يحكم عليه بالنجاسة.

و لا يخفى ما فى هذا التأويل و الجواب من المناقشة: فإن ما يسمى بالنبيذ لو كان كما ذكره المجيب ماء مطلقا- لوضوح أن إلقاء كف من التمر على الماء لا يخرجه عن الإطلاق- لما كان معنى محصل لقوله- ع- فى الرواية: فان لم يقدر على الماء و كان نبيذ .. فان النبيذ على هذا ماء مطلق، فما معنى عدم القدرة على الماء كما هو واضح؟ فهذا الجواب على خلاف مفروض الرواية، حيث فرض فيها عدم القدرة على الماء، ففرض النبيذ من الماء المطلق، و القدرة عليه خلاف مفروضها.

فالصحيح فى الجواب عن الرواية أن يقال: إنه لم يعلم ان عبد اللّه

---

[٢] و هو رواية الكلبى النسابة، أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن النبيذ، فقال: حلال فقال انا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك. فقال: شه شه تلك الخمرة المنتنة. قلت: جعلت فداك فأى نبيذ تعنى؟ فقال: ان أهل المدينة شكوا الى رسول اللّه (ص) تغير الماء و فساد طبائعهم، فأمرهم أن ينبذوا فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له، فيعمد الى كف من تمر فيقذف «فيلقيه» به فى الشن فمنه شربه و منه طهوره، فقلت: و كم كان عدد التمر الذى فى الكف؟ قال: ما حمل الكف؟ فقلت: واحدة أو اثنتين، فقال: ربما كانت واحدة. و ربما كانت اثنتين. فقلت:

و كم كان يسع الشن ماء فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين الى ما فوق ذلك. فقلت: بأى الأرطال؟

فقال: أرطال مكيال العراق. رواها فى الوسائل فى الباب ٢ من أبواب المضاف و المستعمل.

---

(١) المروية فى الباب ٢ من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣٧

....

ابن المغيرة رواها عن أحد المعصومين (ع) فإنه نقلها عن بعض الصادقين و المراد به بعض العدول، لأن صيغة الصادقين التى هى صيغة جمع فى الرواية- لمكان البعض- لم ير استعمالها، و ارادة الأئمة منها فى شيء من الموارد نعم الصادقين بصيغة التثنية يطلق على الباقر و الصادق (ع) من باب التغليب كالشمسين و القمرين. و قد عرفت ان الصادقين فى المقام ليس بتثنية.

و بالجملة ان تعبيره ببعض الصادقين مشعر بعدم إرادته المعصوم (ع) هذا أولا.

و ثانيا: لو سلمنا انه رواها عن الامام (ع) فلم يظهر ان ذيلها- و هو ما اشتمل على حكم الوضوء بالنبيذ- منه- (ع) و لعله مما أضافه عبد اللّه ابن المغيرة من عنده، نقلا عن حريز، و لم يعلم ان الواسطة بين النبى (ص) و حريز من هو؟ و هذا الاحتمال يسقط الرواية عن الاعتبار، و معه لا يمكن إثبات حكم مخالف للقواعد بمثلها.

و ثالثا: هب ان ذيل الرواية من الامام (ع) لكنه لم يظهر منها إمضاؤه لما نقله عن حريز، فإنه لو كان موردا لامضائه لما كان وجه

لإسناده الى حريز، بل كان يحكم بعدم البأس من قبله، فإسناده ذلك الى حريز مشعر بعدم رضائه و انه نقله تقية، حيث ظهر من حكمه بعدم جواز الوضوء باللبن، انه لا- يرضى بالوضوء بالنبيذ النجس بطريق أولى، و كأنه تصدى لدفع هذا الاستظهار بإظهاره الموافقة مع العامة، بنقل ما حكاه حريز عن النبى (ص) و هذا بناء على صحة ما نسبه بعض أصحابنا إلى العامة، من ذهابهم الى جواز الوضوء بالنبيذ [۱].

---

[۱] ففى الخلاف الجزء ۱ ص ۴ من الطبعة الأخيرة بعد حكمه بعدم جواز الوضوء بشىء من الأنبذة المسكرة ما هذا نصه: و به قال الشافعى و قال أبو حنيفة بجوز التوضى بنبيذ التمر، إذا كان مطبوخا عند عدم الماء،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸

....

و لكنا لم نقف عليه فى «الفقه على المذاهب الأربعة» و لا نكتفى بذلك فى الجزم بعدم صحة النسبة، فلا بد فى تحقيق ذلك من مراجعة كتبهم المفصلة [۱]. و على الجملة فلا يثبت بهذه الرواية على علاتها حكم مخالف

و هو قول أبى يوسف و قال محمد يتوضأ به و يتيمم. و قال الأوزاعى: يجوز التوضى بسائر الأنبذة.

[۱] المسألة خلافية بينهم، نص على ذلك الترمذى فى صحيحه ص ۱۹ حيث قال: و قد رأى بعض أهل العلم الوضوء بالنبيذ، منهم سفيان و غيره و قال بعض أهل العلم: لا يتوضأ بالنبيذ، و هو قول الشافعى، و احمد و إسحاق. و فى المحلى لابن حزم المجلد الأول ص ۲۰۲ بعد أن حكم بعدم جواز الوضوء بغير الماء كالنبيذ ما نص عبارته: و هذا قول مالك، و الشافعى و احمد، و داود، و قال به الحسن، و عطاء بن أبى رياح، و سفيان الثورى و أبو يوسف، و إسحاق و أبو ثور، و غيرهم. و عن عكرمة ان النبيذ وضوء إذا لم يوجد الماء، و لا يتيمم مع وجوده. و قال الأوزاعى لا يتيمم إذا عدم الماء ما دام يوجد نبيذ غير مسكر، فان كان مسكرا فلا يتوضأ به.

و قال: حميد صاحب الحسن بن حى: نبيذ التمر خاصة يجوز التوضؤ به و الغسل المفترض فى الحضر و السفر. وجد الماء أو لم يوجد و لا يجوز ذلك بغير نبيذ التمر، وجد الماء أو لم يوجد. و قال أبو حنيفة فى أشهر قوليه ان نبيذ التمر خاصة، إذا لم يسكر فإنه يتوضأ به، و يغتسل فيما كان خارج الأمصار و القرى خاصة، عند عدم الماء، فإن أسكر فإن كان مطبوخا جاز الوضوء به و الغسل كذلك، فان كان نيئا لم يجز استعماله أصلا فى ذلك و لا يجوز الوضوء بشىء من ذلك، لا عند عدم الماء، و لا فى الأمصار، و لا فى القرى أصلا، و ان عدم الماء، و لا بشىء من الأنبذة، غير نبيذ التمر، لا فى القرى و لا فى غير القرى، و لا عند عدم الماء و الرواية الأخرى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹

....

لما كاد أن يكون ضروريا من مذهب الشيعة. هذا كله فى المسألة الاولى.

عدم مطهرية المضاف من الخبث

اشارة

(المسألة الثانية): فى أن المضاف يرفع الخبث أو لا- يرفعه: المعروف بين الأصحاب ان المضاف لا- يكتفى به فى إزالة الأخباث، و

القـذارات الشـرعية و يمكن إسـناد المخالفـة فى هـذه المسألـة إلى المحدث الكاشانى (قده) حيث ذهـب الى عدم سـراية النجاسة إلى ملاقيهـا، و ان غسـل ملاـقى النجاسـة غير واجب إلاـ فى بعض المـوارد، كمـا فى الثـوب و البـدن للـدليل و أمـا فى الأجسـام الصـيقلية كالزجاج و نحوه فيكفى فى طهارتها مجرد ازالة عين النجاسة، و لو بخرقة، أو بدلك، و أمثالهما، بلا حاجة معها الى غسـلها. فالأجسام نظير بواطن الإنسان و ظاهر الحيوان لا يتنجس بشىء.

و ذهب السـيد المرتضـى و الشيخ المفيد (قدهما) الى ان غسل ملاقى النجاسات و ان كان واجبا شرعا، إلا أن الغسل لا يلزم أن يكون بالمـاء، بـل الغسـل بالمضـاف بل بكل ما يكفى فى إزالـة العين. و صـدق عنوان الغسل و ان كان خارجا عن المضاف أيضا كاف فى طهارته كالغسل بالنفط أو ب (اسپرتو) إذا قلنا بعدم نجاسته فى نفسه، فإنهما مائعان و ليسا بماء و لا مضاف.

فهناک مقامان للكلام:

ما ذهب إليه الكاشانى (قده)

(أحدهما): فيما سلكه الكاشانى (قده) و ان ملاقاة النجاسة بشىء

عنه: ان جميع الأنبذة يتوضأ بها و يغتسل، كما قال فى نبيذ التمر سواء سواء و قال محمد بن الحسن يتوضأ بنبيذ التمر عند عدم الماء، و يتيمم معا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۰

....

هل توجب سـراية النجاسـة إليه، بحيث يجب غسل ذلک الشـىء بعد ازالة العين عنه، أو انها لا توجب السـراية، و لا دليل على وجوب غسله بعـد ازالـة العين عنه، فاللاـزم هو الإزالـة دون غسـل المحل، إلا فيما دل دليل على وجوب غسـله كالبـدن و الثوب؟ و ينبغى أن تضاف الأوانى أيضا الى البـدن و الثوب، لقيام الـدليل على لزوم غسل الآنية التى يشـرب فيها الخمر أو يأكل فيها الكفار أطعمة نجسـة «۱» كاللحم النجس و لعله (قـده) إنما ذكر البـدن و الثوب من باب المثال، و ان كان ظاهر كلامه الاختصاص، و كيف كان فقد ادعى عدم دلالة دليل على وجوب الغسل فى ملاقى النجاسات بعد ازالة العين عنه.

و يدفعه ان العرف يستفيد من الأوامر الواردة فى موارد خاصة بغسل ملاقى النجاسات بعد ازالة عينها عدم اختصاص ذلک بمورد دون مورد، فإذا لاحظوا الأمر بغسل الثوب و البدن و الفرش و الأوانى و غيرها، بعد ازالة العين عنها بشـىء- فهموا منه عمومية ذلک الحكم و جريـانه فى كـل شـىء لاقاه نجس. و امـا ان الغسل الواجب لا بـد و أن يكون بالماء، أو يكفى فيه الغسل بالمضاف، أو بشـىء آخر أيضا فهو مطلب آخر يأتى بعد هذه المسألة.

(و ثانيا) قد ورد فى موثقة عمار بن موسـى الساباطى: أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن رجل يجد فى إنائه فأرة، و قد توضأ من ذلک الإناء مرارا، أو اغتسـل منه، أو غسل ثيابه، و قـد كانت الفأرة متسـلخة، فقال ان كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل، أو يتوضأ، أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلک بعد ما رآها فى الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كل ما أصابه

---

(۱) كما فى صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الاخبار المروية فى الباب ۱۴ و ۷۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۱

....

ذلک الماء و یعید الوضوء و الصلاهٔ .. «۱» و هی تدلنا علی وجوب الغسل فی ملاقی النجس، بلا فرق فی ذلک بین أفراده و موارده، لعموم الروایهٔ. حیث اشتملت علی لفظهٔ (کل) فی قوله: و یغسل کل ما أصابه ذلک الماء.
ثم ان الفرق بین هذا الوجه و الوجه المتقدم لا یکاد یخفی، فان الاستدلال هناک انما کان بفهم العرف، و استفادته عموم الحکم من ملاحظهٔ الأمر بالغسل فی الموارد المخصوصهٔ. و أما هنا فإنما نستدل علی عمومیهٔ الحکم بدلالهٔ الموثقهٔ علیها، و ان لم یکن هناک استفادهٔ العموم عرفا من ملاحظهٔ خصوصیات الموارد. و کم فرق بین الاستدلال بالخبر، و الاستدلال بالفهم العرفی من ملاحظهٔ الموارد الخاصهٔ! فما ذهب الیه المحدث الکاشانی (ره) مما لا یمکن المساعدهٔ علیه، و هو متفرد فیما سلکه فی المقام، و لا نعلم موافقا له من الأصحاب، و من هنا طعن علیه کاشف الغطاء (قده) علی ما ببالی فی شرحه للقواعد بأنه یأتی بفتیا غریبهٔ، و مسائل لم یقل بها الأصحاب.
و أما ما أشار إلیه فی ضمن کلامه من عدم تنجس باطن الإنسان، و ظاهر الحیوان، و کفایهٔ زوال العین فیهما بلا حاجهٔ إلی غسلهما: فهو و ان کان کما أفاده، علی خلاف فی الأخیر، لتردده بین عدم التنجس رأسا، و تنجسه مع طهارته بمجرد زوال العین عنه، إلا أن الحکم بعدم وجوب الغسل شرعا لا یثبت بهذین الموردین. و قیاس غیرهما إلیهما مما لا اعتبار به عندنا.

(۱) المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۲

....

ما ذهب الیه السید و المفید (قدهما)

اشارهٔ

(و ثانیهما): فیما ذهب الیه السید و المفید (قدهما) من أن ملاقاهٔ النجاسهٔ و ان کانت موجبهٔ للسرایهٔ، و لوجوب غسل ما لاقاها، إلا ان الغسل بإطلاقه یکفی فی تطهیر المتنجسات، بلا حاجهٔ إلی غسلها بالماء.

و قد استدل علی ذلک بوجوه:

(الوجه الأول): ما ورد من إطلاقات الأمر بالغسل فی المتنجسات [۱] من غیر تقییده بالماء

، فمنها یظهر کفایهٔ مطلق الغسل فی تطهیر المتنجسات.
و قد یجاب عن ذلک بأن المطلقات الآمرهٔ بغسل المتنجسات تنصرف الی الغسل بالماء، لمکان قلهٔ الغسل بغیر الماء و ندرته، و کثرهٔ الغسل بالماء و أغلبیته.
(و فیه): ان کثرهٔ الافراد و قلتها لا تمنع عن صدق الاسم علی الأفراد النادرهٔ و القلیلهٔ. و بعبارهٔ أخری الغسل لیس من المفاهیم المشککهٔ حتی یدعی ان صدقه علی بعض أفراده أجلی من بعضها الآخر، بل الغسل کما یصدق علی الغسل بالماء کذلک یصدق علی الغسل بغیره حقیقهٔ، کالغسل بماء الورد، بناء علی أنه مضاف، إذ الغسل لیس إلا بمعنی إزالهٔ النجاسهٔ و الکثافهٔ، و هی صادقهٔ علی کل من الغسلین، و بعد صدق الحقیقهٔ علی کلیهما فلا تکون قلهٔ وجود أحدهما خارجا موجبهٔ للانصراف کما هو ظاهر.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: المستفاد من ملاحظة الموارد التى

---

[۱] كما فى صحيحتى محمد عن أحدهما (ع) و ابن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه (ع) لاشتمالهما على الأمر بالغسل مرتين. و هو مطلق و هما مرويتان فى الباب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل و أيضا ورد ذلك فى موثقة عمار المتقدمة فراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳

....

ورد فيها الأمر بالغسل بالماء، و تتبع الأخبار الواردة فى مقامات مختلفة:

ان الغسل لا بد و أن يكون بالماء، و لا يكتفى بغيره فى تطهير المتنجسات، و بها تقيد المطلقات، أعنى ما دل على لزوم الغسل مطلقا، فنحملها على إرادة الغسل بالماء، و لنذكر جملة من تلك الموارد.

(و منها): ما ورد فى الاستنجاء بالأحجار «۱» حيث حكم (ع) بكفاية الأحجار فى التطهير من الغائط، و منع عن كفايته فى البول، و أمر بغسل مخرج البول بالماء، فلو كان غير الماء أيضا كافيا فى تطهير المخرج لما كان وجه لحصره بالماء.

و (منها): الموارد التى سئل فيها عن كيفية غسل الكوز و الإناء إذا كان قذرا، حيث أمر (ع) بغسله ثلاث مرات «۲» يصب فيه الماء فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ منه، و هكذا ثلاث مرات.

و (منها): أمره (ع) يغسل الثوب بالماء فى المركن مرتين، و فى الماء الجارى مرة واحدة «۳».

و (منها): أمره (ع) بتعفير الإناء أولا، ثم غسله بالماء «۴».

---

(۱) راجع رواية بريد بن معاوية عن أبى جعفر (ع) المروية فى الباب ۹ و ۳۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) ورد ذلك فى موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه (ع) المروية فى الباب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) كما فى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) كما فى صحيحة الفضل أبى العباس عن أبى عبد اللّه (ع) المروية فى الباب ۱۲ و ۷۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴

....

و (منها): أمره بغسل الأوانى المتنجسة بالماء «۱» و (منها): أمره بصب الماء فى مثل البدن إذا تنجس بالبول و نحوه «۲».

و بهذه المقيدات نرفع اليد عن المطلقات المقتضية، لكفاية الغسل مطلقا.

و ببيان آخر إذا ثبت وجوب الغسل بالماء فى الموارد المنصوصة المتقدمة فيثبت فى جميعها، لعدم القول بالفصل حتى من السيد (قده) لأن من قال باعتبار الغسل بالماء فى الموارد المتقدمة قال به فى جميع الموارد، و كيف كان فلا نعتمد على شىء من المطلقات الواردة فى المقام.

(الوجه الثانى): الإجماع

، حيث استدل به السيد المرتضى (قده) على كفاية الغسل بالمضاف فى تطهير المتنجسات، و هذا الإجماع- مضافا الى انه مما لا يوافقه فيه أحد من الأصحاب غير الشيخ المفيد (قده)- إجماع على أمر كبروى و هو ان الأصل فى كل ما لم يدل دليل على حرمته أو

نجاسته هو الحلية و الطهارة، و قد طبقها هو (قده) على المقام بدعوى انه لم يرد دليل على المنع من تطهير المتنجس بالمضاف، فهو أمر جائز و حلال و المغسول محكوم بالطهارة. و صدور أمثال ذلك منه (ره) فى المسائل الفقهية غير عزيز.

ثم ان الإجماع الذى ادعاه على الكبرى المتقدمة، و ان كان كما أفاده تاما إلا ان الاشكال كله فى تطبيقها على المقام، و ذلك لأنا ان قلنا بما سلكه المشهور من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية فإن المورد من موارد استصحاب النجاسة بعد غسله بالمضاف، و معه لا تصل النوبة الى

---

(۱) كما فى موثقة عمار بن موسى المروية فى الباب ۵۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) كما فى صحيحة الحسين بن أبى العلاء، و غيرها من الاخبار المروية فى الباب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۵

....

قاعدة الطهارة و الحلية و هو ظاهر. نعم إذا بنينا على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية، لمعارضته دائما باستصحاب عدم الجعل- على ما حققناه فى محله- فلا مانع من تطبيق الكبرى الإجماعية على المقام من تلك الناحية، إذ لا استصحاب هناك حتى يمنع عن جريان قاعدة الطهارة بعد غسل المتنجس بالمضاف، أو عن جريان البراءة عن حرمة أكله أو شربه، كما ان مقتضى البراءة جواز الصلاة فيه، بناء على ما حققناه فى محله من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، و بها ندفع اشتراط الغسل بالماء. إلا انا ندعى قيام الدليل الاجتهادى على بقاء النجاسة بعد الغسل بالمضاف، و هو الاخبار المتقدمة الواردة فى مقامات مختلفة، لأنها دلت على تقييد إطلاقات الغسل بالماء، و كيف كان فلا تنطبق الكبرى الإجماعية على المقام.

(الوجه الثالث): ان الغرض من وجوب الغسل فى المتنجسات ليس إلا إزالة النجاسة عن المحل

، و الإزالة كما تتحقق بالغسل بالماء كذلك تحصل بالغسل بالمضاف، أو بغيره من المائعات.

و الجواب عن ذلك: ان هذه الدعوى مصادرة- لأنها عين المدعى- فمن أخبرنا ان الغرض من وجوب الغسل مجرد ازالة العين كيف ما اتفقت؟

كيف و لو صحت هذه الدعوى لتم ما ذهب إليه الكاشانى (قده) من عدم وجوب الغسل رأسا! فإن الإزالة كما تحصل بالغسل تحصل بالدلك و المسح أيضا، فإذا فما الموجب لأصل وجوب الغسل؟ فهذا الوجه استحسانى صرف، و السيد أيضا لا يرتضى بذلك، لانه يرى أصل الغسل واجبا كما مر، و لا يكتفى بمجرد إزالة العين فى حصول الطهارة.

(الوجه الرابع): قوله تعالى

وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ «۱» بتقريب

---

(۱) المدثر ۷۴: ۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶

....

انه سبحانه أمر نبيه الأكرم (ص) بتطهير ثيابه، و لم يقيد التطهير بالماء.

فمنها يظهر ان المطلوب مجرد التطهير سواء كان بالماء أو بشيء آخر.

و فيه: ان الآية لا دلالة لها على المدعى بوجه، لأنا ان حملنا التطهير فى الآية المباركة على معناه اللغوى، و هو ازالة الكثافات و القذارات كما هو المناسب لمقام النبوة، فإنه لا تناسبها الكثافة و القذارة فى البدن و الثياب، المسببتان لإثارة التنفر و الانزعاج، و هو خلاف غرض النبى (ص) بل خلاف قوله أيضا فإنه الذى أمر الناس بالنظافة، و عدّها من الايمان بقوله: النظافة من الايمان «۱».

و يؤيده ان أحكام النجاسات لعلها لم تكن ثابتة فى الشريعة المقدسة حين نزول الآية المباركة، فان السور القصار انما نزلت حين البعثة، و لم يكن كثير من الاحكام وقتئذ ثابتة على المكلفين، فلا تكون الآية مربوطة بالمقام، لأن البحث انما هو فى الطهارة الاعتبارية، لا فى إزالة القذارة و الكثافة التى هى معنى التطهير لغة.

و كذا الحال فيما إذا حملنا التطهير فى الآية على ما نطقت به الاخبار الواردة فى تفسيرها [۲] حيث دلت على ان المراد منها عدم التسبب لتنجس

---

[۲] رواها فى الكافى فى باب تشمير الثياب ص ۲۰۷، و نقلها عنه فى البرهان فى المجلد الرابع ص ۳۹۹- ص ۴۰۰ كما نقل غيرها فإليك شطر منها: (منها) ما عن علی بن إبراهيم ثِيَابَکَ فَطَهِّرْ قال تطهيرها تشميرها، أى قصرها، و يقال شيعتنا مطهرون. (منها) ما عن معلى بن خنيس، عن أبى عبد اللّه فى رواية، و اللّه تعالى يقول وَ ثِيَابَکَ فَطَهِّرْ قال: و ثيابك ارفعها و لا تجرها (منها): ما عن رجل من أهل اليمامة كان مع أبى الحسن (ع) أيام حبس ببغداد. قال قال لى أبو الحسن:

إن اللّه تعالى قال لنبيه (ص) وَ ثِيَابَکَ فَطَهِّرْ و كانت ثيابه طاهرة، و انما أمره بالتسنيم.

---

(۱) نهج الفصاحة ص ۶۳۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۷

....

الثياب باطالتها. و ترك تشميرها كى تحتاج الى تطهيرها. فمعنى الآية قصر ثيابك لئلا تطول و تتلوث بما على الأرض من النجاسات، و تحتاج الى تطهيرها، و ليس المراد بها تطهير ثيابه (ص) بعد تنجسها نظير قوله تعالى:

يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۱» فان معناه ليس هو تطهيرهم بعد صيرورتهم غير طاهرين، فالآية أجنبية عن المقام.

و ان حملنا التطهير فيها على التطهير شرعا، الذى هو مورد الكلام، فلا يمكن الاستدلال بها فى المقام أيضا. فإن الآية على هذا إنما دلت على لزوم تطهير الثياب، و أما أن التطهير يحصل بأى شيء فهى ساكتة عن بيانه و لا دلالة لها على كيفية التطهير، و انه لا بد و ان يكون بالماء، أو بالأعم منه و من المضاف، أو بكل ما يزيل العين و ان لم يكن من المضاف أيضا فلا يستفاد منها شيء من هذه الخصوصيات، فلو دلت فإنما تدل على مسلك الكاشانى (قده) من عدم اعتبار الغسل رأسا، و لا يرضى به المستدل.

(الوجه الخامس): الروايات الواردة فى جواز التطهير بالمضاف

و هى أربعة:

(إحداها): مرسلة المفيد (قده) حيث قال بعد حكمه بجواز الغسل بالمضاف: ان ذلك مروى عن الأئمة عليهم السلام «۲» (ثانيتها):

روایهٔ غیاث، عن أبی عبد اللّه (ع) عن أبیه عن علی (ع) قال: لا بأس أن یغسل الدم بالبصاق «۳».

(ثالثتها): صحیحهٔ حکم بن حکیم بن أخی خلاد الصیرفی قال:

---

(۱) الأحزاب ۳۳: ۳۳.

(۲) کما فی الجزء الأول من الحدائق نقلا عن المحقق ص ۴۰۲ من الطبعهٔ الأخیرهٔ.

(۳) المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۸

....

قلت لأبی عبد اللّه (ع): أبول فلا أصیب الماء و قد أصاب یدی شیء من البول فأمسحه بالحائط و بالتراب، ثم تعرق یدی فامسح به وجهی، أو بعض جسدی، أو یصیب ثوبی، قال: لا بأس به «۱».

(رابعتها) مرسلهٔ الکلینی (قده) حیث قال: روی انه لا یغسل بالریق شیء إلا الدم «۲» و هذه جملهٔ الأخبار التی استدل بها علی جواز غسل المتنجس بالمضاف و لا یتم شیء من ذلک. أما مرسلهٔ الکلینی فقد نطمئن بعدم کونها روایهٔ أخری، غیر ما ورد من أن الدم یغسل بالبصاق کما فی روایهٔ غیاث، بل هی هی بعینها. و أما مرسلهٔ المفید فهی التی طالبه بها المحقق (قده) إذ لا أثر منها فی شیء من کتب الروایات، و لعلها صدرت منه اشتباها و هو غیر بعید، کما نشاهده من أنفسنا حیث قد نطمئن بوجود روایهٔ فی مسألهٔ و لیس منها عین و لا أثر.

و أما روایهٔ حکم بن حکیم فهی و ان کانت صحیحهٔ بحسب السند الا انها أجنبیهٔ عما نحن فیه رأسا، إذ الکلام فی مطهریهٔ المضاف دون المسح علی الحائط و التراب، بل لا قائل بمطهریهٔ المسح من الفریقین فی غیر المخرجین لأن العامهٔ إنما یرون [۳] المسح علی الحائط مطهرا فی خصوص المخرجین

---

[۳] کما جرت علی ذلک سیرتهم عملا، فإن الحائط عندهم کالأحجار عندنا فی الاستنجاء بلا فرق فی ذلک عندهم بین مخرج الغائط و البول، کما فی مغنی المحتاج ص ۴۵- ۴۶ و الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ص ۴۸- ۴۹ من الجزء الأول. نعم حکی فیه عن المالکیهٔ القول بکراههٔ الاستنجاء علی جدار مملوک له. بل سووا بین المخرجین فی الاستنجاء بالأحجار أو بغیرها فی جمیع الأحکام و المستحبات. فهذا هو الشوکانی قال فی نیل الأوطار المجلد ۱ ص ۱۰۸ قال أصحابنا: و یستحب أن لا یستعین بالید

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۹

....

دون غیرهما، فالروایهٔ مخالفهٔ لجمیع المذاهب، فلا محیص من طرحها.

لو تأویلها. نعم هی علی تقدیر تمامیتها سندا- کما هی کذلک- و دلالهٔ من جملهٔ الأدلهٔ الدالهٔ علی عدم منجسیهٔ المتنجس. و یأتی الکلام علیها فی محله إن شاء اللّه تعالی.

و أما الرواية الثانية: فهى ضعيفة السند بغياث بن إبراهيم، إذ لا يعمل على ما يتفرد به من رواياته [۱]. هذا على انها مختصة بالبصاق و الدم.

و لو فرض انها عامة شاملة لغير الدم أيضا عارضها ما نقله نفس غياث فى رواية أخرى له من ان البصاق لا يغسل به غير الدم «۲» و عليه فتكون الرواية أخص من المدعى فان السيد يرى جواز الغسل بمطلق المضاف دون خصوص البصاق، كما أنه يرى المضاف مطهرا من جميع النجاسات لا فى خصوص الدم. فعلى تقدير تمامية الرواية لا بد من الاقتصار على موردها، و هو مطهرية البصاق فى خصوص إزالة الدم، و هو ما ذكرناه من أخصية

اليمنى فى شىء من أحوال الاستنجاء إلا لعذر، فإذا استنجى بماء صبه باليمنى و مسح باليسرى، و إذا استنجى بحجر فان كان فى الدبر مسح بيساره، و إن كان فى القبل و أمكنه وضع الحجر على الأرض، أو بين قدميه بحيث يتأتى مسحه أمسك الذكر بيساره و مسحه على الحجر، و إن لم يمكنه و اضطر الى حمل الحجر حمله بيمينه و أمسك الذكر بيساره و مسح بها، و لا يحرك اليمنى.

[۱] هكذا ذكره المحقق (قده) فى المعتبر كما فى الجزء الأول من الحدائق من الطبعة الأخيرة ص ۴۰۶ و لكن الحق ان الرجل موثق قد وثقه النجاشى (قده) و كونه بترى المذهب لا ينافى وثاقته كما ان الظاهر أن موسى بن الحسن الواقع فى سند الرواية هو موسى بن الحسن بن عامر الثقة لأنه المعروف و المشهور و قد روى سعد عنه فى عدة مواضيع إذا فالرواية موثقة.

---

(۲) المروية فى الباب ۴ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰

و ان لاقى نجسا تنجس (۱) و ان كان كثيرا، بل و ان كان مقدار ألف كر، فإنه ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة و لو بمقدار رأس إبرة فى أحد أطرافه فينجس كله.

الدليل عن المدعى. و المتحصل ان ما ذهب إليه المشهور من عدم رافعية المضاف فى شىء من الحدث و الخبث هو الصحيح و أما ما ذهب اليه ابن أبى عقيل من جواز الغسل بالمضاف عند الاضطرار فلعله اعتمد فى ذلك على الرواية المتقدمة «۱» الدالة على ان المضاف يرفع الحدث عند عدم الماء، فإن النبى (ص) توضأ بالنبيذ عند عدمه، حيث يستفاد منها كفاية المضاف فى رفع الخبث عند عدم الماء بطريق اولى.

و لكنا قدمنا أن المضاف لا يكفى فى شىء من رفع الحدث و الخبث، بلا فرق فى ذلك بين وجود الماء و عدمه، و ان الرواية مؤولة و لم يثبت أنها من الإمام (ع) و قد ورد فى بعض الأخبار المعتبرة التى قدمنا نقلها فى أوائل الكتاب: ان بنى إسرائيل كانوا إذا أصابهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، و قد وسع اللّه عليكم بأوسع ما بين السماء و الأرض و جعل لكم الماء طهورا، فانظروا كيف تكونون «۲» و هى قد دلت على حصر الطهور فى الماء بقرينة اقتصاره (ع) عليه فى مقام الامتنان، فلا طهور غيره من المائعات بلا فرق فى ذلك بين صورتى الاختيار و الاضطرار.

(۱) و الكلام فى ذلك يقع فى مقامين: (أحدهما): فى أصل انفعال المضاف بملاقاة النجاسة (و ثانيهما): فى انه على تقدير انفعاله هل يفرق فيه بين كثيره و قليله؟ فإذا كان بمقدار الكر فحكمه حكم الماء المطلق أو انه لا فرق بين قلته و كثرته.

---

(۱) و هى رواية عبد اللّه بن المغيرة المروية فى الباب ۲ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) و هى صحيحة داود بن فرقد المروية فى الباب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۱

....

المضاف ينفعل بالملاقاة

(أما المقام الأول):

فقد تسالموا علی ان المضاف ينفعل بملاقاة النجاسة، و لم يستشكل فی ذلك أحد من الأصحاب. و يدل عليه جميع ما دل علی عدم جواز استعمال سؤر الكلب، و الخنزير، و الكافر، و الكتابی علی تقدير نجاسته، بل الناصب علی ما فی بعض الروايات [۱] و لو لا نجاسة تلك الأسئار بمباشرة أحد هذه المذكورات لم يكن وجه للمنع من استعمالها و إطلاق تلك الاخبار يشمل ما إذا كان السؤر من المائعات المضافة، إذ المراد بالسؤر مطلق ما باشره جسم حيوان، و لو بغير الشرب، فلا اختصاص له بالماء، و لا بالمباشرة بالشرب. فالذی تحصل الی هنا ان ملاقاة النجاسة تقتضی نجاسة ملاقيها مطلقا. و الحكم بعدم الانفعال فی بعض الملاقيات يحتاج الی دليل، و هو مفقود فی المقام.

(أما المقام الثانی):

فالصحيح انه لا فرق فی انفعال المضاف بين قلته و كثرته. و الوجه فی ذلك ان المستفاد من روايات الأسئار: ان نجاسة الملاقی من آثار نجاسة الملاقی كما يستفاد هذا من موثقة عمار المتقدمة «۲» حيث دلت بعمومها علی وجوب غسل كل ما لاقاه متنجس فنجاسة الملاقی

---

[۱] و هی موثقة ابن أبی يعفور، عن أبی عبد اللّه (ع) فی حديث قال. و إياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها يجتمع غسالة اليهودی و النصرانی و المجوسی و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم، فان اللّه تبارك و تعالی لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. المروية فی الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

---

(۲) المروية فی الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۲

....

بنفسها تقتضی نجاسة كل ما لاقاه كثيرا كان الملاقی أم قليلا، ماء كان أو مضافا، و الخروج عن ذلك يحتاج الی دليل. و من يدعی عدم انفعال الملاقی للنجس فی مورد فعليه إثبات عدم تأثره و انفعاله بالملاقاة. و قد أثبتنا ذلك فی الكر من الماء بما يأتی فی محله و أما غيره كالماء القليل أو المضاف قليله و كثيره فلم يقم دليل علی عدم انفعاله بملاقاة النجس، فمقتضی ما ذكرناه من القاعدة عدم الفرق فی انفعال المضاف بالملاقاة بين قليله و كثيره.

و مما يوضح ما ذكرناه و يؤكده: الاستثناء الواقع فی بعض روايات الأسئار «۱» حيث انه- بعد ما منع عن استعمال سؤر الكلب فی الشرب- استثنی منه ما إذا كان السؤر حوضا كبيرا يستقی منه.

فان الاستقاء قرينة على ان المراد بالحوض الكبير هو الحوض المحتوى على الماء، لأنه الذى يستقى منه للحيوان أو لغيره، و الحوض الكبير يشمل الكر بل الأكرار، فالرواية دلت على نجاسة السؤر فى غير ما إذا كان كرا من الماء، بلا فرق فى ذلك بين ما كان ماء و لم يكن كرا و ما إذا لم يكن ماء أصلا، كما إذا كان مضافا قليلا كان أم كثيرا، فالخارج عن الحكم بنجاسة الملاقى للنجس ليس إلا الكر من الماء.

و يدل على ذلك أيضا أمران: (أحدهما) ما ورد فى بعض الأخبار من أن الفأرة إذا وقعت فى السمن فماتت فيه، فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى، و ان كان ذائبا فلا تأكله، و استصبح به و الزيت مثل ذلك «۲» حيث اننا نقطع من قوله (ع) و الزيت مثل ذلك ان الحكم المذكور- أعنى نجاسة ملاقى النجس- ليس مما يختص بالسمن أو الزيت

(۱) و هى موثقة أبى بصير المروية فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) و هى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) المروية فى الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳

....

و إنما هو مستند الى ميعانهما و ذوبانهما، فكل مائع له ذوبان يحكم بنجاسته إذا لاقى نجسا، بلا فرق فى ذلك بين كثرته و قلته.

و بعبارة أخرى السمن و الزيت و ان كانا خارجين من المضاف، إلا انا نقطع بعدم خصوصية لهما فى الحكم، و انه مستند الى ذوبان الملاقى و ميعانه مضافا كان أم لم يكن، و على الأول قليلا كان أم كثيرا. (و ثانيهما):

موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد، و النملة، و ما أشبه ذلك يموت فى البئر، و الزيت، و السمن، و شبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس «۱» حيث يظهر من قوله (ع) و شبهه انه لا خصوصية للزيت و السمن المذكورين فى الرواية. بل المراد منهما مطلق المائع. و الرواية دلت على ان المائع إذا وقعت فيه ميتة ما لا نفس له لم يحكم بانفعاله، و أقرت السائل فيما هو عليه من أن وقوع الميتة مما له نفس سائلة فى شى‌ء من المائعات يقتضى نجاسته، و قد دلت بإطلاقها على عدم الفرق فى المائع بين المضاف و المطلق، و بين كثرته و قلته.

و مما يؤيد به المدعى روايتان (إحداهما): ما عن السكونى «۲» و (ثانيتهما): رواية زكريا بن آدم «۳» و قد اشتملتا على السؤال عن حكم المرق الكثير الذى وجدت فيه ميتة فأرة كما فى أولهما، أو قطرت فيه قطرة خر أو نبيذ مسكر كما فى ثانيتهما و قد حكم (ع) فى كلتيهما بان المرق يهراق، و أما اللحم فيغسل و يؤكل. حيث دلتا على انفعال المضاف- اعنى المرق و هو ماء اللحم- مع فرض كثرته عند ملاقاته النجس، و لا استبعاد فى كون المرق بمقدار كر لما حكاه سيدنا الأستاذ (أدام اللّه اظلاله) من

(۱) المروية فى الباب ۳۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۵ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴

نعم إذا كان جاريا من العالى إلى السافل (۱) و لاقى سافله النجاسة لا ينجس العالى منه، كما إذا صب الجلّاب من إبريق على يد كافر فلا

أن العرب فى مضايفهم ربما يطبخون بعيرا فى القدور، و القدر الذى يطبخ فيه البعير يشمل على مرق يزيد عن الكر قطعا، و لا سيما على ما يأتى منا فى محله من تحديد الكر بسبعة و عشرين شبرا.

و دعوى انصراف الأخبار عن المضاف الكثير لقلة وجوده- لو سلمت- فإنما تتم فى البلدان و الأمصار دون القرى و البوادى، لأنهم كثيرا ما يجمعون الألبان [۱] فى القدور، أو غيرها بما يزيد عن الكر بكثير.

فإذا دلت الاخبار على انفعال المضاف بقليله و كثيره بالملاقاة. فلا يفرق فيه الحال بين أن يكون كرا أو أزيد منه فإنه ينفعل بملاقاة النجس مطلقا حسب الأدلة المتقدمة.

ثم إن قلنا بعدم انفعال المضاف الكثير: فان قلنا بعدم انفعاله أصلا فهو- كما مر- مخالف للأدلّة المتقدمة، و ان قلنا بانفعاله- لا فى تمامه بل فى حوالى النجاسة الواقعة فيه و أطرافها- فيقع الكلام فى تحديد ذلك، و انه يتنجس بأى مقدار. مثلا إذا وقعت قطرة دم فى مرق كثير فهل نقول بتنجس المرق بمقدار شبر أو نصف شبر من حوالى تلك القطرة فيه أو بأزيد من ذلك أو أقل؟

لا سبيل إلى تعيين شيء من ذلك، إذ لو قدرنا الانفعال بمقدار شبر- مثلا- فلنا أن نسأل عن أنه لما ذا لم يقدر شبر و مقدار إصبع، و هكذا فيتعين ان يحكم بنجاسة جميعه، و هذا أيضا من أحد الأدلة على انفعال المضاف الكثير بملاقاة النجس.

(۱) ان ما ذكرناه آنفا من انفعال المضاف بملاقاة النجس يختص بما

---

[۱] المراد بها هو الذى يصنع منه الزبد المعبر عنه فى الفارسية ب «دوغ» لا الحليب فلا تستبعد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵

ينجس ما فى الإبريق، و إن كان متصلا بما فى يده.

إذا عد المضاف بأسفله و أعلاه شيئا واحدا عرفا، كما إذا كان واقفا، و قد لاقى أحد طرفيه نجسا، فيحكم بنجاسة الجميع لأنه شيء واحد عرفا.

و أما إذا كان متعددا بالنظر العرفى، كما إذا جرى المضاف من طرف إلى طرف بقوة و دفع و لاقى أسفله نجسا، فلا نحكم بنجاسة الطرف الأعلى منه، لأن السافل منه- حينئذ- مغاير لعاليه عرفا، و أحدهما غير الآخر فى نظره. و من هنا لو فرضنا إبريق ماء يصب منه الماء على ماء سافل، و قد وقعت قطرة دم أو نجس آخر فى ذلك الماء السافل لا نحكم بنجاسة العالى، لأجل اتصاله بما وقع فيه نجس، أو إذا فرضنا ان الماء يندفع من أسفله إلى أعلاه، و تنجس أعلاه بنجس فلا نحكم بنجاسة أسفله، لتعددهما و مغايرتهما عرفا كما فى (الفوارات) و الأنابيب المستعملة فعلا.

و عليه فلا وقع لكون الماء عاليا أو سافلا أو مساويا، لما يأتى فى محله من ان الميزان فى عدم سراية النجاسة و الطهارة من أحد طرفى الماء إلى الآخر إنما هو جريان الماء بالدفع سواء أ كان من الأعلى إلى الأسفل، أو من الأسفل إلى الأعلى. فإن السيلان و الاندفاع يجعلان الماء متعددا بالنظر العرفى، فسافله غير عالية، و هما ماءان فلا تسرى النجاسة من أحدهما إلى الآخر، كما لا تسرى الطهارة من أحدهما إلى الثانى على ما يأتى فى مورده، فلا يتقوى و لا يعتصم بسافله. و من هنا إذا صببنا ماء إبريق على ماء سافل منه و هو كرّ، ثم وقعت نجاسة على الإبريق فلا نحكم بطهارة ما فيها. لتقويه بالماء السافل و اتصاله به، لأنهما ماءان، بل لو لم يكن دليل على تقوى السافل بالعالى- كما فى ماء الحمام إذ الماء فى الحياض فى الحمامات يجرى إليها من المادة الجعلية، و هى أعلى سطحا من الحياض- لم نلتزم بالتقوى فيه أيضا، إذ قد عرفت أن الدفع و الجريان يجعلان الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۶

(مسألة ۲) الماء المطلق لا يخرج بالتصعيد (۱) عن إطلاقه.

متعددا، و يمنعان عن تقوى عالية بسافله و سافله بأعلاه.

إلا أنهم- عليهم السلام- حكموا بالتقوى فى الأحواض الصغيرة، و ان ماءها يعتصم بالخزانة، و بالمادة الجعلية و ان كانت أعلى سطحا من الحياض، إلحاقا لماء الحمام بالجارى، و لأجل ذلك نلتزم بالتقوى فيه تعبدا.

عدم زوال الإطلاق بالتصعيد

(١) كما إذا صيرناه بخارا و انقلب البخار ماء. و لا إشكال فى ذلك غير ما أسلفناه من أن الماء الحاصل بالتصعيد ماء جديد، قد وجد بعد انعدام الماء الأول، إذ المفروض انه انقلب بخارا و البخار غير الماء عرفا، فان الماء أخذ فيه السيلان، و لا سيلان فى البخار. فالحاصل منه ماء مغاير للماء السابق، و عليه فلا يحكم عليه بالطهور، لاختصاص الطهورية بالماء النازل من السماء و هو المطر.

و دعوى أن الاستحالة غير مؤثرة فى مثله، لأنه قبل استحالته كان ماء، و كذا بعد استحالته فهو عين الماء السابق، و لم تحدث الاستحالة فيه شيئا.

مندفعة: بأن الأمر لو كان كما ادعيت، فلما ذا أفتى (قده) فى المسألة الرابعة بطهارة المطلق أو المضاف النجس بالتصعيد، إذ المفروض ان الاستحالة لم تحدث فيه شيئا، لأنه كان ماء قبل تصعيده، و كذا بعد تصعيده.

لا يقال: ان البخار كالغبار، فكما انه لم يفت فقيه، بل و لم يتوهم متفقة. و لا عاقل بطهارة التراب الحاصل من الغبار، إذا أثير من تراب متنجس، بدعوى ان التراب المتنجس قد استحال غبارا، و انقلب الغبار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٥٧

(مسألة ٣) المضاف المصعد مضاف (١).

ترابا، فهو موضوع جديد غير التراب السابق، فليكن الحال كذلك فى البخار.

لأنه يقال: القياس مع الفارق، لأن الغبار عين التراب عرفا، و لا فرق بينهما إلا فى الاجتماع و الافتراق إذ التراب هو الغبار المجتمع، و الغبار هو التراب المتشتت فى أجزاء دقيقة صغار، و اين هذا من البخار؟! لأنه أمر مغاير للماء عندهم لما قدمناه من ان السيلان مأخوذ فى مفهوم الماء عرفا و لا سيلان فى البخار، و الظاهر أنه لا مدفع لهذا الإشكال إلا ما أسلفناه من عدم اختصاص الطهورية بالماء النازل من السماء، و انما هى حكم مترتب على طبيعى المياه أينما سرى، و المفروض ان الماء الحاصل بالتصعيد مما تصدق عليه الطبيعة. فإذا لا وجه للتوقف فى الحكم بطهوريته.

و من هنا أشرنا سابقا الى أن الماء المصعد من المضاف ماء مطلق طهور و كذا نفتى بذلك فى المصعد من النجس. فانتظره.

المضاف المصعد

(١) لا- يمكن المساعدة على ما أفاده (قده) فى هذه المسألة بوجه، لعدم صدق المضاف على المصعد من المضاف. أما فى بعض الموارد فبالقطع و اليقين، كما إذا امتزج الطين بالماء حتى أخرجه عن الإطلاق فصار و حلا، ثم صعدناه و حصلنا ماءه، فإنه ماء مطلق قطعا، لعدم تصاعد شيء من الاجزاء الترابية بالتصعيد.

و أما فى بعض الموارد الأخر، كما فى تصعيد ماء الورد فلما قدمناه سابقا من أن مجرد تعطر الماء و اكتسابه رائحة من روائح الورد أو

غیره

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۸

(مسألة ۴) المطلق أو المضاف النجس یطهر بالتصعید (۱) لاستحالته بخارا ثم ماء.

(مسألة ۵) إذا شک فی مائع انه مضاف أو مطلق (۲) فان علم

لا یخرجه عن الإطلاق، فلا وجه لعدم طهوریة المصعد منه، و ان کان تعطر بالورد.

طهارة المائع المتنجس بالتصعید

(۱) قد عرفت ان هذا هو الحق الصراح الذی یدعمه البرهان، فان الحاصل بالتصعید موجود مغایر للموجود السابق و هو ماء مطلق، فلا وجه للتوقف فی الحکم بطهوریته، إذ لا تختص ذلک بالماء النازل من السماء کما مر إلا ان له لازما لا ندری ان السید (قده) هل یلتزم به أولا. و هو الحکم بطهارة الماء المصعد من الأعیان النجسة، کالمصعد من الخمر و البول و المیتة النجسة، کالکلب. و ان کان مقتضی ما ذکره (قده) فی الکلام علی الاستحالة من طهارة بخار البول هو الالتزام بذلک مطلقا.

و الحق انه لا مانع من الحکم بطهارته فی جمیع الموارد، اللّهم إلا أن ینطبق علی المصعد عنوان آخر نجس، و هذا کما فی المصعد من الخمر المعبر عنه عندهم ب (العرق) فإنه کأصله مسکر محکوم بالنجاسة شرعا.

صور الشک فی الإضافة و الإطلاق

اشارة

(۲) للمسألة صور عدیدة:

(الصورة الأولی): الشک فی إطلاق المائع و إضافته

من جهة الشبهة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۹

حالته السابقة أخذ بها، و إلا فلا یحکم علیه بالإطلاق و لا بالإضافة. لکن لا یرفع الحدث و الخبث، و ینجس بملاقاة النجاسة ان کان قلیلا. و ان کان بقدر الکر لا ینجس، لاحتمال کونه مطلقا، و الأصل الطهارة.

الموضوعیة. و هو قسمان: (أحدهما): ما إذا علم إطلاق الماء سابقا، ثم القی علیه مقدار ملح أو غیره، و شک فی أن الخلیط هل کان بمقدار من- مثلا- کی یخرجه عن الإطلاق، أو أنه أقل من ذلک فالماء باق علی إطلاقه؟ ففی هذه الصورة لا إشکال فی جواز الرجوع الی استصحاب بقاء الإطلاق السابق.

(ثانیهما): عکس ذلک، بأن علم اضافة الماء سابقا، ثم صب علیه مقدار من الماء فشک فی أن الماء هل کان بمقدار کر مثلا حتی یخرجه من الإضافة إلی الإطلاق، أو أنه کان أقل من ذلک فهو باق علی إضافته؟ و فی هذه الصورة یرجع الی استصحاب بقاء الإضافة السابقة. و یترتب علیه جمیع أحکام المضاف، کما کان یترتب علیه أحکام الماء المطلق فی الصورة المتقدمة.

(الصورة الثانية): ما إذا كان الشك فى الإطلاق و الإضافة من جهة الشبهة الحكمية

، كما إذا ألقينا منا من الحليب على منّ من الماء، و شككنا فى أن المركب منهما هل هو من مصاديق الماء عرفا، أو لا ينطبق عليه هذا المفهوم و ان لم يطلق عليه الحليب أيضا فالشبهة مفهومية حكمية، و قد تعرضنا لتفصيلها فى محله و لا نعيد. و حاصله ان الاستصحاب لا- يجرى فى الشبهات المفهومية فى شىء أما الاستصحاب الحكمى فلأجل الشك فى بقاء موضوعه و ارتفاعه، و أما الاستصحاب الموضوعى فلانه أيضا ممنوع، إذ لا شك لنا فى الحقيقة فى شىء، لأن الاعدام المنقلبة إلى الوجود كلها، و الوجودات الصائرة إلى العدم بأجمعها معلومة محرزة عندنا، و لا نشك فى شىء منهما، و معه ينغلق باب الاستصحاب لا محالة، لأنه متقوم بالشك فى البقاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۰

....

و قد مثلنا له فى محله بالشك فى الغروب، كما إذا لم ندر أنه هو استتار قرص الشمس أو ذهاب الحمرة عن قمة الرأس، فاستصحاب وجوب الصوم أو الصلاة لا يجرى لأجل الشك فى بقاء موضوعه. و الموضوع أيضا غير قابل للاستصحاب، إذ لا شك لنا فى شىء. فان غيبوبة القرص مقطوعة الوجود، و ذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلا- شك فى أمثال المقام إلا فى مجرد الوضع و التسمية، و ان اللفظ هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أو لا؟

هذا و ان شئت قلنا: ان استصحاب الحكم لا- يجرى فى الشبهات المفهومية، لأنه من الشبهة المصداقية لدليل حرمة نقض اليقين بالشك، و ذلك لأجل الشك فى بقاء موضوع الحكم و ارتفاعه، فلا ندرى ان رفع اليد عن الحكم فى ظرف الشك نقض لليقين بالشك، كما إذا كان الموضوع باقيا بحاله أو أنه ليس من نقض اليقين بالشك، كما إذا كان الموضوع مرتفعا، و كان الموجود موضوعا آخر غير الموضوع المحكوم بذلك الحكم؟ فلم يحرز اتحاد القضيتين: المتيقنة و المشكوكة، و هو معتبر فى جريان الاستصحاب.

و استصحاب الموضوع أيضا لا- يجرى فى تلك الشبهات، لعدم اشتماله على بعض أركانه و هو الشك، فلا- شك إلا فى مجرد التسمية. و عليه فلا- بد من مراجعة سائر الأصول، و هى تقتضى- فى المقام- بقاء الحدث و الخبث و عدم ارتفاعهما بما يشك فى كونه ماء.

و أما انه هل ينفعل بملاقاة النجاسة أو لا ينفعل، و تجرى فيه قاعدة الطهارة أو لا تجرى؟ ففيه تفصيل و ذلك لأنا ان قلنا بما بنى عليه شيخنا الأستاذ (قده) من أن الاستثناء إذا علق على عنوان وجودى، و كان المستثنى منه حكما إلزاميا، أو ملزوما له- كما فى المقام- فلا بد من إحراز ذلك العنوان الوجودى فى الخروج عن الإلزام، أو ملزومه. مثلا إذا نهى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۱

....

السيد عبده عن أن يأذن لأحد فى الدخول عليه إلا لأصدقائه فلا يجوز له الإذن لأحد فى الدخول إلا بعد إحراز صداقته.

فلا محالة نلتزم بعدم جريان قاعدة الطهارة فى المقام، لأن المستثنى من الحكم بالانفعال عنوان وجودى- أعنى الكر من الماء- و هو غير محرز على الفرض، و إحرازه معتبر فى الحكم بعدم الانفعال.

و أما إذا لم يتم ما أفاده، كما لا يتم ذلك لما بيناه فى الأصول. و يأتى تفصيله فى محله، فلا مانع من جريان قاعدة الطهارة فيه للشك فى طهارته هذا فيما إذا كان الخليط بمقدار كر، و أما إذا كان أقل منه فهو محكوم بالانفعال بالملاقاة، مطلقا كان أم مضافا، و لا شك

فی نجاسته.

(الصورة الثالثة): ما إذا توارد علی المائع الملاقی للنجس حالتان متضادتان

، کما إذا علمنا بإطلاقه فی زمان و إضافته فی زمان آخر، و شککنا فی المتقدم و المتأخر منهما.

و قد عرفت ان الاستصحاب الحکمی غیر جار فی المقام، لأجل الشک فی بقاء موضوعه و ارتفاعه و معه لا یجری الاستصحاب فی الاحکام، لأنه من الشبهة المصداقیة.

و أما الاستصحاب الموضوعی فهو أیضا لا یجری فی المقام، لانه بناء علی ما ذهب الیه صاحب الکفایة (قده) لا مجری له أصلا، لعدم إحراز اتصال زمان الیقین بالشک، و إحرازه معتبر عنده. و أما بناء علی المختار فهو و ان کان یجری فی نفسه، إلا انه یسقط من جهة المعارضة باستصحاب مقابله. و النتیجة علی کلا المسلکین: عدم جریان الاستصحاب علی کل تقدیر و أما قاعدة الطهارة فی نفس الماء- عند الشک فی انفعاله- فالکلام فیها هو الکلام المتقدم فی الصورة الثانیة: إذ لا مجری لها علی مسلک شیخنا الأستاذ (قده) کما لا مانع من جریانها علی مسلکنا. و کذا الحال فی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۶۲

....

الرجوع إلی سائر الأصول من استصحاب الحدث و الخبث، فان حالها حال الصورة المتقدمة من هذه الجهات.

(الصورة الرابعة): ما إذا شک فی إطلاق المائع، و إضافته من غیر علم بحالته السابقة

، أو من غیر وجود الحالة السابقة أصلا. و جریان الاستصحاب فی هذه الصورة لإثبات النجاسة مبنی علی القول بجریان الأصل فی الاعدام الأزلیة کما بنینا علیه فی محله، وفاقا لصاحب الکفایة (قده) و علیه فلا بد من الحکم بنجاسة المائع المشکوک بالملاقاة.

و ذلک لان مقتضی الأدلة المتقدمة: أن المائعات کلها یتنجس بالملاقاة و انما خرج عنها عنوان الکر من الماء، فهناک عام قد خصص بعنوان وجودی و المفروض أنا أحرزنا وجود الکر خارجا، و لا ندری هل وجد معه الاتصاف بصفة المائیة أیضا أم لم یوجد معه ذاک الاتصاف؟ و الأصل انه لم یتصف به و لم یوجد معه الاتصاف، لأنه قبل أن یوجد لم یکن متصفا بالماء، و الاتصاف انما هو بعد خلقته لا قبلها. فان الاتصاف بالماء لیس من القدماء بل هو أمر حادث مسبوق بالعدم بالضرورة فیستصحب عدم اتصافه به، و انه الآن کما کان لا اتصافه بعدمه کما لا یخفی.

فإذا ثبت عدم اتصافه بعنوان المخصص و هو الماء الکر، فیبقی المائع تحت عموم ما دل علی انفعال المائعات بالملاقاة، کما ذکرنا نظیره فی الشک فی قرشیة المرأة و عدمها.

و أما إذا منعنا عن جریان الأصل فی الاعدام الأزلیة، کما علیه شیخنا الأستاذ (قده) خلافا لصاحب الکفایة و ما اخترناه، فلا مانع من الحکم بطهارة المائع المشکوک بقاعدة الطهارة أو استصحابها، فان المانع عنهما لیس إلا استصحاب عدم المائیة المقتضی لإحراز موضوع النجاسة، و قد فرضنا عدم جریانه، و کم لجریان الأصل فی الاعدام الأزلیة من فوائد

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۶۳

(مسألة ۶) المضاف النجس یطهر بالتصعید (۱) کما مر، و بالاستهلاک فی الکر أو الجاری (۲).

و ثمرات فی باب الطهارة، و تأتی الإشارة إلیها فی مواردها إن شاء اللّه تعالی.

هـذا كله إذا كان المائع المشـكوك بمقدار الكر، و هو الذى أفتى فيه السـيد (قده) بالطهارة بقاعدة الطهارة، أو باستصـحابها. و ذكرنا نحن انها تبتنى على القول بعـدم جريان الأصل فى الاعـدام الأزلية. و أما إذا كان قليلا فلا ينبغى الإشـكال فى الحكم بانفعاله بالملاقاة ماء كان أم مضافا.

ثم انه إذا حكمنا بطهارة المائع المشـكوك فيه بأصالـة الطهارة، أو باستصـحابها فلا يثبت بها انه ماء ليرتفع به الحدث أو الخبث و عليه فلا مانع من استصحاب بقائهما، و الحكم بعدم كفاية المائع المشكوك فيه فى رفعهما.

(۱) قـد قـدمنا الكلام فى ذلك، و ذكرنا ان هـذا هو الصـحيح، لأجل اسـتحالة المضاف بخارا، و انقلاب البخار ماء بتأثير الهواء، و هو عند العرف ماء جديد حصل من البخار و ليس عين الماء السابق كما لا يخفى.

طهارة المضاف بالاستهلاک

(۲) غرضه منهمـا هو التمثيل، و مراده مطلق العاصم، و لو كان ماء بئر أو مطر، و نظره فى ذلك الى حصـر طريق التطهير- فى المائعات المضافة المتنجسة- بالتصعيد و الاستهلاک فى ماء معتصم.

و قـد حكى عن العلامـة (قـده) انهـا كما تطهر بهما تطهر بأمر ثالث أيضا، و هو اتصالها بما له الاعصام من كر أو مطر و نحوهما. و لم نعثر على من يوافقه فى ذلك من الأصحاب، كما لم يقم دليل على مدعاه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۴

....

فان الآيات المتقدمـة قـد عرفت عـدم دلالتها على مطهرية الماء من الأخباث شـرعا، و على تقدير دلالتها على ذلک لا تعرض لها على كيفية التطهير كما مر.

و أمـا الروايات فلا دلالـة فيها أيضا على مـدعاه. أما ما ورد من أن اللّه وسع عليكم بجعل الماء طهورا فان بنى إسـرائيل .. «۱» فلأنها لو دلت على ان الماء مطهر من الأخباث فلا تـدل على كيفية التطهير بالماء، إذ لا تعرض فيها لذلک بوجه. و أما قوله (ع) الماء يطهر و لا يطهر «۲» فلأنه إنما يدل على أن الماء طهور. و اما انه مطهر لأى شىء أو بائه كيفية فلا، و هو نظير ان يقال: (ان اللّه سبحانه يرزق و لا يرزق) فـإنه يـدل على اسـتناد الرزق الى اللّه تعـالى. و اما انه يرزق أى شـىء؟ بنتا أو ابنا أو مالا، و ان رزقه على نسق واحـد فلا يمكن استفادته منه بوجه، لإمكان اختلافه حسب اختلاف الموارد كما هو الواقع.

نعم يمكن الاسـتدلال على ما ذهب إليه العلامة بما رواه هو (قده) فى مختلفه مرسـلا عن بعض علماء الشيعة عن أبى جعفر (ع) من انه أشار إلى غدير ماء. و قال: إن هذا لا يصـيب شيئا إلا و طهره [۳] كما استدل بها على كفاية مجرد الاتصال بالكر فى تطهير القليل كما يأتى فى محله.

و بمرسلة الكاهلى عن أبى عبد اللّه عليه السلام (فى حديث) ..:

---

[۳] المختلف ص ۳. ذكر بعض علماء الشيعة: انه كان بالمدينة رجل يدخل الى أبى جعفر محمد بن على (ع) و كان فى طريقه ماء فيه العذرة و الجيف، كان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل رجله إذا أصابه فأبصره يوما أبو جعفر (ع) فقال: ان هذا لا يصيب شيئا إلا طهره فلا تعد منه غسلا.

(۱) و هى صحيحة داود بن فرقد المروية فى الباب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) نفس المصدر و الباب المذكور.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۵

....

أن كل شـيء يراه ماء المطر فقـد طهر «۱» و الاسـتدلال بهمـا مع مـا فيهما من الإرسال يتوقف على حمل الإصابـة و الرؤيـة فيهما على مفهومهما العرفى، و لا نحملهما على معنى آخر بقرينـة حاليـة أو مقاليـة حتى و لو كانت هى المناسـبة بين الحكم و موضوعه. و حينئذ يمكن أن يقال: المضاف المتصل بالكر أو المطر مما أصابه الكر أو رآه المطر.

إلا ـ ان ابقاءهمـا على معناهما العرفى غير ممكن لاستلزامه القول بطهارة مثل الخشب، فيما إذا كان كلا طرفيه نجسا، و اتصل أحـدهما بـالكر أو المطر دون الآـخر، أو كـان المتنجس أحـد طرفيه خاصـة، و اتصـل طرفه الطاهر بالكر أو المطر دون الطرف المتنجس، حيث يصـح أن يقـال عرفـا أنه ممـا أصـابه الماء أو رآه المطر، مع انه لا وجه لطهارة الطرف الآخر الـذى لم يلاقه الماء أو المطر و هل يطهر المتنجس من دون أن يلاقى شيئا من المطهرات؟ فدعوى أن الماء أو المطر إذا أصابا السطح العالى من المضاف يحكم بطهارة السطح السافل منه أمر لا وجه له. و عليه فلا بد بملاحظة المناسبة بين الحكم و موضوعه من حمل الإصابة و الرؤية فى المرسلتين على معناهما التحقيقى، دون العرفى المسـامحى، و ان اصابـة كـل موضع من الأجسـام المتنجسـة للمـاء أو رؤيـة المطر له انمـا توجب طهـارة ذلك الموضع بخصوصه، دون الموضع الذى لم يصبه الماء أو لم يره المطر هذا كله فى المضاف.

و امـا المـاء المتنجس فهو و إن التزمنـا بطهـارته بمجرد الاتصـال بالعاصم كرا كان أو مطرا، و لا نعتبر فى تطهيره ملاقاة العاصم بجميع أجزائه، إلا انه إما من جهة الإجماع، و لا إجماع فى المضاف لاختصاصه بالماء و إما من جهة صـحيحة ابن بزيع «۲» الدالة على طهارة ماء البئر بعد ذهاب تغيره

(۱) المروية فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۳ و ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۶

....

معللا: بان له مادة، لأن العلة متحققة فى غير البئر أيضا، كما يأتى تفصيله فى محله، و اختصاصها بالماء ظاهر.

و قد تبين ان ما ادعاه العلامة فى المقام مما لم يقم عليه دليل، فطريق تطهير المضاف منحصر بالتصعيد و استهلاكه فى ماء معتصم.

ثم إن فى المقام عنوانين (أحدهما): المضاف و (ثانيهما): التغير.

و احكام التغير و ان كانت تأتى فى محلها على وجه البسط- ان شاء اللّه- إلا أنا نشير الى بعضها فى المقام على وجه الاختصار.

فنقول: تارة يمتزج المضاف النجس بالمطلق المعتصم و يستهلک فيه، بمعنى انه ينعدم فى المطلق بنفسه و وصفه، من غير أن يؤثر فيه شيئـا، بـل هو باق على إطلاقه، غير انه كان منا- مثلا- قبل الامتزاج، و قـد زاد على وزنه بـذلک فصار منا و زيادة، و مثل هـذا الماء لا إشكال فى طهارته، لا من جهة طهارة المضاف النجس بالامتزاج، بل من جهة ارتفاع الموضوع، إذ لا وجود للمضاف النجس أصلا، و الماء مطلق معتصم تشـمله الإطلاقات. و من هنا يظهر أن قولنا: يطهر المضاف النجس بالاستهلاک مبنى على المسامحة فإنه لا مضاف حتى يطهر.

و أخرى: يمتزج المضاف بالمطلق و يستهلك فيه أيضا، و لكنه بنفسه لا بوصفه، فيحدث أثرا فى لون المطلق أو طعمه أو غير ذلك من التغيرات.

و هل هذا يوجب تنجس المطلق بتغيره بأوصاف المتنجس أو لا يوجبه؟

فيه وجهان مبنيان على ما يأتى فى محله من أن التغير يقتضى نجاسة الماء مطلقا أو انها تختص بالتغير بأوصاف النجس. و أما التغير بالمتنجس فلا- دليل على كونه موجبا للنجاسة، و يأتى منافى محله ان شاء اللّه تعالى أن الثانى هو الصحيح، و عليه فلا يكون تأثير المضاف فى تغير المطلق موجبا لانفعاله، بعد وضوح ان التغير غير الإضافة. و هى لا تحصل بالتغير، و انما يحدث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۷

(مسألة ۷) إذا القى المضاف النجس فى الكرّ (۱) فخرج عن الإطلاق إلى الإضافة تنجس ان صار مضافا قبل الاستهلاك، و ان حصل الاستهلاك و الإضافة دفعة لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه، لكنه مشكل.

التغير أثرا فى وصف المطلق، لا- أنه يسبب الإضافة كما نشاهده فى ماء الشط فان لونه متغير بالوحل مع انه مطلق، و لا- يعد من المضاف. و ستعرف ان التغير بأوصاف غير النجس لا يوجب التنجيس.

و ثالثة يمتزج المضاف بالمطلق، و يستهلك الماء فى المضاف على عكس الصورتين المتقدمتين، و لا كلام فى انفعال الماء فى هذه الصورة، لأنه مضاف و قد لاقى نجسا فيتنجس لا محالة.

إلقاء المضاف النجس فى الكر

اشارة

(۱) قد خص الكلام بالكر و هو المعتصم بنفسه، و لم يعممه إلى المعتصم بمادته، كالجارى و ان عممه إليه فى الفرع المتقدم، حيث قال: و بالاستهلاك فى الكر و الجارى. و سيتضح وجه تخصيصه هذا فى طى تفاصيل الصور ان شاء اللّه تعالى.

ثم ان للمسألة صورا ثلاثا

اشارة

لم يتعرض الماتن لاحداها:

(الصورة الأولى): ما إذا حصل الاستهلاك قبل الإضافة

، بأن يستهلك المضاف فى الكر أولا، ثم يوجب إضافته ثانيا بعد مدة و زمان.

و تصوير ذلك من الوضوح بمكان، كما إذا مزجنا نصف مثقال من (النشاء) فى مقدار قليل من الماء، فإنه يستهلك فى الماء حين امتزاجهما، ثم إذا أوصلنا اليه حرارة يتثخن بذلك و ينقلب الماء مضافا. و هذه الصورة هى التى لم يتعرض السيد (قده) لحكمها، و لعله من أجل وضوح المسألة،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۸

....

حيث لا موجب للحكم بالنجاسة فى مفروض الكلام، فان المضاف النجس بعد ملاقاته الكر و قبل انقلاب الكر مضافا- قد حكم عليه بالطهارة، لاستهلاكه فى الكر. فإذا انقلب الكر إلى الإضافة فهو ماء مضاف لم يلاق نجسا، فلا وجه للحكم بنجاسته.

(الصورة الثانية): ما إذا حصلت الإضافة قبل الاستهلاك على عكس الصورة المتقدمة

، و قد حكم فى المتن بنجاسة الكر فى هذه الصورة، لأنه خرج عن الإطلاق إلى الإضافة حين ملاقاته للمضاف النجس، و غير المطلق ينفعل بملاقاة النجاسة و لو كان بمقدار كر و هو ظاهر. و لا ينفع استهلاك المضاف بعد ذلك، إذ لم يرد عليه مطهر شرعى بعد نجاسته.

و خروج الماء من الإضافة إلى الإطلاق ليس من أحد المطهرات شرعا، فهو ماء مطلق محكوم بالنجاسة على كل حال.

(الصورة الثالثة): ما إذا حصلت الإضافة و الاستهلاك فى زمان واحد معا

و ذكر فى المتن ان الحكم بطهارة الماء حينئذ لا يخلو عن وجه و لكنه مشكل و الوجه الذى أشار إليه هو أن الماء فى حال الملاقاة، و قبل استهلاك المضاف فيه ماء مطلق معتصم، فلا وجه لانفعاله. و أما بعد استهلاك المضاف فيه المساوق لانقلاب المطلق مضافا فلا مضاف نجس حتى يلاقى الماء و ينجسه، لاستهلاكه فى المطلق على الفرض.

هذا. و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) فى هامش العروة:

بأن المضاف فى كلا الشقين يستحيل ان يستهلك فى الماء الملقى عليه و ذكرنا نحن أيضا فى تعليقتنا على الكتاب أن الصورة الثانية كالثالثة غير معقولة، ثم على تقدير إمكان الصورتين فالماء محكوم بالنجاسة دون الطهارة.

فلنا فى المقام دعويان (إحداهما): أن الصورتين مستحيلتان و (ثانيتهما): أن الحكم فيهما على تقدير إمكانهما هو النجاسة دون الطهارة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۶۹

....

و قبل الشروع فى إثبات الدعويين ينبغى أن يعلم أن مفروض كلام السيد (قده) هو صورة ملاقاة المضاف النجس للماء الذى هو بمقدار الكر خاصة، لا ما يزيد عليه، و لا الجارى، و لا غيرهما مما له مادة. أو ما فى حكمها مما يعتصم به على تقدير انفعاله و ذلك لأن الماء إذا كان أكثر من كر واحد، و حصلت الإضافة فى مقدار منه، بحيث كان غير المتغير كرا فلا يبقى وجه للحكم بالانفعال فى الجميع. فان غير المقدار المضاف منه باق على طهارته، و هذا ظاهر. نعم المقدار المتغير منه محكوم بالنجاسة ما دام متغيرا، فإذا زال عنه تغيره بنفسه نحكم عليه بالطهارة لاتصاله بالكر.

و قد دلتنا على ذلك صحيحة ابن بزيع «۱» الواردة فى البئر، لدلالتها على ان ماء البئر إذا تغير ينزح حتى يذهب ريحه، و يطيب طعمه. و انه يطهر بذلك: معللا بان له مادة. و العلة المذكورة متحققة فى المقام أيضا و لأجل هذا لم يضف (قده) الجارى على الكر فى عنوان المسألة. كما أضافه عليه فى الفرع المتقدم على هذا الفرع. و إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول:

أما (الصورة الأولى): و هى ما إذا استهلك المضاف فى الماء و لم يوجب إضافته بالفعل، و انما صار سببا لصيرورته مضافا بعد زمان، فلا إشكال فى معقوليتها و إمكانها، و أن حكمها هو الطهارة و سيأتى نظيره فى أحكام التغير، فيما إذا لاقت النجاسة ماء و لم يغيره حين ملاقاته، و انما أوجبت تغيره بعد مضى زمان.

و أما (الصورة الثالثة): فهی کما أشرنا إليه غير معقولة. بيان ذلک: أن المراد بالاستهلاک هو انعدام المستهلک انعداما عرفيا، على نحو يعد المركب من المضاف و الماء شيئا واحدا عرفا فكأن المضاف لا وجود

---

(۱) المروية فى الباب ۳ و ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۷۰

....

له أصلا، لاندكاكه فى ضمن المطلق إذا كان قليلا بالإضافة إلى الماء، بحيث لا يقال: إن المركب منهما شيئان.

و من هنا لو باع حليبا مزجه بشىء من الماء فليس للمشترى دعوى بطلان المعاملة، و ان المبيع ليس بحليب بل حليب و غير حليب و الوجه فيه:

ان الماء بعد استهلاكه. و اندماجه فى الحليب يعد المركب منهما شيئا واحدا نعم يثبت للمشترى فى المثال خيار تخلف الشرط و هو أمر آخر. و لو لا ما ذكرناه لبطل أغلب البيوع. فان المبيع كالخبز و السمن و أمثالهما يختلط بشىء آخر غالبا، و لو بمثقال من تراب، أو مقدار من الدردى. و المفروض انه يوجب تعدد المركب و به تفسد البيوع، مع ان صحة المعاملة فى مثلهما ليست موردا للخلاف، و لا وجه له إلا أن المركب من الدقيق و التراب أو السمن و الدردى شىء واحد عرفا من جهة الاستهلاک و الاندماج، و ان كان لا يخرج بذلک عن التعدد عقلا، و التركب من جزءين واقعا، و لكنهما شىء واحد عرفا كما مر. و ليس ذلک من جهة التسامحات العرفية فى التطبيق و انما هو- كما ذكرناه فى محله- من جهة سعة المفهوم عندهم على نحو يعم الماء المختلط بمقدار يسير من التراب، أو السمن الممتزج بشىء قليل من الدردى. و هكذا .. فإذا تبينت ذلک فنقول:

إن ملاقاة المضاف للمطلق لا يخلو عن احدى صور ثلاث لا رابع لها:

الأولى: ان يستهلک المضاف فى المطلق لكثرته، و قلة المضاف على وجه يراهما العرف ماء واحدا، و لا يكون بنظرهم مركبا من ماء و مضاف و لا تأمل فى مثله فى الحكم بطهارة الماء إذ لا وجود للمضاف. و المفروض ان الماء عاصم لا ينفعل بشىء.

الثانية: أن يستهلک المطلق فى المضاف لكثرته، و قلة المطلق. و فى هذه الصورة أيضا لا إشكال فى الحكم بنجاسة الماء و انفعاله، لأنه مضاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۷۱

....

و لو كان ذلک بضرب من المسامحة، إذ لا وجود- حينئذ- للمطلق حتى ينفعل، فإنه انعدم فى المضاف عرفا.

الثالثة: أن لا يستهلک شىء منهما فى الآخر لتوازنهما فى الكثرة و القلة و عدم غلبة أحدهما على الآخر، بحيث يراهما العرف شيئين. و ربما يولد اجتماعهما أمرا ثالثا، نظير اجتماع الخل و السكر فى (السكنجبين) و الماء فى هذه الصورة أيضا محكوم بالنجاسة، إذ لا يطلق عليه الماء، لأن الفرض عدم استهلاک المضاف فى الماء، و تعددهما بالنظر العرفى، فإذا لم يكن مطلقا فهو مضاف لا محالة. غاية الأمر لا بمرتبة عالية منه تستهلک المطلق، بل بمرتبة نازلة من ذلک و ملاقاة مثله للنجس توجب الانفعال. و هذه الصور هى التى نتعقلها فى المقام، و لا- نتعقل صورة رابعة لها. بأن يفرض حصول كل من الاستهلاک و الإضافة فى زمان واحد معا. و الوجه فى استحالتها ان فرض استهلاک المضاف فى المطلق: فرض أن المضاف لا وجود له مع المطلق عرفا، كما عرفت فى معنى الاستهلاک.

و فرض حصول الإضافة:

أن العرف لا يرى للمطلق وجودا و انه عندهم مضاف، و هما أمران لا يجتمعان ففرض الاستهلاک و الإضافهٔ معا خلف ظاهر.

فإذا عرفت استحالهٔ هذه الصورهٔ، و أن فرض الاستهلاک فرض عدم حصول الإضافهٔ. و فرض الإضافهٔ فرض عدم حصول الاستهلاک تظهر لک استحالهٔ الصورهٔ الثانیهٔ أیضا. و ذلک لأنا إذا فرضنا خروج المطلق إلى الإضافهٔ لغلبهٔ المضاف، فکیف یتصور انقلابه إلى الإطلاق بعد ذلک بالاستهلاک إذ المطلق قد استهلک فی المضاف، و لا وجود له کما تقدم فی معنى الاستهلاک و ما لا وجود له کیف یتغلب على المضاف، و یقلبه إلى الإطلاق بالاستهلاک نعم لا مانع من انقلاب المضاف مطلقا على غیر وجه الاستهلاک، کما إذا اختلط الوحل بالماء و أوجب إضافته، فإنه إذا مضى علیه زمان تترسب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۷۲

....

الأجزاء الترابیهٔ. و تنفک عن الماء لا محالهٔ، و به ینقلب إلى الإطلاق، و لکنه له بالاستهلاک کما لا یخفى. هذا کله فی الدعوى الأولى و استحالهٔ الصورتین (و أما الدعوى الثانیهٔ): و هی انه على تقدیر إمکان حصول الإضافهٔ و الاستهلاک معا لا وجه لحکمه (قده) بالطهارهٔ، فالوجه فیها أن مستند حکم الماتن بطهارهٔ الماء- حینذاک- ان المطلق قبل ملاقاته للمضاف باق على إطلاقه و اعتصامه. و أما بعد ملاقاتهما، و انقلاب المطلق مضافا، فلأنه و إن انقلب إلى الإضافهٔ على الفرض إلا انه بعد کونه کذلک لم یلاق مضافا آخر نجسا، حتى یحکم بنجاسته، فالماء محکوم بالطهارهٔ لا محالهٔ.

و هذا الذی اعتمد علیه الماتن فی المقام لا یتم إلا بالالتزام بإمکان أمر مستحیل و وقوعه، و هو فرض ملاقاهٔ المضاف النجس للمطلق بجمیع أجزائه دفعهٔ واحدهٔ حقیقهٔ، بأن یلاقی کل جزء من المضاف لکل جزء من المطلق دفعهٔ واحدهٔ، و یستهلک کل جزء منه فی جزء من المضاف فی آن واحد عقلی.

و هذا کما ترى أمر مستحیل، إذ لا یمکن تلاقی کل واحد من أجزاء أحدهما لجزء من أجزاء الآخر دفعهٔ، و انما یلاقی بعض أجزاء المضاف لبعض أجزاء المطلق أولا. ثم تلاقی الأجزاء الباقیهٔ منه لأجزاء المطلق ثانیا و هکذا فالدفعهٔ العقلیهٔ غیر ممکنهٔ، إلا فی مثل تکهرب الماء، و سرایهٔ القوهٔ الکهربائیهٔ إلى جمیع الأجزاء المائیهٔ، فإن الدفعهٔ فیه أوضح. و لکنها فیه أیضا غیر عقلیهٔ، لأن للقوهٔ الکهربائیهٔ أیضا سیرا لا محالهٔ، لاستحالهٔ الطفرهٔ إلا أنه سریع.

نعم الدفعهٔ العرفیهٔ معقولهٔ کما ذکروها فی الغسل ارتماسا، لتعذر وصول الماء الى جمیع البدن دفعهٔ حقیقیهٔ.

فإذا استحالت ملاقاهٔ أجزاء کل منهما مع الآخر دفعهٔ حقیقیهٔ فلا محیص من الحکم بنجاسهٔ الماء. و ذلک لأن الجزء الأول من المطلق إذا لاقاه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۷۳

(مسألهٔ ۸) إذا انحصر الماء فی مضاف (۱) مخلوط بالطین، ففی سعهٔ الوقت یجب علیه أن یصبر حتى یصفو و یصیر الطین إلى الأسفل، ثم یتوضأ على الأحوط. و فی ضیق الوقت یتیمم لصدق الوجدان مع السعهٔ دون الضیق.

جزء من المضاف النجس و صیره مضافا یتنجس لا محالهٔ و إذا تنجس جزء منه تنجست الأجزاء الباقیهٔ منه أیضا، لأنها أقل من کر، فتنفعل بملاقاهٔ النجاسهٔ، لما مر من أن مفروض کلام الماتن (ره) هو الماء البالغ کرا خاصهٔ. فإن الباقی إذا کان بمقدار کر أیضا لما کان لنجاسهٔ الجزء الملاقی للمضاف وجه بعد زوال تغیره، لاتصاله بالعاصم، و هو مانع من انفعال الجزء المضاف. و على الجملهٔ الماء فی الصورهٔ المفروضهٔ محکوم بالنجاسهٔ، و الذی یسهل الخطب ان الفرض فرض أمر مستحیل.

(۱) لا تبتنی هذه المسألهٔ على تفسیر الوجدان بوجود الماء خارجا، أو بالقدرهٔ علیه، لیکون عدم الوجدان بمعنى عدم الماء فی الخارج

أو عدم القدرة عليه.

بـل تبتنى بكلا- هـذين المعنيين على أن الاعتبـار فى وجوب الوضوء على الواجـد (بـالمعنيين) و وجوب التيمم على الفاقـد (بالمعنيين) بمجموع الوقت أو بخصوص زمـان العمـل و الامتثـال، فـان جعلنا المناط بالوجـدان و الفقـدان فى تمام الوقت فلا إشـكال فى وجوب الوضوء على المكلف فى المقام، فلا بـد له من أن يصبر حتى يصـفو الماء، فان المفروض انه يصـير واجدا الى آخر الوقت بكلا معنيى الوجدان.

كـما انه إذا جعلنا المناط بالوجـدان و الفقـدان فى خصوص وقت العمل فلا تأمل فى وجوب التيمم عليه فى المسألـة، لأنه- حين قيامه إلى الصلاة- ليس بواجد بكلا المعنيين، لفرض اضافة الماء حينذاک، فلا قدرة له على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۷۴

....

الماء كما ان الماء ليس بموجود خارجا.

و مقتضى ظهور الآية المباركة: «إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ .. فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً» «۱» هو الثانى، و ان الاعتبار فى الوجدان و الفقدان بزمان القيام الى العمل، نظير وجوب القصر على المسافر و التمام على الحاضر، فان المدار فيهما على كون المكلف حاضرا أو مسافرا فى زمان العمل، فعلى الأول يتم، و على الثانى يقصر و ان صار مسافرا أو حاضرا بعد ذلک. هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۱، ص: ۷۴

و أما ما يستفاد من الاخبار: فقد ورد فى بعضها [۲] الأمر بالانتظار فيما إذا احتمل الوجدان الى آخر الوقت و معه لا يجوز البدار، و قد افتى السيـد (قـده) بجوازه- فى مبحث التيمم- عند احتمال الوجدان الى آخر الوقت. و عدمه فيما إذا علم بحصوله على تقدير الانتظار الى آخر الوقت كمـا فى مـا نحن فيه الا- انه لم يجر على هـذا فى المقـام، حيث لم يفت بوجوب الانتظـار للوضوء جزمـا، و انما أوجبه احتياطـا. و لعـل الـوجه فى ذلـک ظهور الآيـة المتقدمـة فى أن الاعتبـار فى وجوب الـتيمم بفقـدان المـاء حين القيـام الى العمـل و قد استظهرنا نحن من روايات هـذا الباب: أن المـدار فى وجوب التيمم على الفقـدان فى تمام الوقت. و من هنا نحكم فى المقام بوجوب الانتظار للوضوء.

هـذا كله مع سعة الوقت و أما مع الضـيق: فلا ينبغى التأمل فى وجوب التيمم لأنه فاقـد للماء بكلا معنيى الفقـدان. ثم لا يخفى ان ذكر هـذه المسألـة فى المقـام فى غير محله، لأنهـا من فروع مسألـة التيمم، و لا- ربـط لها بمسألـة المضاف، فكان الأولى تأخيرها إلى بحث التيمم.

[۲] كمـا فى صـحيحة محمـد بن مسـلم عن أبى عبـد اللّه (ع) قـال: سـمعته يقول إذا لم تجـد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم الى آخر الوقت، فان فاتک الماء لم تفتک الأرض و غيرها المروية فى الباب ۲۲ من أبواب التيمم من الوسائل.

(۱) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۷۵

(مسألهٔ ۹) الماء المطلق بأقسامه (۱)

أحكام الماء المتغير

اشارة

---

(۱) قد قسمنا الماء بلحاظ الانفعال و عدمه إلی أقسام ثلاثهٔ: (أحدها):

ما لا ینفعل لاعتصامه بمادته کما فی البئر، و الجاری، و الحمام. (و ثانیها):

مالا ینفعل لاعتصامه بنفسه و کثرته کما فی الکر. (و ثالثها): ما لا مادهٔ له و لا کثرهٔ فیه، و هو قابل للانفعال.

و هـذه الأقسام بأجمعها ینفعل إذا تغیر بأحـد أوصاف النجس من الطعم و الرائحهٔ، و اللون، بملاقاته. و المسـتند فی ذلک هو الروایات المسـتفیضهٔ الواردهٔ من طرقنا، و هی من الکثرهٔ بمکان ربما یدعی تواترها، و معها لا حاجهٔ الی الاسـتدلال بالنبویات المرویهٔ «۱» بطرق العامهٔ من قوله (ص) خلق اللّه الماء طهورا، لا ینجسه شیء إلا ما غیر طعمه أو ریحه. و لا یحتمل فیها الانجبار لوجود ما یعتمد علیه من طرقنـا کما لا نحتاج الی التمسک بما رواه «۲» فی دعائم الإسـلام عن علی (ع) فی الماء الجاری یمر بالجیف، و العذرهٔ، و الدم یتوضـأ منه و یشـرب و لیس ینجسه شـیء ما لم تتغیر أوصافه: «طعمه، و لونه، و ریحه» لإرسال روایاته، و ان کان مصـنفه- و هو قاضـی نعمان المصری- فاضلا و من أجلاء عصره.

و الأخبار الواردهٔ من طرقنا علی طوائف ثلاث:

(الطائفهٔ الأولی): ما دل علی انفعال طبیعی الماء بالتغیر

بأحد أوصاف

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۱ من أبواب الماء المطلق. و قد قدمنا نقلها عن کنز العمال و موضعین من سنن البیهقی.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من المستدرک.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۷۶

....

النجس، کصـحیحهٔ حریز بن عبـد اللّه عن أبی عبـد اللّه (ع) قال: کلما غلب الماء علی ریـح الجیفهٔ فتوضأ من الماء و اشـرب، فإذا تغیر الماء و تغیر الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «۱» و موثقهٔ سماعهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال سألته عن الرجل یمر بالماء و فیه دابهٔ میتهٔ قد أنتنت قال: إذا کان النتن الغالب علی الماء فلا تتوضأ و لا تشرب «۲» و المذکور فیهما کما تری طبیعی الماء علی وجه الإطلاق.

(الطائفهٔ الثانیهٔ): ما دل علی انفعال ما لا مادهٔ له،- و هو الکر- بالتغیر بأوصاف النجس

، کصحیحهٔ عبد اللّه بن سنان قال: سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و انا حاضر عن غدیر أتوه و فیه جیفهٔ فقال: ان کان الماء قاهرا و لا توجد منه الریح فتوضأ «۳» و ما رواه زرارهٔ قال. قال أبو جعفر (ع) إذا کان الماء أکثر من راویهٔ لم ینجسه شیء تفسخ فیه أو لم یتفسخ إلا ان

يجى‏ء له ريح تغلب على ريح الماء «۴» و رواية حريز عن أبى بصير، عن أبى عبد اللّه (ع) انه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال:

ان تغير الماء فلا تتوضأ منه، و ان لم تغيره أبوالها فتوضأ منه و كذلك الدم إذا سال فى الماء و أشباهه «۵».

و محل الاستشهاد فيها هو قوله (ع) و كذلك الدم إلى قوله و أشباهه.

و أما صدرها و هو الذى دل على نجاسة أبوال الدواب فلعله محمول على التقية لأن العامة ذهبوا إلى نجاسة أبوال البغال و الحمير و نحوهما [۶] و هذه الروايات

---

[۶] قال ابن حزم فى المحل المجلد ۱ ص ۱۶۸ البول كله من كل حيوان: إنسان أو غير إنسان مما يؤكل لحمه أو لا يؤكل لحمه نحو ما ذكرنا كذلك، أو من طائر يؤكل لحمه أو لا يؤكل لحمه فكل ذاك حرام أكله و شربه الى أن قال و فرض اجتنابه فى الطهارة و الصلاة، إلا ما لا يمكن التحفظ منه إلا بحرج فهو معفو عنه كونيم الذباب، و نجو البراغيث و قال أبو حنيفة: أما البول فكله نجس-

---

(۱) المرويات فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويات فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرويات فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) المرويات فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۵) المرويات فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۷۷

....

قد اشتملت على الماء النقيع، و هو الماء النازح المجتمع فى الغدران، و ماء العذير و غير ذلك من المياه البالغة كرا من دون أن تكون لها مادة.

(الطائفة الثالثة): ما دل على انفعال ما له مادة كالبئر إذا تغير بأحد أوصاف النجس

، و هى كصحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع) قال: ماء البئر واسع لا يفسده شى‏ء إلا أن يتغير ريحه، أو طعمه، فينزح

سواء كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه، إلا ان بعضه أغلظ نجاسة من بعض. فبول كل ما يؤكل لحمه من فرس، أو شاة أو بعير، أو بقرة. أو غير ذلك لا ينجس الثوب، و لا تعاد منه الصلاة إلا ان يكون كثيرا فاحشا فينجس و تعاد منه الصلاة أبدا. و لم يحد أبو حنيفة- فى المشهور عنه- فى الكثير حدا، و حده أبو يوسف بان يكون شبرا فى شبر. قال:

فلو بالت شاة فى بئر تنجست و تنزح كلها. قالوا: و أما بول الإنسان و ما لا يؤكل لحمه فلا تعاد منه الصلاة، و لا ينجس الثوب إلا أن يكون أكثر من قدر الدرهم البغلى، فإن كان كذلك نجس الثوب، و أعيدت منه الصلاة أبدا، فان كان قدر الدرهم البغلى فأقل لم ينجس الثوب و لم تعد منه الصلاة و اما الروث فإنه سواء كله كان مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل لحمه من بقر كان أو من فرس أو من حمار أو غير ذلك. و ان كان فى الثوب منه أو النعل، أو الخف، أو الجسد أكثر من قدر الدرهم البغلى بطلت الصلاة و أعادها أبدا و ان كان قدر الدرهم البغلى فأقل لم يضر شيئا الى أن قال: و أما بول ما لا يؤكل لحمه و نجوه، و نجو ما يؤكل لحمه فكل ذلك

نجس و قـال مالـك: بول مـا لا يؤكل لحمه و نجوه نجس و بول ما يؤكل لحمه و نجوه طاهران. و قال داود: بول كل حيوان و نجوه- أكـل لحمه أو لم يؤكـل- فهو طـاهر، حاشـا بول الإنسان و نجوه فقط، فهما نجسان. و قال الشافعي: مثل قولنا الـذى صـدرناه به. راجع المجلد ١ ص ١۶ الفقه على المذاهب الأربعة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٧٨

حتى الجارى منه ينجس إذا تغير بالنجاسة فى أحد أوصافه الثلاثة من الطعم، و الرائحة، و اللون (١)

حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة «١» و هى واردة فى ماله مادة، و هو ظاهر و بهذه الطوائف الثلاث نبنى على انفعال مطلق الماء إذا تغير بأحد أوصاف النجس.

التغير باللون

(١) و قد وقع النزاع فى أن سبب النجاسة بالتغير هل هو التغير بالطعم و الرائحة خاصة كما هو المصرح بهما فى أكثر روايات الباب، أو أن التغير باللون أيضا سبب للانفعال؟

و قـد يـدعى عدم ذكر اللون فى شـىء من الاخبار الواردة فى المقام، و لأجله يستشـكل فى إلحاقه بالطعم و الريح. و التحقيق أن الأمر ليس كما ادعى، فان اللون كأخويه مذكور فى جملة من الاخبار، فدونك رواية أبى بصـير المتقدمة المشتملة على قوله (ع) و كذلك الدم «٢» فان التغير بالـدم على ما يستفاد منه عرفا ليس إلا التغير باللون دون الطعم أو الريـح و رواية العلاء بن الفضـيل. قال: سألت أبا عبـد اللّه (ع) عن الحيـاض يبـال فيهـا، قـال: لاـ بـأس إذا غلب لون المـاء لون البول «٣» لأنهـا نصت على ان التغير بـاللون أيضـا سـبب للانفعال.

ثم على تقدير المناقشة فى الروايتين بضعفهما فحسبك صحيحة محمد بن

---

(١) المروية فى الباب ٣ و ١۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويتان فى الباب ٣ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٧٩

....

الحسن الصـفار فى كتاب بصائر الدرجات، عن محمد بن إسماعيل- يعنى البرمكى- عن على بن الحكم، عن شهاب بن عبد ربه. قال: أتيت أبا عبـد اللّه (ع) أسأله، فابتدأنى، فقال: ان شـئت فاسأل يا شـهاب، و ان شـئت أخبرناك بما جئت له، فقلت: أخبرنى. قال: جئت تسألنى عن الغدير يكون فى جانبه الجيفة، أتوضأ منه أو لا؟ قال: نعم، قال:

توضـأ من الجانب الآخر، إلا أن يغلب الماء الريـح فينتن. و جئت تسأل عن الماء الراكـد من الكر «١» مما «٢» لـم يكن فيه تغير أو ريح غالبـة، قلت: فما التغير؟ قال: الصـفرة فتوضأ منه، و كلما غلب كثرة الماء، فهو طاهر «٣» و هى أيضا صـريحة: فى أن التغير باللون و هو الصفرة يوجب الانفعال.

هـذا على ان التغير باللون فى النجاسات يلازم التغير بالطعم أو الريح و لا يوجد التغير باللون إلا و التغير بالطعم أو الريح موجود معه، و

لا تقاس النجاسات الخارجیهٔ بالإصباغ. فإن التغیر بسببها یمکن أن یکون باللون خاصهٔ، و هذا بخلاف التغیر بالنجاسات، کما فی المیتهٔ و اللحم، لأنها إذا أثرت فی تغیر لون الماء بالصفرهٔ أو بغیرها فلا ینفک عن التغیر بالطعم و الریح و لعله لأجل هذا التلازم لم یتعرض (ع) فیما تقدم من صحیحهٔ ابن بزیع للتغیر باللون.

---

(۱) و فی طهارهٔ المحقق الهمدانی «ره» و بعض نسخ الکتاب من البئر.

(۲) کذا فی النسخهٔ المطبوعهٔ أخیرا من الوسائل و الصحیح «ما».

(۳) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۰

بشرط أن یکون بملاقاهٔ النجاسهٔ، فلا یتنجس إذا کان بالمجاورهٔ (۱) کما إذا وقعت میتهٔ قریبا من الماء فصار جائفا.

التغیر بالمجاورهٔ

اشارهٔ

---

(۱) اشترط الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) فی انفعال الماء بالتغیر أن یکون التغیر مستندا إلی ملاقاهٔ الماء للنجس، و أما إذا نشأ بغیر الملاقاهٔ من المجاورهٔ و السرایهٔ فهو لا یؤثر فی الانفعال، کما إذا کانت المیتهٔ قریبهٔ من الماء فانتنت و سری النتن إلی الماء، و هذا هو الصحیح فان الروایات الدالهٔ علی نجاسهٔ الماء بالتغیر بین ما وردت فی خصوص ملاقاهٔ الماء المتغیر للنجس- بوقوع المیتهٔ أو البول فی الماء، کما فی بعض الأخبار «۱». أو تفسخ المیتهٔ فیه کما فی بعضها الآخر «۲». و صراحتها فی ملاقاهٔ الماء للنجس غیر محتاجهٔ إلی البیان- و بین ما لم ترد فی ذلک المورد، إلا انها دلت علی إرادهٔ الملاقاهٔ بواسطهٔ القرائن الخارجیهٔ، کصحیحهٔ ابن بزیع، فإنها و ان لم ترد فی ملاقاهٔ النجس للماء و قوله (ع) فیها (ماء البئر واسع لا یفسده شیء إلا أن یتغیر ..) مطلق یشمل التغیر بالملاقاهٔ و المجاورهٔ، إلا ان القرینهٔ قامت علی ارادهٔ التغیر بالملاقاهٔ خاصهٔ.

و بیان تلک القرینهٔ هو أن الشیء فی قوله (ع) لا یفسده شیء لم یرد به مطلق ما یصدق علیه مفهوم الشیء بل المراد به هو الذی من شأنه أن

---

(۱) کما فی روایتی أبی خالد القماط و العلاء بن الفضیل و صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان و موثقهٔ سماعهٔ المرویات فی الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) کما فی روایتی زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) المرویتین فی الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۱

....

ینجس الماء، إلا انه لا ینجس ماء البئر لأنه واسع. کما هو الحال فی قوله (ع) الماء طاهر لا ینجسه شیء، و قوله إذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه شیء، لوضوح عدم إرادهٔ الأشیاء الأجنبیهٔ عن التنجیس من لفظهٔ الشیء فیهما.

و من البین ان تقرب الماء من المیتهٔ مثلا لیس مما شأنه التنجیس، و لم یثبت کونه موجبا للانفعال ما لم تتصل المیتهٔ بالماء لبعدها أو

لوجود مانع فى البين.

فمن ذلك يظهر ان المراد من قوله (ع) ماء البئر واسع لا يفسده شىء: أنه لا تفسده ملاقاة النجاسة، الا ان توجب تغيره، و بذلك تظهر صحة ما ذهب إليه الأصحاب من أن الموجب للانفعال هو التغير الحاصل بالملاقاة لا بالمجاورة و نحوها.

فرع

إذا لاقى الماء جزء من النجس، و لم يكن ذلك الجزء موجبا للتغير فى الماء، و كان له جزء آخر يوجب التغير، إلا انه لم يلاق الماء، كما إذا لاقى الماء شعر الميتة أو عظمها و لم يلاق لحمها. و الشعر و العظم لا ينتنان بمرور الأيام و لا يحدثان التغير فى شيء بخلاف اللحم لتسرع الفساد اليه فهل مثل هذه الملاقاة توجب الانفعال؟

الظاهر: انه لا، لأن ما لاقى الماء لا يوجب التغير، و ما يوجب التغير لم يلاق الماء و قد اشترطنا فى نجاسة الماء ان يستند تغيره إلى ملاقاة النجس الذى يوجب التغير، لا إلى مقارنة نجس آخر، كما هو المستفاد من الاخبار و مثل ذلك ما إذا وقع نصف النجس فى الماء، و كان نصفه الآخر خارجا عنه و النصف الداخل لم يكن سببا للتغير، بل كان سببه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۸۲

و أن يكون التغير بأوصاف النجاسة (۱) دون أوصاف المتنجس

المجموع من النصف الداخل فى الماء و النصف الخارج عنه، فان الظاهر عدم انفعال الماء بذلك، لأن الملاقى لم يوجب التغير و ما أوجبه لم يلاق الماء و يعتبر فى انفعال الماء استناد التغير إلى ملاقاة النجس الذى يوجب التغير.

فما عن المحقق الهمدانى- من ان التغير سبب للانفعال فى هذه الصورة إذ يصدق عرفا ان يقال: ان الماء لاقى نجسا يوجب التغير- لا يمكن المساعدة عليه، لان ما يصدق عرفا هو ان الماء لاقى ميتة و لكن النجاسة إنما ترتبت على عنوان ملاقاة النجس الذى يوجب التغير، و هذا العنوان لم يحصل فى المقام، و هو نظير ما إذا لم يكن الملاقى للماء سببا للتغير بنفسه، و انما أوجبه بانضمام شىء آخر اليه، كما إذا القى مقدار من دم و صبغ أحمر على ماء، و استند تغيره إليهما، بحيث لو كان الدم وحده لما تأثر به الماء فإنه لا يوجب الانفعال كما يأتى فى كلام الماتن (ره) و الوجه فيه أن ما لاقاه الماء من النجس لا يوجب التغير، و ما يوجبه و هو مجموعهما ليس بنجس كما هو ظاهر.

التغير بأوصاف المتنجس

(۱) وقع الخلاف فى أن التغير هل يعتبر أن يكون بأحد أوصاف النجس، أو أن التغير بأوصاف المتنجس أيضا كاف فى الانفعال؟

و الظاهر: أن صورة انتشار أجزاء النجس فى المتنجس الذى يوجب انتشار تلك الاجزاء فى الماء على تقدير ملاقاته إياه خارجة عن محل الكلام.

و الوجه فى خروجها ظاهر، لأن التغير فيها مستند إلى أوصاف النجس دون المتنجس، كما إذا صببنا مقدارا من الدم فى ماء و حللناه فيه، ثم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۸۳

....

ألقينا ذلك الماء على ماء آخر، فتغير الماء الثانى بعين الاجزاء الدموية المنتشرة فى الماء الأول بالتحليل، كما أن صورة خروج الماء عن الإطلاق بملاقاة المتنجس خارجة عن محل النزاع قطعا. فالذى وقع فيه الكلام له صورتان:

(إحداهما): ما إذا تغير شىء بالنجاسة من غير أن تنتشر فيه أجزاء النجس، ثم لاقى هذا المتغير بالنجس ماء، و غيّره بالوصف الحاصل فيه بالتغير، كما إذا وقعت ميتة فى الماء و لم تنفسخ فيه و تغير الماء بريحها، ثم ألقينا ذلك الماء فى ماء آخر كر، و تغير بما فى الماء من نتن الميتة من دون انتشار أجزاء الميتة فى شىء من الماءين.

و (ثانيتهما) ما إذا لاقت نجاسة شيئا و نجسته، ثم لاقى المتنجس كرا من الماء فغيره بأحد أوصاف نفسه، دون أوصاف النجس، كما هو الحال فى العطور إذا لاقتها يد كافر مثلا، ثم ألقيناها فى حوض من الماء فإنها تغير الماء بريحها لا محالة.

و لنقدم الكلام فى الصورة الثانية، لأن التغير فيها إذا صار موجبا للانفعال فهو يوجب الانفعال فى الصورة الأولى بطريق أولى.

فنقول: إنه نسب القول بالنجاسة فى صورة التغير بأوصاف المتنجس إلى الشيخ الطوسى (قده) و استدل عليه بالنبوى المعروف: خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه، أو طعمه، أو ريحه. فان قوله (ص) إلا ما غير يشمل النجس و المتنجس كليهما.

و فيه: أن الحديث نبوى قد ورد بغير طرقنا، كما صرح به صاحب المدارك و أمضاه صاحب الحدائق (قدس سرهما) فلا يعتد به، و انما نقول بالنجاسة فى مفروض الكلام لو قلنا بها من جهة الروايات الواردة من طرقنا، كما فى صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع: ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا ان يتغير ريحه أو طعمه، .. بدعوى أن قوله (ع)- لا يفسده شىء إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۸۴

....

ان يتغير- أيضا شامل لكل من النجس و المتنجس.

بل الصحيح عدم تمامية هذا الاستدلال أيضا، لاختصاص الرواية بالتغير بالنجس دون المتنجس و يدل عليه استثناؤه (ع) فى الصحيحة بقوله: إلا أن يتغير ريحه أو طعمه، فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه. فان هذا الإطلاق و الاستعمال: (حتى يذهب الريح و يطيب طعمة) انما يصح إذا كان التغير الحاصل بالطعم أو الريح تغيرا بريح كريهة أو طعم خبيث، إذ مع فرض طيب الطعم أو الريح لا معنى لطيبة ثانيا.

و كراهة الريح و الطعم تختص بالتغير الحاصل بالنجاسات. و أما المتنجسات فربما يكون ريحها فى أعلى مرتبة اللطافة و الطيب، كما فى العطور المتنجسة، أو طعمها كما فى السكر و الدبس المتنجسين. و لا يصح فى مثلهما أن يقال:

ينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه و بالجملة فالمقدار المتيقن منها هو الحكم بالانفعال فى التغير بالنجس، فلا بد من الاقتصار عليه. هذا كله فى هذه الرواية. و أما سائر الروايات فهى بأجمعها كما عرفت واردة فى التغير بأعيان النجاسات من الميتة و البول و نحوهما، و لا يستفاد من شىء منها انفعال الماء بالتغير بالمتنجسات فراجع.

و حيث قلنا بعدم الانفعال فى الصورة الثانية فلا بد من التكلم فى الصورة الأولى أيضا، ليرى أن التغير فيها يوجب الانفعال أو لا يوجبه. و هى ما إذا تغير الماء بملاقاة المتنجس، و لكن لا بأوصاف نفسه، بل بأوصاف النجس. و قد أشار إليه فى المتن بقوله: نعم لا يعتبر أن يكون ..

و المعروف انه يوجب الانفعال و قد استدل عليه بوجوه:

(أحدها): أن تغير الماء بأعيان النجسة قليل، و لا يوجد إلا نادرا و لا يصح حمل إطلاقات التغير على الفرد النادر، فلا محيص من تعميمه إلى التغير بالمتنجسات أيضا فيما إذا أوجبت تغير الماء بأوصاف النجس.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۸۵

....

و الوجه فی ذلک ان المیتهٔ أو غیرها من النجاسات إذا وقعت فی کر أو أکثر منه فهی انما تغیر جوانبها الملاصقهٔ لها فی شیء من أوصافها الثلاثهٔ أولا، ثم تغیر حوالی ما یتصل بها و ما جاورها ثانیا، ثم تلک المجاورات تغیر مجاوراتها الملاصقهٔ، و هکذا .. إلی أن ینتهی إلی آخر الماء. فالمیتهٔ مثلا تغیر الماء بواسطهٔ المجاورات المتنجسهٔ لا بنفسها و بلا واسطهٔ، فلا محیص من تعمیم التغیر الموجب للانفعال إلی التغیر بأوصاف النجس، إذا حصل بملاقاهٔ المتنجس.

و هذا الوجه: و إن ذکر فی کلمات الأکثرین، و لکنه لا یخلو عن مناقشهٔ، لأن سرایهٔ التغیر إلی مجموع الماء و ان کانت بواسطهٔ المتنجسات لا بعین النجاسهٔ کما ذکر، إلا ان الدلیل لم یدلنا علی نجاسهٔ الماء المتغیر بملاقاهٔ المتنجس، و إن کان التغیر بأوصاف النجس، فان الدلیل إنما قام علی انفعال الماء المتغیر بملاقاهٔ نفس النجس، فلا بد من الاقتصار علیه.

(ثانیها): صحیحهٔ محمد بن إسماعیل بن بزیع المتقدمهٔ. فإن إطلاق قوله (ع)- فیها لا یفسده شیء إلا ان یتغیر .. یشمل کل ما هو صالح للتنجیس، و من الظاهر ان المتنجس الحامل لأوصاف النجس، کالماء المتغیر بأوصاف النجاسهٔ صالح لأن یکون منجسا. و من هنا ینجس ملاقیه من الماء القلیل و الید و غیرهما، فإطلاق الروایهٔ یشمل النجس و المتنجس إذا لاقی ماء البئر و غیره بأحد أوصاف النجاسهٔ، و انما خرجنا من إطلاقها فیما إذا غیره بأوصاف نفسه، من أجل ما استفدناه من القرینهٔ الداخلیهٔ کما مر و هذا الوجه هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه فی المقام.

(ثالثها): و هو وجه عقلی حاصله أن الماء المتنجس الحامل لأوصاف النجس، إذا لاقی کرا و غیره بأحد أوصاف النجس فهو لا یخلو عن أحد أوجه ثلاثهٔ:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۶

....

فاما أن نقول ببقاء کل من الملاقی و الملاقی علی حکمهما، فالماء المتنجس نجس، و الکر المتغیر طاهر، و هو مما نقطع ببطلانه، فان الماء الواحد لا یحکم علیه بحکمین. أو نقول بطهارهٔ الجمیع، و هو أیضا مقطوع الخلاف لما ثبت بغیر واحد من الأدلهٔ الآتیهٔ فی محلها من ان الماء المتغیر لا یطهر من دون زوال تغیره. و القول بطهارهٔ الجمیع فی المقام قول بطهارهٔ الماء المتغیر- و هو الذی لاقی کرا- مع بقاء تغیره، و هو خلاف ما ثبت بالأدلهٔ التی أشرنا إلیها آنفا. أو نقول بنجاسهٔ الجمیع و هو المطلوب.

و الجواب عن ذلک أن هذا الوجه ینحل الی صور ثلاث.

(الاولی): أن یکون الماء المتغیر موجبا لتغیر الکر بأحد أوصاف النجاسهٔ مع استهلاکه فی الکر لکثرته و قلهٔ المتغیر.

(الثانیهٔ): الصورهٔ مع استهلاک الکر فی المتغیر لکثرته بالإضافهٔ إلی الکر، کما هو الحال فی ماء الأحواض الصغیرهٔ فی الحمامات، فإنه إذا تغیر بنجس و لاقاه الکر الواصل الیه بالانابیب فلا محالهٔ یوجب تغیر الواصل و استهلاکه، لقلته بالإضافهٔ إلی ماء الحیاض، فإنه یصل الیه تدریجا لا دفعهٔ.

(الثالثهٔ): الصورهٔ من دون أن یستهلک أحدهما فی الآخر لتساویهما فی المقدار. و هذه صور ثلاث:

أما (الصورهٔ الأولی): فنلتزم فیها بطهارهٔ الجمیع و لا منافاهٔ فی ذلک للأدلّهٔ الدالهٔ علی عدم طهارهٔ المتغیر إلا بارتفاع تغیره، و ذلک لأنها انما تقتضی نجاسته مع بقاء التغیر علی تقدیر بقاء موضوعه، و هو الماء المتغیر لا علی تقدیر الارتفاع، و انعدام موضوعه بالاستهلاک فی کر طاهر.

و أما (الصورهٔ الثانیهٔ): فنلتزم فیها بنجاسهٔ الجمیع، و لا ینافیه ما دل علی اعتصام الکر و حصر انفعاله بالتغیر بملاقاهٔ الأعیان النجسهٔ، و

الکر لم یلاق عین النجس فی المقام، و ذلک لأن ما دل علی اعتصام الکر انما

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۷

....

یقتضی طهارته مع بقاء موضوعه، و هو الکر الملاقی لغیر العین النجسهٔ، لا مع انعدامه باستهلاکه فی المتغیر.

و أما (الصورهٔ الثالثهٔ): فیتعارض فیها ما دل علی انفعال الکر المتغیر بملاقاهٔ العین النجسهٔ، و اعتصامه فی غیر تلک الصورهٔ، مع ما دل علی أن المتغیر لا یطهر إلا بارتفاع تغیره، فان مقتضی الأول طهارهٔ الماء فی مفروض الکلام، لأنه لم یتغیر بملاقاهٔ عین النجس. و مقتضی الثانی نجاسته لبقاء تغیره علی الفرض و بما أن الماء الواحد لا یحکم علیه بحکمین متضادین فیدور الأمر بین أن نحکم علیه بالنجاسهٔ لنجاسهٔ المتنجس، أو نحکم علیه بالطهارهٔ لطهارهٔ الکر و إذ لا ترجیح فی البین فیتساقطان، و یرجع الی قاعدهٔ الطهارهٔ فی الماء، بلا فرق فی ذلک بین القول بجریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیهٔ و عدمه، إذ بناء علی القول بجریانه أیضا کان الاستصحابان متعارضین، فیرجع بالنتیجهٔ إلی قاعدهٔ الطهارهٔ.

و بذلک یظهر أن الوجه الصحیح فی الحکم بالنجاسهٔ فی المقام منحصر بإطلاق صحیحهٔ ابن بزیع. نعم ان هناک وجها رابعا یمکن أن یستدل به علی نجاسهٔ الکر المتغیر بأوصاف النجس بملاقاهٔ المتنجس، و هو الاستدلال بصحیحهٔ محمد بن إسماعیل بن بزیع من ناحیهٔ أخری غیر إطلاقها.

و حاصله ان الامام (ع) قد أمر فیها بنزح ماء البئر حتی یطیب طعمه و تذهب رائحته. و من الظاهر البین ان تقلیل الماء المتغیر بأخذ مقدار منه لا یوجب ارتفاع التغیر عن الباقی من الرائحهٔ أو الطعم، و هو من البداههٔ بمکان لا یحتاج إلی زیادهٔ التوضیح، فالنزح لا یکون رافعا لتغیر الماء الباقی فی البئر. و علیه یتعین أن یکون الوجه فی قوله (ع) ینزح حتی .. شیئا آخر، و هو ان البئر لما کانت ذات مادهٔ نابعهٔ کان نزح المتغیر منها و تقلیله موجبا لأن ینبع الماء الصافی من مادتها، و یزید علی المقدار الباقی من المتغیر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۸

نجس فصار أحمر أو أصفر لا ینجس، إلا إذا صیره مضافا. نعم لا یعتبر أن یکون بوقوع عین النجس فیه. بل لو وقع فیه المتنجس للحامل لأوصاف

فی البئر، و بإضافته تقل الرائحهٔ و الطعم من الباقی. و کلما نزح منه مقدار أخذ مکانه الماء الصافی النابع من مادتها حتی إذا کثر النابع بتقلیل المتغیر غلب علی الباقی، و أوجب استهلاکه فی ضمنه، و بذلک صح أن یقال ینزح حتی یذهب الریح و یطیب طعمه.

و من هذا یظهر ان النابع من المادهٔ لا یحکم بطهارته عند ملاقاته للباقی من المتغیر فیما إذا تغیر بملاقاته، و انما یطهر إذا غلب النابع علی الباقی، و أوجب زوال رائحته، و تبدل طعمه لقوله (ع) ینزح حتی یذهب ..

فقوله هذا یدلنا علی ما قدمناه من ان الماء النابع الملاقی للمتنجس المتغیر غیر محکوم بالطهارهٔ، لتغیره بأوصاف النجس من الریح و الطعم بملاقاهٔ المتنجس الحامل لتلک الأوصاف. و إنما یطهر حتی یذهب. فالروایهٔ دلت علی ان أی ماء لاقی متنجسا حاملا لأوصاف النجس، و تغیر بها فهو محکوم بالانفعال للقطع بعدم خصوصیهٔ فی ذلک لماء البئر.

ثم لا یخفی ان مورد هذه الصحیحهٔ من قبیل الصورهٔ الثانیهٔ من الصور المتقدمهٔ فی الوجه العقلی، و هی ما إذا لاقی متنجس حامل لأوصاف النجس ماء و غیره بأوصاف النجس مع استهلاک الماء فی المتغیر. و قد ذکرنا انا نلتزم فیها بنجاسهٔ الجمیع من غیر أن ینافی هذا الأدلهٔ الدالهٔ علی اعتصام الکر إلا بالتغیر بملاقاهٔ عین النجس، لأنه فرع بقاء موضوع الکر، و لا یتم مع استهلاکه و انعدامه. و یستفاد هذا من الصحیحهٔ المتقدمهٔ. حیث دلت علی ان النابع محکوم بالنجاسهٔ لملاقاته المتغیر الباقی فی البئر، و استهلاکه فیه، إلا أن

یکثر و یغلب علیه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۸۹

النجس فغیّره بوصف النجس تنجس أیضا. و أن یکون التغیر حسیا (۱).

اعتبار التغیر الحسی

---

(۱) لا ینبغی الإشکال فی ان التغیر الدقی الفلسفی الذی لا یدرک بشیء من الحواس لا یوجب الانفعال شرعا، کما إذا وقع مقدار قلیل من السکر أو غیره فی الماء، لانه عقلا یحدث تغیرا فیه لا محالهٔ، إلا انه غیر قابل للإدراک بالحواس، فمثله إذا حصل من النجس لا یستلزم النجاسهٔ قطعا، و لا کلام فی ذلک.

و إنما المهم بیان ان التغیر المأخوذ فی لسان الدلیل هل هو طریق الی کم خاص من النجس، لیکون هذا الکم هو الموجب للانفعال، و ان التغیر بأحد الأوصاف طریق الیه و لا موضوعیهٔ له فی الحکم بالانفعال.

حتی لا یدور الحکم مدار فعلیهٔ التغیر و هو القول بکفایهٔ التغیر التقدیری.

أو أن التغیر بنفسه موضوع للحکم بالانفعال، لا انه طریق. و هذا لاختلاف النجاسات فی التأثیر، فیمکن أن یکون مقدار خاص من دم مؤثرا فی تغیر الماء، و لا یکون دم آخر بذلک المقدار مؤثرا فیه لشدهٔ الأول و ضعف الثانی، و غلظهٔ أحدهما ورقهٔ الآخر. هذا فی اللون، و کذلک الحال فی غیره من الأوصاف، فإن اللحوم مختلفهٔ فبعضها یتسرع الیه النتن فی زمان لا ینتن فیه بعضها الآخر مع تساویهما بحسب الکم و المقدار، فیدور الحکم مدار فعلیهٔ التغیر؟

الصحیح هو الثانی: لأن جعل التغیر طریقا الی کم خاص من النجس- و هو الموضوع للحکم بالانفعال- إحالهٔ إلی أمر مجهول، إذ لا علم لنا بذلک الکم. علی انه خلاف ظاهر الأدلهٔ، لظهورها فی ان التغیر بنفسه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۹۰

....

موضوع، لا انه طریق إلی أمر آخر هو الموضوع للحکم بالانفعال، إذ القضایا ظاهرهٔ فی الفعلیهٔ طرا. و مع هذا کله ربما ینسب الی بعض الأصحاب القول بکفایهٔ التغیر التقدیری فی الحکم بالانفعال.

و تفصیل الکلام فی المقام: ان التقدیر الذی نعبر عنه بکلمهٔ (لو) إما أن یکون فی المقتضی کما إذا وقع فی الکر مقدار من الدم الأصفر بحیث لو کان أحمر لأوجد التغیر فی الماء، ففی هذه الصورهٔ المقتضی للتغیر قاصر فی نفسه.

و إما أن یکون فی الشرط، کما إذا وقعت میتهٔ فی الماء فی أیام الشتاء بحیث لو کانت الملاقاهٔ معه فی الصیف تغیر بها الماء، فإن الحرارهٔ توجب انفتاح خلل المیتهٔ و فرجها، فیخرج عنهما النتن و به یفسد الماء، کما ان البرودهٔ توجب الانقباض و تسد الخلل فیمنع عن انتشار نتنها، فالحرارهٔ شرط فی تغیر الماء بالنتن و هو مفقود، فالقصور فی الشرط.

و اما أن یکون التقدیر فی المانع، کما إذا صب مقدار من الصبغ الأحمر فی الماء، ثم وقع فیه الدم، فان الدم یقتضی تغیر لون الماء لو لا ذلک المانع و هو انصباغ الماء بالحمرهٔ قبل ذلک، أو جعلت المیتهٔ قریبهٔ من الماء حتی نتن بالسرایهٔ و بعد ما صار جائفا وقعت علیه میتهٔ، فإنها تغیر الماء بالنتن لو لا اکتسابه النتن بالسرایهٔ قبل ذلک، فعدم التغیر مستند الی وجود المانع فی هذه الصورهٔ. هذه هی صور التقدیر و لا یتعقل له صورهٔ غیرها.

أما (الصورتان: الاولی و الثانیـهٔ): فلا ینبغی الإشـکال فی عدم کفایهٔ التقدیر فیهما، لأن الانفعال قد علق علی حصول التغیر فی الماء، و المفروض انه غیر حاصـل، لاـ واقعـا، و لاـ ظاهرا، إما لقصور المقتضـی، و إما لفقـدان شـرطه. و مثله لا یوجب الانفعال و ان نسب إلی العلامهٔ- قده- القول بکفایهٔ ذلک، حیث جعل التغیر طریقا الی کم خاص من النجس.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۹۱

....

و أما (الصورهٔ الثالثهٔ): فالتحقیق أن التقدیر بهذا المعنی کاف فی الحکم بالانفعال، إذ الفرض ان التغیر حاصل واقعا لتمامیهٔ المقتضی و الشـرط غایـهٔ الأمر أن الحمرهٔ أو النتن یمنع عن إدراکه و إلا فالإجزاء الدمویـهٔ موجودهٔ فی الماء و ان لم یشاهدها الناظر لحمرته، و هو نظیر مـا إذا جعـل أحـد علی عینیه نظارهٔ حمراء، أو جعل الماء فی آنیـهٔ حمراء، فإنه لا یری تغیر الماء إلی الحمرهٔ بالـدم حیث انه یری الماء أحمر لأجل النظارهٔ أو الآنیهٔ. و الأحمر لا ینقلب إلی الحمرهٔ بإلقاء الدم علیه، مع انه متغیر واقعا.

و أظهر من جمیع ذلک ما إذا فرضـنا حوضـین متساویین کلاهما کر، و قد صـبغنا أحدهما بصبغ أحمر، و فرضنا أیضا مقدارا معینا من الدم فنصـفناه، و ألقینا کل نصف منه علی کل واحد من الحوضـین، و تغیر بذلک الحوض غیر المنصـبغ بالصـبغ. أ فلسنا نحکم حینئذ بتغیر المنصـبغ أیضا بالدم؟ لأن الماءین متساویان، و ما القی علی أحدهما إنما هو بمقدار الملقی علی الآخر و ان لم نشاهد تغیّر الثانی لاحمراره بالصبغ [۱] و کیف کان فالصـحیح فی الصورهٔ الثالثهٔ کفایهٔ التقدیر کما بنی علیه سیدنا الأسـتاذ مد ظله فی تعلیقته المبارکهٔ علی الکتاب فان الصورتین اللتین أشار إلیهما دام ظله من قبیل

[۱] فـان المـاء کمـا ادعوه لاـ لون له غیر لون المـاء، کما ان الشـعر لا لون له غیر البیاض و انما یری الماء أو الشـعر أحمر أو أصـفر أو بغیرهما من الألوان لأجل ما یدخلهما من الاجزاء المتلونهٔ، فهما کالزجاجهٔ التی تتلون بما فی جوفها من المواد. فهی حمراء إذا کان فی جوفها شـیء أحمر أو سوداء إذا کان فی جوفها شـیء أسود. و هکـذا مع ان لون الزجاجهٔ هو البیاض، فالشـعر انما یری أسود لما جعل فیه من مادهٔ سوداء، و لذا یری بلونه الطبیعی فی الشیبهٔ لانتهاء مادهٔ السوداء فی الشیبوبهٔ، و کذا الحال فی الماء.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۹۲

فالتقـدیری لا یضـر، فلو کان لون الماء أحمر، أو أصـفر، فوقع فیه مقـدار من الـدم کان یغیره لو لم یکن کذلک لم ینجس. و کذا إذا صب فیه بول کثیر لا لون له، بحیث لو کان له لون غیّره. و کـذا لو کان جائفا فوقع فیه میتهٔ کانت تغیره له لم یکن جائفا، و هکذا ففی هذه الصور

الصورهٔ الثالثهٔ فراجع.

ثم انا کما نلتزم بالنجاسـهٔ فی التغیر التقـدیری إذا کان موجودا واقعا- و قـد منع مانع عن إدراکه بإحـدی الحواس الظاهریـهٔ- کـذلک نلتزم بالطهارهٔ فی عدم التغیر التقدیری، مع وجود التغیر ظاهرا. و توضیح ذلک:

انا أسمعناک سابقا ان التغیر إنما یوجب النجاسهٔ، فیما إذا استند إلی ملاقاهٔ نفس النجس علی نحو الاستقلال، و اما إذا استند الیه و الی شیء آخر فهو غیر مؤثر فی الانفعال، و نعبر عنه بعدم التغیر التقدیری و ان کان متغیرا ظاهرا، کما إذا تغیر الماء بمجموع الدم و الصـبغ الأحمر بوقوعهما علیه معا، أو وقع أحـدهما فیه أولا و أثر بما لا یـدرک بالحواس، ثم وقع فیه الآخر و اسـتند تغیّره الی مجموعهما من دون ان یستند الی کل واحد منهما فی نفسه، فصورهٔ عدم التغیر تقدیرا، و صورهٔ التغیر متعاکستان. و ان کان الحکم فی کلتا الصورتین هو الطهارهٔ. اللهم إلا أن یسـتند عـدم إدراک التغیر فی صورهٔ التغیر التقـدیری إلی وجود مانع عن الإدراک کما قدمنا، أو یسـتند عدم

التغير التقديرى فى هذه الصورة (صورة عدم التغير التقديرى) إلى قصور الشرط، فإنه لا محيص حينئذ من الالتزام بالنجاسة.

و هذا كما إذا لاقى الماء ميتة فى أيام الصيف و تغيّر بها، إلا ان ملاقاتهما لو كانت فى الشتاء لما كانت مؤثرة فى تغيّره. إذ لا يمكن أن يقال بعدم التغير التقديرى فى مثله، بدعوى ان التغير غير مستند إلى الميتة وحدها، بل إليها و الى حرارة الهواء، و يشترط فى الانفعال استناد التغير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٩٣

ما لم يخرج عن صدق الإطلاق محكوم بالطهارة على الأقوى.

(مسألة ١٠) لو تغير الماء بما عدا الأوصاف المذكورة (١) من أوصاف النجاسة، مثل الحرارة، و البرودة، و الرقة، و الغلظة، و الخفة، و الثقل، لم ينجس ما لم يصر مضافا.

الى ملاقاة النجس باستقلاله. و ذلك لأن العرف لا يرى حرارة الهواء مقتضية للتغير، و إنما المقتضى له عندهم هو الميتة، فالتغير مستند إليها مستقلا نعم الحرارة شرط فى تسرع النتن الى الماء، و إنما نلتزم بعدم التغير التقديرى فيما إذا استند عدمه الى قصور المقتضى كما قدمناه بأمثلته. و لا يخفى ان ما ذكرناه فى هذه الصورة المعبر عنها بعدم التغير التقديرى مع تغيّر الماء ظاهرا مما لم نقف على تعرض له فى كلمات الأصحاب (قدهم) فافهم ذلك و اغتنمه.

التغير بما عدا الأوصاف الثلاثة

(١) كما إذا وقع مقدار بول صاف فى كر من الماء و أحدث فيه البرودة لبرودة البول جدا أو الحرارة إذا كان حارا شديدا. و الصحيح أنه لا يقتضى الانفعال لأن التغير الموجب للانفعال منحصر فى الأوصاف الثلاثة (الرائحة و الطعم و اللون) على خلاف فى الأخير، و لم يذكر فى روايات الباب سائر الأوصاف.

فالروايات تقتضى عدم انفعال الماء بسائر الأوصاف، و لا سيما صحيحة ابن بزيع لدلالتها على حصر سبب النجاسة فى أمرين: التغير بالرائحة، و التغير بالطعم، و قد ألحقنا اللون بهما لدلالة سائر الأخبار، و لا دليل على رفع اليد عن إطلاق الصحيحة المذكورة (ماء البئر واسع لا يفسده شىء)

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٩۴

(مسألة ١١) لا- يعتبر فى تنجسه أن يكون التغير بوصف النجس بعينه (١)، فلو حدث فيه لون أو طعم، أو ريح غير ما بالنجس كما لو اصفر الماء مثلا- بوقوع الدم تنجس. و كذا لو حدث فيه بوقوع البول، أو العذرة رائحة أخرى غير رائحتهما، فالمناط تغير أحد الأوصاف المذكورة بسبب النجاسة و ان كان من غير سنخ وصف النجس.

فى غير الأوصاف الثلاثة كالبرودة، و الحرارة، و الخفة، و الثقل، و نحوها بل إطلاق هذه الصحيحة يقيد إطلاق قوله (ع) فى بعض الأخبار (ان يتغير) أو ما هو بمضمونه «١».

و من ذلك يظهر أن ما نسب الى صاحب المدارك (قده): من استدلاله بإطلاقات التغير فى الحكم بنجاسة الماء المتغير بما عدى الأوصاف الثلاثة- مع ذهابه الى عدم دلالة الاخبار على انفعال الماء بالتغير فى اللون- مما لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن إطلاقات التغير مقيدة بإطلاقات الأخبار الدالة على عدم انفعال الماء بغير التغير بأحد الأوصاف الثلاثة كما مر هذا.

ثم لو أغمضنا عن ذلك، و تمسكنا بإطلاقات الأخبار، فإخراج التغير باللون مما لا موجب له، فإن الإطلاق كما يشمل سائر الأوصاف

كذلك يشمل اللون و هذا ظاهر.

التغير بالنجس فى غير أوصافه

(۱) لأن التغير قسمان: تغير يحصل بانتشار النجس فى الماء بريحه،

---

(۱) كما فى روايهٔ أبى بصير، و صحيحهٔ أخرى لابن بزيع المرويتين فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۹۵

....

أو طعمه، أو لونه و يسمى ذلك بالتغير بالانتشار، و بالتركب المزجى، و هو يوجب اتصاف الماء بأوصاف النجس بلا نقص، أو بمرتبهٔ نازلهٔ من أوصافه، لانتشارها و توسعها فى الماء، فوقوع الدم فى الماء يوجب تلونه إما بالحمرهٔ التى هى لون الدم بعينه. و إما بالصفرهٔ التى هى مرتبهٔ نازلهٔ من الحمرهٔ، لأجل كثرهٔ الماء:

و تغير يحصل بالتأثير، بأن تحدث عند ملاقاهٔ النجس للماء صفهٔ لم تكن ثابتهٔ فى الماء، و لا فيما لاقاه قبل ملاقاتهما، و انما يحصل بتأثير أحدهما فى الآخر، كما فى ملاقاهٔ النورهٔ للماء، فان كلا منهما فاقد للحرارهٔ فى نفسه، و لكن إذا لاقى أحد هما الآخر تحدث منهما الحرارهٔ، و يسمى ذلك بالتغير بالتأثير من دون انتشار النجس فى الماء، و الكلام فى أن التغير بالتأثير هل هو كالتغير بالانتشار؟

تبتنى هذه المسألهٔ على دعوى انصراف الاخبار الى التغير بالانتشار كما ذكره صاحب الجواهر (قده) و ادعى عدم شمول الاخبار للتغير بالتأثير.

و يدفعها: انه لا منشأ لهذا الانصراف لإطلاق الأخبار، و لا سيما صحيحهٔ ابن بزيع، لأن قوله (ع) فيها (إلا ان يتغير) يعم التغيّر بالانتشار و التغير بالتأثير.

و أما ما فى ذيلها من قوله (ع) حتى يذهب .. فهو انما يقتضى أن يكون الاعتبار بالتغير بأوصاف نفس النجس كما قدمناه. و لا دلالهٔ له على اعتبار خصوص التغير بالانتشار حيث أن قوله (ع) حتى يذهب .. بلحاظ ان الغالب فى الآبار هو التغير بالانتشار لوقوع الميتهٔ فيها أو غيرها من النجاسات و يعبر عما تغير بالميتهٔ بما فيه النتن، و الرائحهٔ. و أما غير الآبار فالتغير فيه لا يختص بالانتشار.

و حيث لا دليل على التقييد، فمقتضى إطلاقات الاخبار ان التغير بالتأثير كالتغير بالانتشار، بل مقتضى روايهٔ العلاء بن الفضيل: لا بأس إذا غلب

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۹۶

(مسألهٔ ۱۲) لا فرق بين زوال الوصف الأصلى للماء أو العارضى (۱) فلو كان الماء أحمر أو أسود لعارض فوقع فيه البول حتى صار أبيض تنجس.

و كذا إذا زال طعمه العرضى أو ريحه العرضى.

لون الماء لون البول «۱». ان المناط فى عدم انفعال الماء غلبته على النجس، كما ان الميزان فى الانفعال عدم غلبهٔ الماء على النجس، سواء أ كانا متساويين أم كان النجس غالبا على الماء، بلا فرق فى ذلك بين حدوث التغير بالانتشار، و حدوثه بالتأثير و الروايهٔ و ان كانت ضعيفهٔ السند بمحمد ابن سنان و غير صالحهٔ للاعتماد عليها إلا انها مؤيدهٔ للمطلقات.

نعم التغير بالتأثير فى النجاسات من حيث الطعم، و الرائحة لعله مما لم يشاهد الى الآن، فالغالب منه هو التغير باللون، و هو أمر كثير التحقق و الوقوع. و على الجملة لا بد لمدعى الانصراف ان يقيم الدليل على مدعاه، و لا دليل عليه بل الدليل على خلافه موجود، كما فى الإطلاقات المؤيدة برواية العلاء المتقدمة.

كفاية زوال الوصف العارضى

(۱) هذه المسألة تبتنى على دعوى انصراف الأدلة إلى صورة حدوث التغير فى أوصاف الماء بما هو ماء.

و هذه الدعوى فاسدة لا يعتنى بها لمكان إطلاقات الأخبار، حيث انها تقتضى نجاسة الماء المتغير فى شىء من أوصافه الثلاثة بملاقاة النجس، بلا فرق فى ذلك بين كون الأوصاف المذكورة أصلية، و كونها عرضية، ففى صحيحة ابن بزيع: ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه، أو

---

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۹۷

(مسألة ۱۳) لو تغير طرف من الحوض مثلا تنجس، فان كان الباقى أقل من الكر تنجس الجميع و إن كان بقدر الكر، بقى على الطهارة

طعمه .. و هى تقتضى نجاسة البئر بتغير شىء من ريحه، أو طعمه و إطلاقها يشمل جميع الآبار.

مع ما هى عليه من الاختلاف باختلاف الأماكن بالبداهة فرب بئر يشرب من مائها، و هو حلو صاف بل يتعيش به فى بعض البلاد، و بئر لا يستفاد من مائها فى الشرب، لأنه مالح، أو أميل الى المرارة، لمروره على أرض مالحة، أو ذات زاج، و كبريت، و ماء بعضها مر كما فى بعض البلاد و من البين ان هذه الأوصاف خارجة عن ذات المياه، و عارضة عليها باعتبار أراضى الآبار، إلا أن مقتضى إطلاق الصحيحة: ان تغير شىء من الأوصاف المذكورة يوجب انفعال البئر إذ يصدق أن يقال: انها بئر تغير ريحها أو طعمها فتنجس.

ثم لا يخفى ان هذه المسألة، و المسألة المتقدمة غير مرتبطتين، و لا تبتنيان على مبنى واحد كما عرفت، و ان كلا منهما تبتنى على دعوى غير ما تبتنى عليه الأخرى كما ان الكلام فى المسألة السابقة كان راجعا الى ما هو المنجس للماء، و انه هو الذى ينتشر فى الماء أو أعم منه و من المؤثر من غير انتشار؟ و البحث فى هذه المسألة بحث عن الماء، و انه إذا زال عنه وصفه العرضى هل يحكم عليه بالنجاسة كما هو الحال فيما إذا زال عنه وصفه الذاتى؟ فالمسألتان من واديين فلا تغفل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۹۸

و إذا زال تغير ذلك البعض (۱)، طهر الجميع و لو لم يحصل الامتزاج على الأقوى.

تغير بعض الماء

---

(۱) فهل يحكم بطهارته لأجل اتصاله بالكر و هو عاصم و لا يشترط فيه الامتزاج أو لا يحكم بطهارته حتى يمتزج مع الكر المتصل به؟ لعدم كفاية مجرد الاتصال فى طهارة ما زال عنه تغيره.

ربما يستدل على طهارته من دون مزج: بأن الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين بالإجماع فاما أن يقال بنجاسة الجميع، أو

یقال بطهارته لا سبیل إلی الأول لمکان الأدلهٔ الدالهٔ علی اعتصام الکر غیر المتغیر بشیء لأن الباقی علی الفرض کر لم یتغیر فی أحد أوصافه، فیتعین الثانی أعنی القول بطهارهٔ الجمیع و هو المطلوب.

و فیه ان هذه الدعوی (الماء الواحد لا- یحکم علیه بحکمین) لم تثبت بدلیل، و عهدتها علی مدعیها، و لا- یقین لنا بصدورها من المعصوم (ع) فأی مانع من الالتزام بنجاسهٔ الجانب المتغیر من الماء و طهارهٔ الباقی؟ فالقول بطهارهٔ الجمیع کالقول بنجاسهٔ الجمیع یحتاج إلی إقامهٔ الدلیل علیه.

و یمکن أن یستدل علی طهارهٔ الجمیع بالأخبار الواردهٔ فی ماء الحمام لدلالتها علی طهارهٔ ماء الأحواض الصغیرهٔ بمجرد اتصاله بمادته، و إطلاقاتها تشمل الدفع، و الرفع، و الحدوث، و البقاء، و لتوضیح ذلک نقول:

الروایات الواردهٔ فی ماء الحمام علی طائفتین.

(إحداهما): ما دل علی أن سبیله سبیل الجاری [۱] و هذه الطائفهٔ خارجهٔ عن محل الکلام.

---

[۱] و فی صحیحهٔ داود بن سرحان: قال قلت لأبی عبد اللّه (ع)-

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۹۹

....

و (ثانیتهما): ما دل علی اعتصام ماء الحمام لاتصاله بالمادهٔ، و هی موثقهٔ حنان قال: سمعت رجلا یقول لأبی عبد اللّه (ع): إنی أدخل الحمام فی السحر، و فیه الجنب و غیر ذلک، فأقوم فاغتسل، فینتضح علیّ بعد ما افرغ من مائهم، قال: ا لیس هو جار؟ قلت: بلی، قال: لا بأس «۱». حیث نفت البأس فی صورهٔ جریانه و اتصاله بمادته فان جریانه انما هو باعتبار اتصاله بالمادهٔ بانبوب و نحوه.

و هی لأجل ترک الاستفصال مطلقهٔ فتعم الدفع، و الرفع بمعنی انه إذا اتصل بالمادهٔ یطهر سواء أ کان الماء متنجسا قبله أم لم یکن و سواء وردت علیه النجاسهٔ بعد اتصاله أم لم ترد، فهو محکوم بالطهارهٔ علی کل حال. و هی کما تری تقتضی عدم اعتبار الامتزاج فان المادهٔ بمجرد اتصالها بماء الحیاض لا تمتزج به بل یتوقف علی مرور زمان لا محالهٔ و بالجملهٔ انها تدل علی کفایهٔ الاتصال.

و بتلک الطائفهٔ الثانیهٔ نتعدی إلی أمثال المقام، و نحکم بطهارهٔ الماء بأجمعه عند زوال التغیر عن الجانب المتغیر:

(اما) للقطع بعدم الفرق بین ماء الحمام و غیره فی أن مجرد الاتصال بالعاصم یکفی فی طهارهٔ الجمیع إذ لا خصوصیهٔ لکون المادهٔ أعلی سطحا من الحیاض.

و (إما) من جههٔ تنصیص الاخبار بعلهٔ الحکم بقولها- لأن لها

- ما تقول فی ماء الحمام قال: هو بمنزلهٔ الماء الجاری و ورد فی روایهٔ ابن أبی یعفور «ان ماء الحمام کماء النهر یطهر بعضه بعضا» المرویتان فی الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۰۰

....

مادهٔ- و العلهٔ متحققهٔ فی المقام أیضا، إذ المفروض ان للجانب المتغیر جانب آخر کر، و هو بمنزلهٔ المادهٔ له.

و (إما) من جهة دلالة الأخبار المذكورة على ان عدم انفعال ما الحياض مستند الى اتصالها بالمادة المعتصمة فهى لا تنفعل بطريق أولى، و بما ان الجانب الآخر كر معتصم فى مفروض الكلام، فالاتصال به أيضا يوجب الطهارة لا محالة. و هذا الاستدلال هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه دون الإجماع المدعى، للعلم بمدرك المجمعين، و لا الروايات النبويات لعدم ورودها من طرقنا بل و لم توجد من طرقهم أيضا.

و من جملة ما يمكن أن يستدل به فى المقام: صحيحة محمد بن إسماعيل ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة «۱». و المراد بان ماء البئر واسع .. انه ليس بمضيّق كالقليل حتى ينفعل بالملاقاة فيكون مرادفا لعدم فساده فى قوله (ع) لا يفسده شىء .. و كيف كان فقد دلت على طهارة ماء البئر إذا زال عنه تغيره، لأجل اتصاله بالمادة، و بتعليلها يتعدى عن البئر إلى غيرها من الموارد.

و عن شيخنا البهائى (قده) ان الرواية مجملة، إذ لم يظهر ان قوله (ع) لأن له مادة. علة لأى شىء فان المتقدم عليه أمور ثلاثة: ماء البئر واسع لا يفسده شىء، فينزح حتى يذهب، و مجموع الجملتين، فإن أرجعنا العلة إلى صدرها فمعناه: ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء لأن له مادة، فتدل على أن ماله مادة لا- ينفعل بشىء، و أما انه إذا تنجس ترتفع نجاسته بأى شىء فلا تعرض له فى الرواية، فتختص بالدفع و لا تشمل الرفع.

---

(۱) المروية فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

و إذا أرجعناها الى ذيلها فيكون حاصل معناه: ان البئر ليست كالحياض بحيث إذا نزح منها شىء بقى غير المنزوح منها على ما كان عليه من الأوصاف بل البئر لاتصالها بالمادة إذا نزح منها مقدار تقل رائحة مائها و يتبدل طعمه لامتزاجه بالماء النابع من المادة. فالعلة تعليل لزوال الرائحة و الطعم بالنزح و عليه فهى أجنبية عن الحكم الشرعى، و انما وردت لبيان أمر عادى يعرفه كل من ابتلى بالبئر غالبا، و هو تقليل رائحة المتغير و طعمه فى الآبار بالنزح و يحتمل أن يرجع التعليل إلى طهارة ماء البئر، و مطهريّتها بعد زوال تغيرها بالنزح، إذ لو لا ذلك لما كان للأمر بنزح البئر وجه، فان زوال تغيرها ان لم يكن مجديا فى رفع نجاستها فلا غرض لنا فى نزح مائها و أى مانع من بقائها على تغيرها، و حيث أمروا (ع) بنزحها فمنه نستكشف ان الغرض إذهاب رائحة مائها و طعمه حتى يطهر لأجل اتصاله بالمادة، و على هذا تعم الرواية لكل من الدفع، و الرفع، و تكون مبينة لعلة ارتفاع النجاسة عنها بعد انفعالها و هى اتصالها بالمادة المعتصمة التى لا تنفعل بملاقاة النجس.

و يحتمل أن تكون العلة راجعة إلى أمر رابع، و هو مجموع الصدر و الذيل بالمعنى المتقدم و معناه: ان ماء البئر واسع لا يفسده شىء. و ترتفع نجاسته بالنزح، و كلاهما من أجل اتصاله بالمادة. و هذه جملة الاحتمالات التى نحتملها فى الرواية بدوا، و بها تتصف بالإجمال لا محالة.

و الصحيح منها ما ذكرناه من أن الرواية تدل على كفاية مجرد الاتصال بالمادة فى طهارة الماء بعد زوال تغيره (بيان ذلك): ان إرجاع التعليل الى صدر الرواية خلاف الظاهر- و ان كان لا بأس به على تقدير اتصاله بالصدر- لما ذكرناه فى تعقب الاستثناء جملا متعددة، من أن رجوعه الى خصوص الجملة الأولى خلاف الظاهر حيث لا خصوصية للاستثناء فى

(مسألة ۱۴) إذا وقع النجس فى الماء فلم يتغير، ثم تغير بعد مدة،

ذلک و حال سائر القيود المتعقبة للجمل هو حال الاستثناء بعينه، فإذا ورد صم، و سافر، يوم الخميس، فرجوع يوم الخميس إلى الجملة المتقدمة خاصة خلاف الظاهر على ما فصلناه فی محله.

كما ان رجوع التعليل الى ذيل الصحيحة بالمعنى المتقدم، حتى يكون تعليلا لأمر عادى يعرفه كل أحد مستبعد عن منصب الامام (ع) جدا. فان ما هذا شأنه غير جدير بالتعليل، حيث أن وظيفة الإمام (ع) انما هی بيان الاحكام، و أما بيان علاج المتغير. و ازالة خاصيتها، فهو غير مناسب لمقام الإمامة، و لا تناسبه وظيفته.

فيدور الأمر بين احتمال رجوعها الى الذيل بالمعنى الثانی الشامل لكل من الدفع. و الرفع، و احتمال رجوعها الى مجموع الصدر، و الذيل، و على كل تدل الرواية على كفاية الاتصال بالمادة فی طهارة المتغير بعد زوال تغيره و ذلک لأن الإمام (ع) بصدد بيان طهارة ماء البئر بعد زوال تغيره لأجل اتصاله بالمادة، فإن ماء البئر إذا نزح منه شیء و ان امتزج بما نبع من المادة لا محالة إلا انه (ع) لم يعلل طهارته بامتزاجهما، بل عللها بان له مادة بمعنى أنها متصلة بها و نستفيد من ذلک أن مجرد الاتصال بالعاصم يكفی فی طهارة أی ماء من دون أن يعتبر فيها الامتزاج و ان كان هو يحصل بنفسه فی البئر لا محالة. و النزح حتى يذهب. مقدمة لزوال تغيره و اتصاله بالمادة و من هنا لو زال عنه تغيره بنفسه، أو بعلاج آخر غير النزح نلتزم بطهارته أيضا لاتصاله بالمادة، و هو ماء لا تغير فيه و عليه فيتعدى من البئر الى كل ماء متغير زال عنه التغير، و هو متصل بالمادة.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۰۳

فإن علم استناده الى ذلک النجس تنجس، و إلا فلا (۱)

التغير بعد الملاقاة بزمان

---

(۱) ما أفاده (قده) هو الصحيح، لأن الكر لا ينفعل بملاقاة النجس إلا إذا تغير به فی أحد أوصافه بالمباشرة، فإذا لاقى نجسا و تغير به فلا إشكال فی نجاسته، و إذا لاقاه و لم يحدث فيه تغير بسبب النجس أصلا فلا كلام فی طهارته كما لا إشكال فی نجاسته فيما إذا وقع فيه نجس و لم يتغير به حين وقوعه و انما تغير لأجله، و لو كان بعد إخراجه من الماء كما قد يتفق ذلک فی بعض الأدوية فإذا اتفق نظيره فی النجاسات، فلا محالة نحكم بانفعال الماء، لإطلاق الاخبار و عدم تفصيلها بين الملاقاة المؤثرة بالفعل، و الملاقاة المؤثرة بعد مدة، هذا كله فيما إذا علمنا استناد التغير المتأخر إلى النجس.

و أما إذا لم ندر أن التغير المحسوس مستند الى وقوع النجس، أو أنه من جهة وقوع جيفة طاهرة فی الماء مثلا، فالحكم فيه هو الطهارة لأجل الاستصحاب الموضوعی أعنی استصحاب عدم تغيره المستند الى النجس، و معه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب الحكمی. و الموضوع فی الأصل الموضوعی ليس هو التغير ليقال ان عدم استناد التغير إلى ملاقاة النجس ليس له حالة سابقة إذ الماء بعد تغيره لم يمر عليه زمان لم يستند تغيره فيه الى ملاقاة النجس حتى يستصحب بقائه على ما كان عليه.

و ذلک لأن الموضوع للأحكام انما هو نفس الماء لأنه الذی إذا تغير بالنجاسة ينجس فالاستصحاب يجری فی الماء على نحو الاستصحاب النعتی.

فيقال ان الماء قد كان و لم يكن متغيرا بالنجس و الآن كما كان.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۰۴

(مسألة ۱۵) إذا وقعت الميتة (۱) خارج الماء، و وقع جزء منها فی الماء، و تغير بسبب المجموع من الداخل، و الخارج تنجس بخلاف

ما إذا كان تمامها خارج الماء.

هـذا على انا أثبتنا فى محله جريان الاستصـحاب فى الاعـدام الأزليـهٔ فلنا أن نستصـحب عدم اسـتناد التغير إلى ملاقاهٔ النجس على نحو استصحاب العدم الأزلى بناء على ان الموضوع فى الاستصحاب هو التغير دون الماء.

فان التغير و ان كان وجدانيا لا محالهٔ، إلا ان استناده إلى ملاقاهٔ النجاسهٔ مشكوك فيه، و الأصل انه لم يستند إلى ملاقاهٔ الماء للنجس.

و لاـ يعـارضه استصـحاب عـدم اسـتناد التغير الى غير ملاقـاهٔ النجس إذ لا اثر له شـرعا، و الموضوع للأثر هو التغير المسـتند إلى ملاقاهٔ النجس فإنه موضوع للحكم بالنجاسـهٔ. كما ان عـدم التغير بملاقاهٔ النجس موضوع للحكم بالطهارهٔ، و أما التغير بسـبب آخر غير ملاقاهٔ النجس فلا أثر يترتب عليه شرعا.

و على الجملـهٔ الماء محكوم بالطهارهٔ بمقتضـى الاستصـحاب النعتى، أو المحمولى، و انما تنتهى النوبـهٔ إلى قاعـدهٔ الطهارهٔ فيما إذا قلنا بعدم جريان الاستصـحاب فى الاعدام الأزليهٔ. و بنينا على ان عنوان التغير هو الموضوع فى الاستصـحاب، فإنه لا سبيل الى الاستصحاب حينئذ. و لا بدّ من التمسك بذيل قاعدهٔ الطهارهٔ.

التغير بالداخل و الخارج

(۱) قد قدمنا فى بعض الأبحاث المتقدمهٔ ان التغير إذا علم اسـتناده الى الجزء الخارج خاصهٔ، فلا ينبغى الإشـكال فى عدم تنجس الماء به،

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۱۰۵

(مسألهٔ ۱۶) إذا شك فى التغير (۱) و عدمه أو فى كونه للمجاورهٔ أو بالملاقاهٔ أو كونه بالنجاسهٔ أو بطاهر لم يحكم بالنجاسهٔ.

لما تقدم من أن التغير لا بد من أن يسـتند إلى ملاقاهٔ النجاسهٔ بالمباشرهٔ لا بالمجاورهٔ، كما لا كلام فى تنجس الماء به إذا علمنا استناده الى الجزء الداخل فقط.

و أما إذا اسـتند الى مجموع الـداخل و الخارج، فالظاهر انه لا يوجب الانفعال، لعـدم اسـتناد التغير إلى ملاقاهٔ النجاسـهٔ بالمباشـرهٔ، فإن للجزء الخارج المجاور أيضا دخالـهٔ فى التأثير، و قـد أشـرنا إليه سابقا، و قلنا ان القول بالنجاسـهٔ فى هذه الصورهٔ يلزمه القول بالنجاسـهٔ فيما إذا استند التأثير إلى خصوص الجزء الخارج أيضا، إذ يصح أن يقال ان الماء لاقى الميتهٔ و تغير و هو مما لا يمكن الالتزام به.

الشك فى التغير

(۱) كما إذا شككنا فى أصل حدوث الحمرهٔ، أو علمنا به قطعا، و لم ندر انه بالمجاورهٔ أو بالملاقاهٔ، أو علمنا أنه بالملاقاهٔ و شككنا فى انه مستند الى غسل الدم الطاهر فيه أو الى غسل الدم النجس.

ففى جميع هـذه الصور يحكم بطهـارهٔ المـاء لعين مـا قـدمناه فيما إذا وقع النجس فى الماء و أوجب تغيره بعـد مـدهٔ، و شـككنا فى انه مسـتند إلى ملاقاهٔ النجاسهٔ أو الى شـىء آخر، و حاصـله: ان الاستصـحاب يقتضـى البناء على عدم حصول التغير فى الماء إذا شك فى أصـل حـدوثه، و كـذلك إذا شك فى حصول التغير بملاقاهٔ النجس، و هو أصل موضوعى لا مجال معه للاستصـحاب الحكمى. هـذا بناء على أن الموضوع فى الاستصحاب هو الماء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۰۶

(مسألة ۱۷) إذا وقع فى الماء دم، و شيء طاهر أحمر، فاحمر بالمجموع لم يحكم بنجاسته (۱).

و أما بناء على أن الموضوع هو التغير، و علم بوجود أصل التغير، فمقتضى الاستصحاب الجارى فى العدم الأزلى عدم حصول انتساب التغير إلى ملاقاة النجاسة، و مقتضاه عدم نجاسة الماء و على تقدير المنع من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية تنتهى النوبة إلى قاعدة الطهارة فى الماء.

هذه خلاصة ما قدمناه سابقا و عليك بتطبيقه على محل الكلام.

استناد التغير الى الطاهر و النجس

(۱) ما أفاده فى المتن هو الصحيح و الوجه فيه: ان الطاهر و النجس الواقعين فى الماء تارة: يكون كل واحد منهما قابلا لأن يؤثر بمجرده فى الماء، و يحدث فيه التغير فى شيء من أوصافه الثلاثة و لو ببعض مراتبها النازلة كإحداث الصفرة فيه. و أخرى: لا يكون كل واحد منهما قابلا لإحداث التغير فى الماء بل يستند تغيره الى مجموعهما.

(أما الأول): فكما إذا صببنا مقدارا من الدم الطاهر و مقدارا من الدم النجس على ماء، و أحمر الماء بذلك، و كان كل واحد من الدمين قابلا لأن يؤثر فى لون الماء بوحدته و لو ببعض مراتبه، إلا أنهما اجتمعا فى مورد من باب الاتفاق و أثرا فى احمرار الماء معا، فاستندت الحمرة إلى كليهما، و لا إشكال فى نجاسة الماء فى هذه الصورة قطعا، لأن المفروض ان كل واحد منهما قد أثر فى تغير الماء بالدم فالحمرة مستندة الى كل واحد منهما عرفا. كما ان النور قد يستند الى كلا السراجين عرفا، إذا أسرجناهما فى مكان واحد فالتغير الحسى مستند الى كل من الطاهر و النجس فيتنجس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۰۷

(مسألة ۱۸) الماء المتغير إذا زال تغيره بنفسه (۱) من غير اتصاله بالكر أو الجارى لم يطهر. نعم الجارى أو النابع إذا زال تغيره بنفسه طهر لاتصاله بالمادة و كذا البعض من الحوض إذا كان الباقى بمقدار الكر كما مرّ.

به الماء. و الظاهر ان هذه الصورة خارجة عن محط نظر الماتن (قده).

و (أما الثانى): فكما إذا القى على الماء شيئان أحدهما طاهر، و الآخر نجس، و استند تغير الماء الى مجموعهما من دون أن يكون كل منهما مؤثرا فيه بالاستقلال، و لو ببعض المراتب النازلة ففى هذه الصورة لا يحكم بنجاسة الماء لعدم استناد التغير الى خصوص ملاقاة النجس بل إليها و الى غيرها، و هو لا يكفى فى الحكم بالانفعال، و لعل هذه الصورة هى مراد السيد (ره) أو أن نظره الى الصورة المتقدمة، إلا انه حكم فيها بعدم النجاسة من أجل التدقيق الفلسفى لاستحالة استناد البسيط إلى شيئين، و هذا يجعل تأثير كل واحد من الطاهر و النجس تقديريا لاستحالة تأثيرهما فعلا.

و اللّه العالم بحقائق الأمور.

زوال تغير الماء بنفسه

اشارة

(۱) ای من غیر إلقاء کر علیه، أو من غیر اتصاله بالجاری، و نحوهما.

و الکلام فیه فی مقامین: «أحدهما»: فیما إذا کان الماء قلیلا، و «ثانیهما»: فیما إذا کان معتصما

(أما المقام الأول):

فالکلام فیه تارهٔ من حیث الأدلهٔ الاجتهادیهٔ، و أخری من حیث الأصول العملیهٔ. أما من حیث الدلیل الاجتهادی، فقد ادعی الإجماع علی أن الماء المتغیر القلیل إذا زال عنه تغیره بنفسه یبقی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۰۸

....

علی نجاسته. و هذا الإجماع المدعی ان تم فهو. و علی تقدیر أن لا یتم الإجماع التعبدی، فیتمسک فی الحکم بالنجاسهٔ بالإطلاقات علی ما ستعرف، و مع الغض عنها فتنتهی النوبهٔ إلی الأصول العملیهٔ و یأتی تفصیلها فی البحث عن المتغیر الکثیر ان شاء اللّه.

و (أما المقام الثانی):

فالکلام فیه أیضا تارهٔ من ناحیهٔ الأصل العملی، و اخری من جههٔ الدلیل الاجتهادی. أما من ناحیهٔ الأصول العملیهٔ، فقد استدل علی نجاسهٔ الماء المذکور بعد زوال تغیره بالاستصحاب للعلم بنجاسته حال تغیره، فإذا شککنا فی بقائها و ارتفاعها بزوال تغیره بنفسه فمقتضی الاستصحاب بقائها. و جریان الاستصحاب فی المقام یبتنی علی القول بجریانه فی الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ و عدم تعارضه باستصحاب عدم الجعل فی أزید من المقدار المتیقن.

و أما بناء علی ما سلکناه من المنع عن جریان الاستصحاب فی الأحکام، فالاستصحاب ساقط لا محالهٔ و نأخذ بالمقدار المتیقن من الحکم بالنجاسهٔ، و هو زمان بقاء التغیر بحاله. و نرجع فیما زاد علیه إلی قاعدهٔ الطهارهٔ فی کل من الکر و القلیل.

و أما من جههٔ الأدلهٔ الاجتهادیهٔ فقد استدل علی طهارهٔ المتغیر الکثیر بعد زوال تغیره من قبل نفسه بوجوه:

(منها): ما ورد من ان الماء إذا بلغ کرا لم یحمل خبثا [۱].

---

[۱] فی المستدرک ص ۲۷ عن غوالی اللئالی عن النبی (ص) و نسبه المحقق «قده» فی المعتبر ص ۱۲ الی السید و الشیخ و قال: انا لم نروه مسندا و الذی رواه مرسلا، المرتضی و الشیخ أبو جعفر، و آحاد ممن جاء بعده، و الخبر المرسل لا یعمل به. و کتب الحدیث عن الأئمهٔ علیهم السلام خالیهٔ منه أصلا. و فی سنن البیهقی ص ۲۶۰ المجلد ۱ إذا کان الماء قلتین-

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۰۹

....

فإنه بعمومه یشمل الدفع و الرفع کلیهما فکما انه لا یحمل الخبث و یدفعه کذلک یرفعه إذا کان علیه خبث، و إنما خرجنا عن عمومه فی زمان التغیر خاصهٔ للأدلّهٔ الدالهٔ علی نجاسهٔ الماء المتغیر، فإذا زال عنه تغیره فلا بد من الحکم بطهارته لأن المرجع فی غیر زمان التخصیص الی عموم العام دون الاستصحاب إذ العموم و الإطلاق یمنعان عن الاستصحاب بالبداههٔ، کما بیناه فی بحث الأصول و فی بحث الخیارات من کتاب المکاسب.

و الجواب عن ذلک بوجهین: فتارهٔ بضعف سند الروایهٔ، و اخری بضعف دلالتها لأن ظاهر قوله (ع) لم یحمل انه یدفع الخبث، و لا

يتحمله إذا القى عليه، لا انه يرفعه بعد تحميل الخبث عليه بوجه. ثم لو تنزلنا فلا أقل من إجمال الرواية لتساوى احتمالى شمولها للرفع و عدمه.

كذا قيل و لكنه قابل للمناقشة لأن «لم يحمل» بمعنى لا يتصف و هو أعم من الرفع و الدفع كما سيظهر وجهه عند التعرض لحكم الماء القليل المتنجس المتمم كرا ان شاء اللّه.

و (منها): ان الحكم بالنجاسة إنما أنيط على عنوان المتغير شرعا بحسب الحدوث و البقاء كما فى غيرها من الاحكام و موضوعاتها. مثلا حرمة شرب الخمر أنيطت على عنوان الخمر حدوثا و بقاء، فكما ان الحرمة تدور مدار وجود موضوعها و ترتفع بارتفاعه، فلتكن النجاسة أيضا مرتفعة عند ارتفاع موضوعها و هو التغير.

و هذا الاستدلال مجرد دعوى لا برهان لها، لأن الدليل إنما دل على ان الماء إذا تغير يحكم عليه بالنجاسة، و أما ان التغير إذا ارتفع ترتفع نجاسته فهو مما لم يقم عليه دليل، و لا يستفاد من شيء من الأخبار،

- لم يحمل الخبث «لم يحمل خبثا» و كذا فى سنن أبى داود كما قدمنا فى محله فراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۰

....

فهى ساكتة عن حكم صورة ارتفاع التغير عن الماء، بل يمكن أن يقال ان مقتضى إطلاقاتها نجاسة الماء المتغير مطلقا زال عنه تغيره أم لم يزل.

و (منها): صحيحة ابن بزيع لقوله (ع) فيها: (حتى يذهب الريح و يطيب طعمه) حيث انه (ع) بيّن ان العلة فى طهارة ماء البئر هى زوال التغير عن طعمه و رائحته فيستفاد منها ان كل متغير يطهر بزوال تغيره.

و هذا الاستدلال يبتنى على أمرين: (أحدهما): أن تكون حتى تعليلية لا غائية فكأنه (ع) قال ينزح ماء البئر و يطهر بذلك لعلة زوال ريحه و طعمه. و (ثانيهما) أن يتعدى من موردها و هو ماء البئر الى جميع المياه و ان لم يكن لها مادة و هذان الأمران فاسدان.

(اما الأمر الأول): فلأن المنع فيه ظاهر، لأن ظاهر حتى- فى الرواية- انه غاية للنزح بمعنى انه ينزح إلى مقدار تذهب به رائحته و يطيب طعمه، كما هو ظاهر غيرها من الأخبار. نعم احتمل شيخنا البهائى (قده) كونها تعليلية كما تقدم نقله، و ربما يستعمل بهذا المعنى أيضا فى بعض الموارد فيقال: أسلم حتى تسلم، إلا ان حملها على التعليلية فى المقام خلاف الظاهر من جهة سائر الأخبار، و ظهور نفس كلمة حتى فى إرادة الغاية دون التعليل.

و (أما الأمر الثانى): فلأنا لو سلمنا ان كلمة حتى تعليلية فلا يمكننا التعدى عما له مادة و هو البئر إلى غيره مما لا مادة له، فان التعليل ربما يكون بأمر عام كما ورد [۱] فى الخمر من ان اللّه لم يحرم الخمر

---

[۱] فى صحيحة على بن يقطين عن أبى الحسن الماضى قال: ان اللّه عز و جل لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها. و فى رواية أخرى:

حرمها لفعلها و فسادها راجع الباب ۱۹ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۱

....

لاسمه بل لخاصيته التى هى الإسكار، و فى مثله لا مانع من التعدى إلى كل مورد وجد فيه ذلك الأمر، لأنه العلة للحكم فيدور مداره لا محالة.

و اخرى يكون التعليل بأمر خاص، فلا مجال للتعدى فى مثله أصلا كما هو الحال فى المقام، فإنه (ع) علل حكمه هذا بذهاب الريح و طيب طعمه، و المراد بالريح هو ريح ماء البئر- خاصة- لقوله قبل ذلك: إلا ان يتغير ريحه .. فان الضمير فيه كالضمير فى قوله: و يطيب طعمه.

يرجعان إلى ماء البئر لا إلى مطلق الماء و مع اختصاص التعليل لا وجه للتعدى عن مورده.

بل مقتضى إطلاق قوله (ع) لا يفسده شيء إلا ان يتغير .. ان تغيّر ريح الماء أو طعمه يوجب التنجيس مطلقا سواء أزال عنه بعد ذلك أم لم يزل، نظير إطلاق ما دل على نجاسة ملاقى النجس، فإنه يقتضى نجاسة الملاقى مطلقا سواء أشرق عليه الشمس مثلا أم لم تشرق و سواء أ كانت الملاقاة باقية أم لم تكن، و كذا إطلاق ما دل على عدم جواز التوضؤ بما تغير ريحه أو طعمه «۱»، فإنه بإطلاقه يشمل ما إذا زال عنه التغير أيضا، و من هنا لا نحكم بجواز التوضؤ من مثله.

و على الجملة لا يمكن التعدى من الصحيحة إلى غير موردها، لاختصاص تعليلها، و لا أقل من احتمال التساوى و الإجمال، فلا يبقى حينئذ فى البين ما يقتضى طهارة المتغير بعد زوال تغيره بنفسه، حتى يعارض التمسك بالاطلاقين المقتضيين لنجاسته، فالترجيح- إذا- مع الأدلة الدالة على نجاسته.

---

(۱) كما فى صحيحة حريز، و روايتى أبى بصير، و أبى خالد القماط و غيرها من الأخبار المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۲

فصل الماء الجارى، و هو النابع السائل (۱) على وجه الأرض، فوقها، أو تحتها، كالقنوات.

فصل فى حكم الماء الجارى

اشارة

---

(۱) قد اعتبر المشهور فى موضوع الجارى أمرين: النبع و السيلان على وجه الأرض فوقها أم تحتها، كما فى بعض القنوات، و النسبة بين العنوانين عموم من وجه، لتصادقهما فى الماء الجارى الفعلى الذى له مادة، و افتراقهما فى العيون، لأنها نابعة و لا سيلان فيها، و فيما يجرى من الجبال من ذوبان ما عليها من الثلوج فإنه سائل لا نبع فيه. و على هذا التعريف لا يكفى مجرد النبع من غير السيلان فى تحقق موضوع الجارى عندهم كما فى العيون، و ان كانت معتصمة لأجل مادتها، فلا يترتب عليها الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى، ككفاية غسل الثوب المتنجس بالبول فيه مرة واحدة و كذا السائل من غير نبع لا يكون داخلا فى موضوع الجارى كما مر. هذا ما التزم به المشهور.

و قد يقال بكفاية النبع، و مجرد الاستعداد و الاقتضاء للجريان لو لا المانع كارتفاع أطرافه و نحوه، و عدم اعتبار الجريان الفعلى فى مفهوم الجارى و عليه فالعيون أيضا داخلة فى موضوع الجارى، لأنها نابعة، و مستعدة للجريان لو لا ارتفاع أطرافها. و عن ثالث كفاية مجرد السيلان الفعلى، و ان لم يكن له نبع، و لا مادة أصلا.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۱۳

....

و الصحیح ما التزم به المعروف من اعتبار کلا الأمرین فی موضوع الجاری اما اعتبار الجریان فعلا: فلأنه الظاهر المتبادر من إطلاقه دون ما فیه استعداد الجریان و قابلیته لو لا المانع، فالروایات المشتملهٔ علی عنوان الجاری منصرفهٔ الی ما یکون جاریا بالفعل، فلا تشمل ما هو کذلک شأنا و اقتضاء، و لعل من یری دخول العیون فی الجاری ینظر الی اعتصامها بمادتها، و هو حق، إلا ان الکلام فیما هو موضوع الجاری لتترتب علیه علیه أحکامه الخاصهٔ لا فی الماء المعتصم.

و أما اعتبار النبع فقد ذکروا أن الجاری لا یطلق إلا علی ما یکون نابعا عن الأرض، و یکون له مادهٔ، و أما مجرد السیلان فهو لا یکفی فی إطلاق الجاری علیه، نعم الجاری لغهٔ أعم من أن یکون له مادهٔ و نبع أم لم یکن حتی انه یشمل الجاری من «المزملهٔ و الأنابیب»، و ما یراق من الحب علی وجه الأرض إلا انه عرفا یختص بما له مادهٔ و نبع، و هو الذی یقابل سائر المیاه. و قد ادعی الإجماع فی جامع المقاصد و غیره علی اعتبار النبع فی الجاری و ذکر ان الأصحاب لم یخالفوا فیه غیر ابن أبی عقیل، حیث اکتفی بمجرد السیلان، و الجریان، و ان لم یکن له مادهٔ و نبع.

و التحقیق فی المقام أن یقال: ان أراد ابن أبی عقیل بهذا الکلام، کفایهٔ مطلق الجریان فی صدق الجاری، و ان لم یکن لجریانه استمرار و دوام، کجریان الماء علی وجه الأرض بإراقهٔ الکوز و الإبریق و نحوهما، فالإنصاف انه مخالف لمفهوم الماء الجاری عرفا. و ان أراد ان الماء إذا کان له جریان علی وجه الدوام فهو یکفی فی صدق عنوان الجاری علیه، و ان لم یکن له مادهٔ و نبع، فالظاهر ان ما أفاده هو الحق الصریح و لا مناص من الالتزام به.

(و الوجه فی ذلک): ان توصیف ماء بالجریان- مع انه لا ماء فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۱۴

لا ینجس بملاقاهٔ النجس (۱) ما لم یتغیر، سواء کان کرا أو أقل.

العالم إلا و هو جار فعلا أو کان جاریا سابقا- لا معنی له إلا أن یکون الجریان ملازما له دائما لیصح بذلک توصیفه بالجاری، و جعله قسما مستقلا مع ان الجریان ربما یتحقق فی غیره أیضا، و هو کتوصیف زید بکثرهٔ الأکل، أو السفر، لأنه إنما یصح فیما إذا کان زید کذلک غالبا، أو دائما لا فیما إذا اتصف به فی مورد، و کذا الحال فی توصیفه بغیرهما من العناوین.

و علیه فلا یصح توصیف الماء بالجریان إلا فیما کان الجریان وصفا لازما له، و لا یفرق فی هذا بین أن یکون له مادهٔ و نبع، کما فی القنوات و أن لا یکون له شیء منهما کما فی الأنهار المنهدرهٔ عن الجبال، المستندهٔ إلی ذوبان ثلوجها شیئا فشیئا باشراق الشمس و حرارهٔ الهواء، فهو جار مستمر من دون أن یکون له مادهٔ و لا نبع. و منع صدق الجاری علی مثله مخالف للبداههٔ و الوجدان، کما فی شطی الدجلهٔ و الفرات حیث لا مادهٔ لهما علی ما ذکره أهله، و إنما ینشئان من ذوبان ثلوج الجبال، و نظائرهما کثیرهٔ غیر نادرهٔ، نعم الجریان ساعهٔ أو یوما لا یصحح صدق عنوان الجاری علی الماء. فالنبع و المادهٔ بالمعنی المصطلح علیه غیر معتبرین فی مفهوم الجاری بوجه، نعم یعتبر فیه النبع بمعنی الدوام و الاستمرار هذا کله فی موضوع الجاری.

بقی الکلام فی اعتبار أمر آخر فی موضوعه و هو أن الجریان هل یلزم أن یکون بالدفع و الفوران أو انه إذا کان علی نحو الرشح أیضا یکفی فی صدق موضوعه؟ و یأتی الکلام علی ذلک بعد بیان أحکام الجاری ان شاء اللّٰه.

(۱) قد ذکروا أن الجاری لا ینفعل بملاقاهٔ النجاسهٔ ما لم یتغیر بأحد أوصاف النجس، و لا فرق فی ذلک بین أن یکون الجاری بمقدار کر أو أقل و ذهب العلامهٔ فی أکثر کتبه و الشهید الثانی (قدهما) الی انفعاله فیما إذا کان أقل من کر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۵

....

أما تنجسه فيما إذا تغير بأحد أوصاف النجس، فقد تكلمنا فيه على وجه التفصيل فراجع، و أما عدم انفعاله بملاقاة النجس إذا لم يتغير به و كان بقدر كر، فالوجه فيه ظاهر إذ الكر لا ينفعل بالملاقاة مطلقا، كان جاريا أم كان واقفا، و إنما الكلام فى عدم انفعاله بالملاقاة عند كونه قليلا و يقع الكلام فيه فى مقامين.

(أحدهما): فيما دل على ان الجارى لا ينفعل بملاقاة النجس و ان كان قليلا.

و (ثانيهما): فى معارضة ذلك لما دل على انفعال الجارى بالملاقاة فيما إذا كان قليلا.

أدلة اعتصام الجارى القليل

(اما الكلام فى المقام الأول)

فقد استدل المحقق الهمدانى (قده) على اعتصام الجارى القليل بما ورد فى عدة من الأخبار من انه لا بأس ببول الرجل فى الجارى لأن ظاهرها السؤال عن حكم الماء الذى يبال فيه لا عن حكم البول فى الماء و قد دلت على نفى البأس عنه و هذا بظاهره يقتضى عدم انفعال الجارى بالبول مطلقا، و ان كان قليلا.

و يدفعه: ان هذه الأخبار أجنبية عن الدلالة على المدعى غير رواية واحدة منها و توضيحه: ان الروايات المذكورة على طائفتين.

(إحداهما): و هى الأكثر ناظرة إلى بيان حكم البول فى الجارى من حيث حرمته و كراهته، و لا نظر لها الى بيان حكم الجارى من حيث الانفعال و عدمه، لأن السائل فيها إنما سأل عن البول فى الجارى، لا عن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۶

....

الماء بعد البول فيه، فمن هذه الطائفة صحيحة الفضيل عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بأن يبول الرجل فى الماء الجارى .. «۱» و رواية ابن مصعب قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يبول فى الماء الجارى؟ قال:

لا بأس به إذا كان الماء جاريا «۲» و نظيرهما غيرهما فراجع.

فإنهما ناظرتان الى بيان حكم البول فى الجارى من حيث الحرمة و الكراهة و لا نظر فيهما إلى طهارة الماء و نجاسته بالبول، اللهم إلا أن يقال بدلالتها على طهارة الجارى بالالتزام، لأن بيان انفعال الجارى بوقوع البول فيه إنما هو وظيفة الإمام (ع) و بيانه عليه فلو كان الجارى ينفعل بذلك لكان على الامام (ع) أن يبين نجاسته، و حيث انه سكت عن بيانها، فيعلم منه عدم انفعال الجارى بملاقاة النجس.

كما يدعى ذلك فى الاخبار الدالة على كفاية الغسل فى الجارى مرة «۳» و يقال ان غسل النجس فى الجارى لو كان سببا لانفعاله لبيّنه (ع) لانه من وظائف الإمام، فمن عدم بيانه يظهر أن الجارى لا ينفعل بملاقاة النجس و يدفعه: ان بيان حكم الماء من حيث نجاسته و طهارته، و ان كان وظيفة الإمام (ع) إلا انه ليس بصدد بيانهما فى هذه الاخبار، و لا فى روايات كفاية الغسل مرة فى الجارى و مع انه (ع) ليس فى مقام البيان كيف يسند اليه الحكم بطهارة الجارى! و مما يدلنا على ذلك انه عليه السلام فى تلك الاخبار قد أمر بغسل الثياب فى المركن مرتين و لم يبين نجاسة الماء الموجود فى المركن، مع انه

(۱) المرويتان فى الباب ۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) و هى صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة. المروية فى الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۷

....

ماء قليل، و لا إشكال فى انفعاله بالملاقاة، فهل يصح الاستدلال على طهارة الماء الموجود فى المركن بعدم بيانه (ع) نجاسة الماء؟

و (ثانيتهما): ما تضمن السؤال عن حكم الماء الجارى الذى يبال فيه و لا بأس بدلالتها على عدم انفعال الجارى- بملاقاة النجس- مطلقا، و لو كان قليلا و هى موثقة سماعة، قال: سألته عن الماء الجارى يبال فيه؟

قال: لا بأس به «۱» و دلالتها على طهارة الجارى القليل ظاهرة لإطلاقها و دعوى: أن الجارى القليل فى غاية الندرة، و قليل الوجود- و هو بحكم المعدوم، و الاخبار ناظرة إلى الجارى كثير الدوران و الوجود، و هو الجارى الكثير، فلا تشمل الجارى القليل- مدفوعة: بأنها إنما تتم فى بعض الأمكنة و لا تتم فى جميعها و قد شاهدنا الجارى القليل فى بلادنا و غيرها كثيرا فالروايات تشمل لكل من الجارى الكثير و القليل.

هذا و يمكن أن يقال: لا دلالة على اعتصام الجارى فى الطائفة الثانية أيضا، لأن السؤال فى مثلها، كما يمكن أن يكون عن الموضوع، و المسند اليه، كذلك يمكن أن يكون عن المحمول و المسند فكما يصح إرجاع- لا بأس به- الى الماء الجارى الذى هو المسند اليه، كذلك يمكن إرجاعه إلى البول المستفاد من جملة يبال فيه الذى هو المسند، و بذلك تصير الرواية مجملة و نظير هذا فى الاخبار كثير.

(منها): ما فى صحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يغتسل بغير إزار حيث لا يراه أحد، قال: لا بأس «۲». فإن قوله (ع) لا بأس يرجع الى الاغتسال لا الى الرجل الذى هو المسند اليه.

و (منها): ما ورد فى صلاة النافلة: من ان الرجل يصلى النافلة

(۱) المروية فى الباب ۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۱۱ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۱۸

....

قاعدا و ليست به علة فى سفر أو حضر فقال: لا بأس به «۱» فإنه يرجع الى صلاة النافلة حال الجلوس لا الى الرجل كما هو ظاهر، و كيف كان فيحتمل أن يكون الضمير فى المقام أيضا راجعا الى البول فى الماء الجارى لا الى الماء الجارى نفسه. بل مغروسية كراهة البول فى الماء فى الأذهان تؤكد رجوع قوله لا بأس به إلى البول فى الماء الجارى.

و استدل على اعتصام الجارى القليل ثانيا بمرسلة الراوندى عن على (ع) الماء الجارى لا ينجسه شيء «۲».

و رواية الفقه الرضوى كل ماء جار لا ينجسه شيء «۳».

و خبر دعائم الإسلام عن علی (ع) فی الماء الجاری، یمر بالجیف و العذرهٔ، و الدم، یتوضأ منه و یشرب، و لیس ینجسه شیء .. «۴».
و لا فرق بین الأولیین إلا فی أن دلالهٔ إحداهما بالعموم، و دلالهٔ الأخری بالإطلاق، و لا إشکال فی دلالهٔ الروایات المذکورهٔ علی المدعی إلا ان مرسلهٔ الراوندی ضعیفهٔ بإرسالها و روایهٔ الدعائم أیضا مما لا یصح الاعتماد علیه، و هذا لا لأجل ضعف مصنفه و هو القاضی نعمان المصری فإنه فاضل جلیل القدر، بل من جهة إرسال روایاته علی ما قدمناه فی بحث المکاسب مفصلا [۵]، و اما الفقه الرضوی، فهو لم یثبت حجیته بل لم

---

[۵] مضمون روایهٔ الدعائم و ان ورد فی کتاب الجعفریات أیضا و کنا نعتمد علی ذلک الکتاب فی سالف الزمان إلّا انا رجعنا عنه أخیرا لأن

---

(۱) کما فی روایهٔ سهل بن الیسع المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب القیام من الوسائل.
(۲) المرویتان فی المجلد الأول من المستدرک ص ۳۶.
(۳) نفس المصدر و الصفحهٔ المذکورهٔ.
(۴) المرویتان فی المجلد الأول من المستدرک ص ۳۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۱۹

....

تثبت انه روایهٔ لیدعی انجبارها بعمل المشهور علی ما أشرنا إلیه غیر مرهٔ.
و استدل علی اعتصام الماء الجاری ثالثا- و المستدل هو المحقق الهمدانی- بما ورد فی تطهیر الثوب المتنجس بالبول من الأمر بغسله فی المرکن مرتین و فی الماء الجاری مرهٔ واحدهٔ «۱»، و قد استدل بها بوجهین:
(أحدهما): ان الجاری لو کان ینفعل بملاقاهٔ النجس، لبینه علیه السلام حیث ان بیان نجاسهٔ الأشیاء و طهارتها وظیفهٔ الامام، و بما انه فی مقام البیان، و قد سکت عن بیانه، فنستفید منه عدم انفعال الجاری بالملاقاهٔ.
و (ثانیهما): ان من شرائط التطهیر بالماء القلیل، أن یکون الماء واردا علی النجس، و لا یکفی ورود النجس علی الماء، لأنه ینفعل بملاقاهٔ النجس و مع الانفعال لا یمکن أن یطهر به المتنجس بوجه، و هذا کما إذا وضع أحد یده المتنجسهٔ علی ماء قلیل، فإنه ینجس القلیل لا محالهٔ فلا یطهر به المتنجس بوجه و هذا ظاهر و قد استفدنا ذلک من الأخبار الآمرهٔ بصب الماء علی المتنجس مرهٔ أو مرتین «۲».
و هذه الروایهٔ قد فرضت ورود النجاسهٔ علی الجاری لقوله (ع) اغسله فی المرکن مرتین فان غسلته فی ماء جار فمرهٔ واحدهٔ. فلو لا الحاقه (ع) الجاری مطلقا الی الکر الذی لا ینفعل بوقوع النجس علیه لم یکن وجه لحکمه (ع) بطهارهٔ الثوب المتنجس بالبول، فیما إذا غسلناه فی الجاری،

فی سند الکتاب موسی بن إسماعیل و لم یتعرضوا لوثاقته فی الرجال فلا یمکن الاعتماد علیه.

---

(۱) و هی صحیحهٔ محمد بن مسلم المرویهٔ فی الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(۲) کما فی روایهٔ أبی إسحاق النحوی المرویهٔ فی الباب ۱، و روایهٔ الحلبی المرویهٔ فی الباب ۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۲۰

....

بل اللازم أن يحكم حينئذ بانفعال الجاری القليل لوقوع النجس عليه، فالرواية دلت بالدلالة المطابقية على عدم انفعال الجاری بملاقاة النجس تنزيلا له منزلة الكر فی الاعتصام. سواء أوقع الجاری على النجس أم وقع النجس عليه أما الجواب: عن أول الوجهين فيما تقدم من ان بيان طهارة الأشياء و نجاستها و ان كان وظيفة الإمام، إلا أن استفادة الطهارة، من عدم حكمه (ع) بالنجاسة إنما يتم فيما إذا كان (ع) فی مقام البيان من تلك الناحية، و ليس الإمام فی الرواية بصدد بيان ان الجاری لا ينفعل بالملاقاة، و إنما هو بصدد بيان ان المتنجس بالبول لا- بد من أن يغسل فی المركن مرتين و فی الجاری مرة واحدة، و مع عدم كونه فی مقام البيان كيف يمكن أن يتمسك بإطلاق كلامه.

و أما الجواب عن ثانی الوجهين: فهو ان ما أفاده من اعتبار ورود الماء القليل على النجس فی التطهير به أول الكلام، و هی مسألة خلافية لا يمكن أن يستدل بها على شیء و سيأتی منا فی محله عدم اعتبار ذلك فی غير الغسلة التی يتعقبها طهارة المحل و فی غسل الثوب المتنجس بالبول فی المركن لإطلاق صحيحة محمد بن مسلم فانتظره، هذا أولا.

و ثانيا: هب انا اعتبرنا ورود الماء على النجس فی التطهير به، إلا انه لا مانع من الالتزام بتخصيص ما دل على اعتبار ذلك بإطلاق تلك الصحيحة فيها نخرج عما يقتضيه دليل اعتبار الورود فی خصوص الجاری القليل، فان اعتباره على تقدير القول به لم يثبت بدليل لفظی مطلق حتى تقع بينهما المعارضة، و سيتضح ذلك فی محله زائدا على ذلك أن شاء اللّه، ثم انه ليس فيما ذكرناه أی تناف للالتزام بنجاسة الغسالة، و لا مانع من أن نكتفی بورود النجس على الماء فی التطهير به، و نلتزم بنجاسة غسالته بعد غسله فلا تغفل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۲۱

....

و استدل على اعتصام الجاری القليل رابعا، بصحيحة داود بن سرحان قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) ما تقول فی ماء الحمام؟ قال هو بمنزلة الماء الجاری «۱» و قد شبه ماء الحمام بالماء الجاری مطلقا، فيستفاد منها ان الجاری بإطلاقه معتصم سواء أ كان قليلا أم كان كثيرا.

و قد يناقش فی دلالتها: بأن وجه الشبه فيها غير معلوم، و لم يعلم ان الامام (ع) شبه ماء الحمام بالجاری فی أی شیء، فالرواية مجملة.

و هذه المناقشة لا ترجع الى محصل: لأن تشبيه ماء الحمام بالجاری موجود فی غيرها من الاخبار أيضا و المستفاد منها ان التشبيه إنما هو من حيث الاعتصام، و ذلك دفعا لما ربما يتوهم من ان ماء الحمام قليل فی حد نفسه. فينفعل بالملاقاة لا محالة. و معه كيف يتطهر به بمجرد اتصاله بمادته بالانبوب أو بغيره، فان للحمامات المتعارفة مادة جعلية بمقدار الكر بل بأضعافه و تتصل بما فی الأحواض الصغيرة بالأنابيب أو بغيرها، و فی مثلها قد يتوهم الانفعال نظرا الى أنّ المادة الجعلية أجنبية و منفصلة عما فی الحياض، و مجرد الاتصال بالانبوب لا- يكفی عند العرف فی الاعتصام. لاختلاف سطحی الماءين فتصدی (ع) لدفع ذلك بأن ماء الحمام كالجاری بعينه، فكما انه عاصم لاتصاله بمادته كذلك ماء الحمام، غاية الأمر ان المادة فی أحدهما أصلية و فی الآخر جعلية.

فالصحيح فی الجواب أن يقال: ان نظرهم عليه السلام فی تلك الروايات الى دفع توهم الانفعال بتنزيل ماء الحمام منزلة الماء الجاری، و من الظاهر ان المياه الجارية فی أراضی العرب و الحجاز منحصرة بالجاری الكثير، و لا يوجد فيها جار قليل و ان كان يوجد فی أراضی العجم كثيرا، فالتنظير و التشبيه، بلحاظ أن الجاری الكثير كما انه معتصم لكثرته، و يتقوّى بعضه

(۱) المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۲

....

ببعض (لا بمادته فإنها ليست بماء كما يأتى) كذلك ماء الحمام يتقوى بعضه ببعض، و لو لأجل مجرد الاتصال بانبوب أو بغيره. فوزان هذه الرواية وزان ما ورد من ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا [۱]، بمعنى انه يمنع عن عروض النجاسة عليه لكثرته فى نفسه لا لأجل مادته. فإذا لا نظر فى الرواية إلى اعتصام الجارى بالمادة مطلقا قليلا كان أم كثيرا، و تشبيه ماء الحمام به من هذه الجهة.

فإلى هنا لو كنا نحن و هذه الأدلة لحكمنا بانفعال الجارى القليل كما ذهب إليه العلامة و اختاره الشهيد الثانى فى بعض كتبه.

إلا انا لا نسلك مسلكهما، لا لأجل تلك الأدلة المزيفة، بل لأجل ما أراحنا، و أراح العالم كله، و هو صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع.

حيث دلت على عدم انفعال ماء البئر معللا بأن له مادة، و لو لا تلك الصحيحة، لما كان مناص من الالتزام بما ذهب اليه المشهور من انفعال ماء البئر و لو كان الف كر.

(و الوجه) فى الاستدلال بها فى المقام: ان من الظاهر الجلى ان اضافة الاعتصام الى ماء، و تعليله بأن له مادة، إنما تصح فيما إذا كان قليلا فى نفسه، فإنه لو كان كثيرا، فهو معتصم بنفسه لا محالة من غير حاجة الى اسناد اعتصامه إلى شيء آخر و هو المادة، و بهذا دلتنا الصحيحة على ان القليل إذا كان له مادة فهو محكوم بالاعتصام، فإذا فرضنا القليل متنجسا و اتصل به المادة فنحكم بطهارته و عصمته لا محالة. هذا إجمال الاستدلال

---

[۱] كما فى رواية ابن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه (ع) قال: قلت أخبرنى عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب، و الصبى، و اليهودى، و النصرانى و المجوسى؟ فقال: ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا. المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۳

....

بالصحيحة و إن شئت توضيحه فنقول ان الاستدلال بالصحيحة من جهتين:

(إحداهما): ان الصحيحة دلت على ان ماله مادة ترتفع النجاسة الطارئة عليه بالتغير فيما إذا زال عنه تغيره، فماء البئر يرفع النجاسة العارضة عليه، لقوله (ع): (فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادة)، بلا فرق فى ذلك بين كثرته، و قلته، لإطلاقها.

و إذا ثبت بالصحيحة ان ماء البئر يرفع النجاسة الطارئة عليه، فيستفاد منها انه دافع للنجاسة أيضا بالأولوية القطعية عرفا، من دون فرق فى ذلك بين كثرته و قلته، لأن ما يصلح للرفع فهو صالح للدفع أيضا بالأولوية القطعية، و بعد هذا كله نتعدى من مورد الصحيحة و هو ماء البئر إلى كل ما له مادة كالجارى، و العيون، لعموم تعليلها.

و (ثانيهما): انا قدمنا ان ماء البئر إذا زال عنه تغيره، يحكم بطهارته لاتصاله بالمادة، و عليه فلا يترتب على الحكم بنجاسة ماء البئر عند ملاقاته النجس ثمرة، فيصبح لغوا ظاهرا. فإنه أى أثر للحكم بنجاسة ماء البئر فى آن واحد عقلى، و ما فائدة ذلك الحكم؟ حيث انه حين الحكم بنجاسته يحكم بطهارته أيضا، لاتصاله بالمادة، و ما هذا شأنه كيف يصدر عن الحكيم؟! و بهذه القرينة القطعية تدلنا الصحيحة على اعتصام ماء البئر مطلقا كثيرا كان أم قليلا و بعد ذلك نتعدى منها إلى كل ماله مادة لعموم تعليلها كما مر. هذا كله فى المقام الأول.

و (أما الكلام فى المقام الثانى): فملخصه. ان ما يحتمل أن يكون معارضا لأدلة اعتصام الجارى، هو مفهوم قوله (ع): الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء «۱»، فإنه دل بمفهومه على ان الماء إذا لم يبلغ قدر

---

(۱) و هو مضمون عدة روايات منقولة فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۴

....

كر ينفعل بالملاقاة مطلقا سواء أ كان جاريا أم لم يكن، و قوله (ع):

كر «۱» فى جواب السؤال عن الماء الذى لا ينجسه شيء من النجاسات، لأنه صريح فى ان غير الكر من المياه ينفعل بملاقاة البول و أمثاله من النجاسات و لو كان جاريا.

و لكن لا- تعارض بينهما فى الحقيقة و ذلك لأن الوجهين المتقدمين فى تقريب الاستدلال بالصحيحة يجعلان الصحيحة كالنص فتصير قرينة و بيانا بالإضافة إلى الروايتين المذكورتين حيث انهما حصرا علة الاعتصام فى الكر، و الصحيحة دلت على عدم انحصارها فيه و بينت أن هناك علة أخرى للاعتصام، و هى الاستمداد من المادة.

و بهذا تتقدم الصحيحة على الروايتين، و لا يبقى بينهما معارضة بالعموم من وجه حتى يحكم بتساقطهما، و الرجوع الى عموم الفوق كالنبويات التى بينا ضعف سندها، أو الى قاعدة الطهارة أو يحكم بعدم تساقطهما و الرجوع الى المرجحات السندية على تفصيل فى ذلك موكول الى محله.

ثم لو تنزلنا، و بنينا على انهما متعارضان، بأن قطعنا النظر عن ذيل الصحيحة و اقتصرنا على صدرها و هو قوله (ع): ماء البئر واسع لا يفسده شيء يمكننا الاستدلال أيضا بصدرها على طهارة ماء البئر على وجه الإطلاق فإن النسبة بينه و بين ما دل على انفعال القليل عموم من وجه لأن أدلة انفعال القليل تقتضى نجاسة القليل بالملاقاة جاريا كان أم غير جار، و صدر الصحيحة يقتضى عدم نجاسة ماء البئر و نحوه مما له مادة قليلا كان أم كثيرا فيتعارضان فى مادة الاجتماع، و هى ماء البئر القليل.

و الترجيح أيضا مع الصحيحة لما بينا فى محله من ان تقديم أحد العامين

---

(۱) و هى صحيحة إسماعيل بن جابر المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۵

....

من وجه على الآخر إذا استلزم إلغاء ما اعتبر من العنوان فى الآخر كان ذلك مرجحا للآخر و يجعله كالنص فيتقدم على معارضه.

و المقام من هذا القبيل لأنا إذا قدمنا الصحيحة على أدلة انفعال الماء القليل فلا يلزم منه إلا تضييق دائرة أدلة الانفعال، و تقييدها بغير البئر و نحوه مما له مادة، و هو مما لا محذور فيه، لأن التخصيص و التقييد أمران دارجان. و أما إذا عكسنا الأمر، و قدمنا أدلة انفعال القليل على الصحيحة فهو يستلزم الحكم بنجاسة القليل حتى لو كان ماء بئر فينحصر طهارة البئر بما إذا كان كرا، و هو معنى إلغاء عنوان ماء البئر عن الموضوعية، فان الكر هو الموجب للاعتصام كان فى البئر أم فى غيره فاعتصام البئر مستند الى كونه كرا، لا إلى انه ماء بئر، فيصبح أخذ عنوان ماء البئر فى الصحيحة لغوا و مما لا أثر له. و حيث ان حمل كلام الحكيم على اللغو غير ممكن، فيكون هذا موجبا لصيرورة الصحيحة كالنص، و به يتقدم على معارضاتها.

و نظير هذا فى الأخبار كثير (منها): ما ورد من ان كل شىء يطير فلا بأس بخرئه و بوله «۱»، و هو عام يشمل الطير المأكول لحمه، و ما لا يؤكل لحمه كاللقلق و الخفافيش، بناء على ان لها نفسا سائلة، و ورد أيضا ان البول و الخرء من كل ما لا يؤكل لحمه محكومان بالنجاسة [۲]،

---

[۲] أما نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه فلصحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال: اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه. و غيرها من الأخبار المروية فى الباب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل و أما-

---

(۱) كما فى صحيحة أبى بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرئه. المروية فى الباب ۱۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۶

....

و هو أيضا عام يشمل الطير غير المأكول لحمه، و غير الطير كالهرة، و النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فى مادة اجتماعهما، و هو الطير غير المأكول لحمه.

فان قدمنا الأول على الثانى فلا يلزم منه إلا تضيق الدليل الثانى، و تخصيصه بغير الطير و لا محذور فى التخصيص، و أما إذا عكسنا الأمر، و قدمنا الثانى على الأول فيلزم منه تقييد الطير- الذى لا بأس بخرئه و بوله- بما يؤكل لحمه، و أما ما لا يؤكل لحمه من الطير فهو محكوم بنجاسة كلا مدفوعيه. و عليه يصبح عنوان الطير المأخوذ فى لسان الدليل لغوا، فان الحكم و هو الطهارة مترتبة على عنوان ما يؤكل لحمه طيرا كان أو غير طير فأية خصوصية للطير؟ و كلام الحكيم يأبى عن اللغو، و هذا يصير قرينة على كون الأول كالنص، و به يتقدم على الثانى و يخصصه بغير الطائر.

ثم انك عرفت ان التعدى من البئر الى كل ما له مادة إنما هو بتعليل الصحيحة، إلا ان مقتضاه اختصاص الحكم- بالاعتصام فى الجارى- بما إذا كان له مادة على نحو الفوران أو على نحو الرشح. و اما الجارى الذى ينشأ من المواد الثلجية كما هو الأكثر فى الأنهار على ما قيل فهو غير داخل فى تعليل الرواية إذ لا مادة له، و لكنا لما قدمناه من صدق عنوان الجارى على مثله فلا نرى مانعا من ترتيب آثار الجارى عليه ككفاية الغسل فيه مرة.

خرءه فلأجل عدم الفرق بينه و بين بوله بحسب الارتكاز المتشرعى، على انه يمكن استفادة ذلك من عدة روايات أخر تأتى فى محلها ان شاء اللّه تعالى كما يأتى ما يدل على نجاسة الخرء فى بعض الموارد الخاصة كالكلب و الإنسان فانتظره.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۲۷

و سواء كان بالفوران (۱)، أو بنحو الرشح. و مثله كل نابع، و إن كان واقفا.

(مسألة ۱) الجارى على الأرض من غير مادة نابعة أو راشحة إذا لم يكن كرا ينجس بالملاقاة. نعم إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس أعلاه (۲) بملاقاة الأسفل للنجاسة، و ان كان قليلا.

عدم اعتبار الدفع و الفوران

(۱) هل يعتبر فى الجريان أن يكون بالدفع و الفوران أو انه إذا كان بنحو الرشح أيضا يكفى فى تحقق موضوع الجارى؟ مقتضى إطلاق صحيحة ابن بزيع عدم الفرق بين الفوران و الرشح بعد اشتمال كل واحد منهما على المادة المعتبرة، بل الغالب هو الرشح فى أكثر البلاد، إذ الغالب ان الماء يجتمع فى الأمكنة المنخفضة، و يترشح من عروق الأرض شيئا فشيئا، و يتراءى ذلك فى الأراضى المنخفضة فى أطراف الشطوط و الأنهار على وجه الوضوح.

نعم نقل صاحب الحدائق عن والده (قدهما) الاستشكال فى الآبار الموجودة فى بلاده (أعنى البحرين) لأجل أنها رشحية، فإنه كان يطهر تلك الآبار بإلقاء الكر عليها لا بالنزح ثم أورد على والده بأنه يرى كفاية الإلقاء و لو على وجه الافتراق، كما إذا أخذ كل واحد من جماعة مقدار ماء يبلغ مجموعة الكر و القوة فى البئر مع ان المطهر و هو إلقاء الكر يعتبر أن يقع على البئر مرة واحدة على وجه الاجتماع. و ما ذهب اليه والده (قده) مما لا يسعنا الالتزام به، لإطلاق الصحيحة المتقدمة.

الجارى من غير مادة

اشارة

(۲) قد أسلفنا أن الميزان فى الانفعال و عدمه هو الاتصال بالمادة و عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۱۲۸

(مسألة ۲) إذا شك فى ان له مادة أم لا، و كان قليلا ينجس.

بالملاقاة (۱).

الاتصال بها، كما هو مقتضى الصحيحة المتقدمة بلا خصوصية للجارى من غيره، فان كل ماله مادة من العيون و الأنهار و الآبار محكوم بعدم الانفعال لاستمداده من المادة دائما. فغير المستمد محكوم بالانفعال.

و يستثنى من ذلك ما إذا كان القليل- غير المستمد من المادة- جاريا من الأعلى إلى الأسفل، فإن أعلاه لا يتنجس بملاقاة الأسفل للنجاسة. هذا هو المعروف بينهم.

و قد قدمنا- نحن- ان الميزان فى ذلك ليس هو العلو أو السفل و انما المدار على خروج الماء بالقوة و الدفع بلا فرق بين العالى و غيره، فإنه يمنع عن سراية النجاسة إلى العالى من سافله أو العكس و ذكرنا أن الوجه فيه هو ان العرف بحسب ارتكازاتهم يرون الماء متعددا حينئذ فلا تسرى النجاسة من أحدهما إلى الآخر فلو صب ماء من الإبريق على يد كافر مثلا لا يحكم بتنجس ما فى الإبريق بملاقاة الماء لليد القذرة، و كذا فى الفوارات إذا تنجس أعلاه بشىء لا نحكم بنجاسة أسفله. هذا كله فيما إذا علمنا باتصال الجارى بالمادة أو عدم اتصاله.

الشك فى المادة

اشارة

(۱) يمكن أن يقال بطهارة الماء حينئذ مع قطع النظر عن استصحاب العدم الأزلى الآتى تفصيله. و ذلك لأن الشك فى أن للماء مادة أو أنه لا مادة له يساوق الشك فى نجاسته و طهارته، على تقدير ملاقاة النجس. و مقتضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٢٩

....

قاعدة الطهارة طهارته لقوله (ع) كل شيء نظيف «١» أو الماء كله طاهر «٢» حتى تعلم انه قذر. هذا

و قد استدل على نجاسة الماء المذكور بوجوه:

(الأول): التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية

. بناء على جوازه، كما ربما يظهر من الماتن فى بعض [٣] الفروع، و ان صرح فى بعضها [۴] الآخر بعدم ابتنائه على التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية: بأن يقال فى المقام إن مقتضى عموم ما دل على انفعال القليل بملاقاة النجس نجاسة كل ماء قليل لاقته النجاسة، و قد خرج عنه القليل الذى له مادة، و لا ندرى أن القليل- فى المقام- من أفراد المخصص، و أن له مادة حتى لا ينفعل، أو انه باق تحت العموم و لا مادة له فينفعل بالملاقاة فنتمسك بعموم الدليل و به نحكم بانفعاله.

هذا. و لكنا قد قررنا فى الأصول بطلان التمسك بالعام فى الشبهات

---

[٣] منشأ الظهور ملاحظة الفروع التى تبتنى بظاهرها على التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية، أو يحتمل فيها ذلك، كما يجدها المتتبع فى تضاعيف الكتاب و منها مسألتنا هذه كما هو ظاهر.

[۴] كما فى مسألة ۵٠ من مسائل النكاح فيما إذا شك فى امرأة فى انها من المحارم أو من غيرها، حيث قال: فمع الشك يعمل بمقتضى العموم لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية، بل لاستفادة شرطية الجواز أو المحرمية أو نحو ذلك.

---

(١) كما فى موثقة عمار المروية فى الباب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما فى صحيحة حماد بن عثمان المروية فى الباب ١ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٣٠

....

المصداقية، و ذكرنا أنه مما لا أساس له بلا فرق فى ذلك بين العموم و الإطلاق، لتساويهما من هذه الجهة، فالتمسك بإطلاق قوله (ع) الماء إذا بلغ .. المقتضى لانفعال القليل بالملاقاة غير سائغ فى الشبهات المصداقية

(الثانى): قاعدة المقتضى و المانع

، كما ذهب إليها بعض المتقدمين- على ما نسب اليه- و بعض المتأخرين ممن قارب عصرنا، حيث ذهب الى أنها المستند لاعتبار الاستصحاب. و تقريبها فى المقام أن يقال: إن ملاقاة النجاسة للماء القليل مقتضية للانفعال، و اتصاله بالمادة مانع عن الانفعال.

و كلما علمنا بوجود المقتضى، و شككنا فى ما يمنع عن تأثيره نبنى على عدم المانع و على وجود المعلول.

و قد ذكرنا فى بحثى العموم و الاستصحاب: ان هذه القاعدة أيضا لا ترجع إلى أساس متين، و العقلاء لا يبنون على وجود المعلول. عند إحراز المقتضى و الشك فى وجود مانعة، بل المتبع هو الاستصحاب، و الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك فى بقائه.

(الثالث): ما أسسه شیخنا الأستاذ (قده)

و رتب علیه فروعا کثیرهٔ فی الأبواب الفقهیهٔ، منها المقام. و حاصله: أن الاستثناء من الحکم الإلزامی، أو ما یلازمه- کالنجاسهٔ الملازمهٔ لحرمهٔ الشرب و الوضوء و الغسل و غیرها من أحکام النجاسات- إذا تعلق بعنوان وجودی فهو عند العرف بمثابهٔ اشتراط إحراز ذلک العنوان الوجودی فی ارتفاع الحکم الإلزامی أو ما یلازمه و لا یکفی فی ارتفاعها مجرد وجوده الواقعی.

و کان (قده) یمثل له بما إذا نهی المولی عبده من أن یأذن لأحد فی الدخول علیه إلا لأصدقائه. فشک العبد فی صداقه زید و عداوته لمولاه فإنه لیس له أن یتمسک بالبراءهٔ عن حرمهٔ الترخیص لزید فی الدخول، بلحاظ أن الشبههٔ تحریمیهٔ موضوعیهٔ، و هی مورد للبراءهٔ باتفاق من الأخباریین

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۳۱

....

و الأصولیین. و ذلک لأن العرف فی مثله یری لزوم إحراز عنوان الصداقهٔ فی جواز الاذن و الترخیص، فالمشکوک محرم الاذن و ان کان فی الواقع صدیقا له.

و قد طبقها (قده) علی المقام: بان الاستثناء عن ملزوم الحکم الإلزامی- و هو النجاسهٔ- قد تعلق بأمر وجودی (أعنی اتصاله بالمادهٔ) فهو بمنزلهٔ اشتراط إحراز الاتصال فی الحکم بعدم النجاسهٔ و الانفعال. و حیث ان الاتصال غیر محرز فی المقام فهو محکوم بالنجاسهٔ لا محالهٔ، و إن کان متصلا بها واقعا. و انما نحکم بالطهارهٔ فی خصوص القلیل الذی أحرزنا اتصاله بالمادهٔ.

هذا. و لا یخفی انا ذکرنا- فی محله- ان هذه القاعدهٔ کالقاعدتین السابقتین لا أساس لها. نعم الأمر فی خصوص ما مثل به للمقام کما أفاده فإنه لا یمکن فیه إجراء البراءهٔ، و هذا لا لما أسسه (قده) بل لأجل استصحاب عدم حدوث الصداقهٔ بین زید و مولاه، لأن الصداقهٔ حادثهٔ قطعا، و لیست من الأمور الأزلیهٔ غیر المسبوقهٔ بالعدم، و معه لا یبقی للبراءهٔ مجال، لاشتراط جریانها بعدم أصل حاکم علیها فی البین. و تفصیل الکلام فی الجواب عما بنی علیه موکول الی محله.

(الرابع): استصحاب عدم اتصاف القلیل بالاتصال بالمادهٔ باستصحاب العدم الأزلی

اشارهٔ

. و توضیح ذلک: ان الصور المتصورهٔ للمسألهٔ أربع.

(الأولی): ان نعلم ان القلیل الذی نشک فی اتصاله و عدمه مسبوق بالاتصال بالمادهٔ

، و نشک فی بقاء اتصاله حین ملاقاته النجس کما یتفق ذلک- غالبا- فی المیاه الجاریهٔ و الأنابیب المعمولهٔ فی زماننا هذا، و فی هذه الصورهٔ لا إشکال فی جریان استصحاب اتصاله بالمادهٔ و عدم انقطاعها عنه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۳۲

....

(الثانیهٔ): أن نعلم أنه مسبوق بالانقطاع

،

كما إذا القى مقدار من الماء لم يبلغ الكر على حفيرة، و قد وقعت فيها نجاسة أيضا، فشككنا فى أن الحفيرة بئر و لها مادة لئلا ينفعل الماء الملقى عليها بوقوع النجاسة عليه أو أنها صورة بئر لا مادة لها فالماء غير متصل بها و محكوم بالانفعال. و فى هذه الصورة أيضا لا إشكال فى جريان استصحاب عدم الاتصال بالمادة.

(الثالثة): ما إذا لم تحرز حالته السابقة من الاتصال و الانقطاع،

و هذه الصورة هى مورد الوجوه الثلاثة المتقدمة، دون الصورتين الأولیين، كما ان هذه الصورة هى التى ندعى جريان استصحاب العدم الأزلى فيها، على ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) و مثل له بما إذا شك فى قرشية المرأة و ذكر ان المرأة حينما وجدت لا ندرى أنها هل اتصفت بالقرشية أم لم تتصف بها؟ و لم تكن متصفة بها قبل وجودها قطعا، و الأصل عدم اتصافها بتلك الصفة حين وجودها أيضا.

و على هذا التقريب يقال فى المقام: إن هذا القليل لم يكن متصفا بالاتصال قبل خلقته، و نشك فى اتصافه به حين خلقته و وجوده، فالأصل انه لم يتصف بالاتصال حين خلقته أيضا، فهو ماء قليل بالوجدان، و غير متصل بالمادة بالأصل، فبضم الوجدان الى الأصل يتم كلا جزئى الموضوع للحكم بالانفعال.

هذا. و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ (قده) بالمنع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، و بنى منعه هذا على مقدمات:

(الاولى): أن تخصيص العام بالمتصل أو بالمنفصل يوجب تعنون العام بعنوان غير عنوان الخاص لا محالة، فإذا كان العنوان المأخوذ فى الخاص وجوديا كان العام مقيدا بعنوان عدمى، و إذا كان عدميا كان العام مقيدا بعنوان وجودى، و ذلك لأن الحاكم الملتفت الى ان موضوع حكمه- كالعالم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة ۱، ص: ۱۳۳

....

مثلا- له قسمان: (العادل، و الفاسق) و الإهمال فى الواقع أمر غير معقول فهو إما أن يرى عدم دخل شىء من الخصوصيتين فى موضوع حكمه و إما لا، و على الثانى إما أن يكون ماله دخل من الخصوصية فى موضوع الحكم أمرا وجوديا أو عدميا و هذه أقسام ثلاثة لا رابع لها، لدورانها بين النفى و الإثبات فالحصر فيها عقلى.

أما القسم الأول: و هو ما إذا كان موضوع الحكم مطلقا، و غير مقيد بشىء من الخصوصية: الوجودية و العدمية فهو أمر لا يجتمع مع التخصيص، لأنه يرجع الى الجمع بين النقيضين، فان الموجبة الكلية تناقضها السالبة الجزئية لا محالة، فإذا ثبت التخصيص فى وجوب إكرام العالم، و أن العالم الفاسق لا يجب إكرامه امتنع معه أن يجب إكرام مطلق العالم، سواء أ كان عادلا أم كان فاسقا، كما انه يمتنع أن يختص وجوب الإكرام بالفاسق، فلا مناص من تقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم كونه فاسقا. و هذا معنى ما ذكرناه من ان تخصيص العام بعنوان وجودى يستلزم تقييده بأمر عدمى.

(الثانية): ان الموضوع إذا كان مركبا، فاما أن يتركب من غير العرض و محله، و اما أن يكون مركبا من العرض و محله.

اما على الأول: كما إذا كان الموضوع مركبا من جوهرين، أو من جوهر و عرض فى موضوعه، أو من عرضين فى موضوع واحد، أو فى موضوعين فلا موجب لأخذ أحد الجزءين نعتا للجزء الآخر، بل اللازم هو اجتماع الجزءين فى الخارج بلا دخل خصوصية أخرى.

و أما على الثانى: كأخذ الكرية و الماء فى موضوع الاعتصام، و عدم الانفعال بمجرد ملاقاة النجاسة فلا مناص من أن يؤخذ العرض فى الموضوع على نحو وجوده النعتى، فإنه لا سبيل إلى أخذه على نحو وجود المحمولى،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٣٤

....

فان انقسام الشي‏ء باعتبار أوصافه و نعوته فى مرتبة سابقة على انقسامه باعتبار مقارناته.

فإذا كان التخصيص موجبا لتقييد موضوع العام، و رافعا لإطلاقه فاما أن يرجع التقييد الى التقييد بلحاظ الانقسام الأولى، فيكون الموضوع مقيدا بالوجود النعتى، أو العدم النعتى المعبر عنهما بمفاد كان و ليس الناقصتين و إما أن يرجع الى التقييد بلحاظ الانقسام الثانوى، ليكون المأخوذ فى الموضوع الوجود أو العدم المحمولى المعبر عنهما بمفاد كان و ليس التامتين.

لا- سبيل الى الثانى، فإنه مع تقييده بهذا الاعتبار إما أن يبقى الموضوع على إطلاقه بالاعتبار الأول، أو يكون مقيدا به أيضا. اما الأول فهو مستحيل، إذ كيف يمكن أن يقيد الماء فى موضوع المثال بأن يكون معه كرية و مع ذلك يبقى على إطلاقه من جهة الاتصاف بالكرية و عدمه. و هل هذا إلا- تهافت و تناقض؟! و اما الثانى: فهو أيضا لا يمكن من الحكيم لاستلزامه اللغو، فان التقييد بالاعتبار الأول يغنى عن التقييد بالاعتبار الثانى.

و يترتب على ما ذكرناه ان موضوع الحكم إذا كان مركبا من وجود العرض و محله، كما فى المثال، أو مركبا من عدم العرض و محله، كما فيما كان الاستثناء من العام عنوانا وجوديا، ففى جميع ذلك لا مناص من أن يكون الدخيل فى الموضوع الوجود أو العدم النعتيين، دون الوجود أو العدم المحموليين.

(الثالثة): ان العدم الأزلى و ان كان ثابتا و حقا فان كل ممكن مسبوق بالعدم لا محالة، فزيد لم يكن فى وقت و علمه و عدالته لم تكونا.

و هكذا .. إلا ان هذا العدم عدم محمولى لا نعتى، فيصح أن يقال علم زيد لم يكن، و لا يصح أن نقول زيد كان غير عالم و متصفا بعدم العلم، فإنه لم يكن موجودا ليتصف بالوصف الوجودى أو العدمى، فالعدم الأزلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٣٥

....

محمولى دائما، و لا يصح فيه النعتى بوجه. و ذلك من جهة ان العدم النعتى كالوجود النعتى يحتاج الى وجود الموضوع لا محالة.

و يترتب على هذه المقدمات: أن التخصيص بعنوان وجودى يقتضى تعنون العام بعنوان عدمى لا محالة، بمقتضى المقدمة الاولى، و ان العدم المأخوذ فى الموضوع عدم نعتى بمقتضى المقدمة الثانية، و ان العدم النعتى كالوجود النعتى يحتاج الى وجود الموضوع لا محالة، و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة. و على ذلك فلا يمكن استصحاب العدم النعتى إذ المفروض عدم العلم به سابقا، بل هو مشكوك فيه من أول الأمر. و أما العدم المحمولى فهو و ان كان متيقنا إلا انه لا يثبت العدم النعتى.

فإشكال جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية هو الإثبات خاصة.

لا ان العدم قبل وجود موضوعه مغاير للعدم بعد وجود موضوعه، فان العدم عدم، و بقاؤه غير مغاير لحدوثه بل بقاء له.

و لا- يخفى أن المقدمة الاولى و الثالثة من هذه المقدمات مما لا ينبغى الشك فى صحته، و كذلك المقدمة الثانية فيما إذا كان المأخوذ فى موضوع الحكم وجود العرض، و ذلك لا- لما ذكره (قدس سره) فإنه يندفع بأن التقييد بكل من الاعتبارين يغنى عن التقييد بالاعتبار الآخر، كما هو الحال فى كل أمرين متلازمين. فان التقييد بأحدهما لا يبقى مجالا للإطلاق بالإضافة الى الثانى منهما.

بل لأجل ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، إذ ليس للعرض وجودان: أحدهما لنفسه، و ثانيهما لموضوعه، بل له وجود واحد و هو عين وجوده لموضوعه، و كونه وصفا و نعتا لمعروضه، فإذا كان المأخوذ وجود العرض فى موضوع خاص، كالكرية

المأخوذة للماء فى موضوع الاعتصام و عدم الانفعال بملاقاة النجس، فلا محالة يكون الدخيل فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٣۶

....

الموضوع هو اتصاف الماء بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة. فإن وجود الكرية فى الماء هو بعينه اتصاف الماء بالكرية، لما عرفت من أن وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه.

و أما إذا كان الدخيل فى الموضوع. هو عدم العرض. كما هو الحال فيما إذا كان الخارج من العموم عنوانا وجوديا فان العام يتعنون حينئذ بوصف عدمى لا محالة، فلا موجب للالتزام بكون الدخيل فى الموضوع هو العدم النعتى.

و بيان ذلك ان ما أفاده من أن تركب الموضوع من العرض و محله يستلزم أخذ الاتصاف بالعرض فى موضوع الحكم، و ان كان متينا لما قدمناه من أن وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه، إلا انه يختص بوجود العرض- أعنى العرض الوجودى- و اما العدمى فلا- يأتى فيه ما ذكرناه. لأن العدم لا وجود له حتى يقال ان وجود العرض فى نفسه عين وجوده لموضوعه فإذا تركب الموضوع من عدم العرض و محله، فلا يستفاد منه فى نفسه أن الاتصاف بالعدم مأخوذ فى موضوع الحكم فإنه أعم و يحتاج اعتبار الاتصاف به الى مئونة زائدة، فإن قامت قرينة على اعتباره فهو، و إلا لما اعتبرنا فى موضوع الحكم غير المحل و عدم العرض، و لو على نحو العدم المحمولى.

فإذا ورد لا تكرم فساق العلماء، و ضممناه الى العام فيستفاد منهما ان موضوع وجوب الإكرام هو العالم الذى لا يكون فاسقا، لا العالم المتصف بعدم الفسق، لأنه يحتاج الى دليل و هو مفقود، و عليه فلا مانع من استصحاب عدم الاتصاف بالفسق الثابت قبل وجود زيد، إذ لم يكن الاتصاف قبل وجوده و الآن كما كان. نعم لا يثبت بذلك الاتصاف بعدم الفسق، إلا انا فى غنى عنه. فإنه ليس بموضوع للأثر، و انما الأثر مترتب على العالم الذى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٣٧

....

لا يكون متصفا بالفسق على نحو العدم المحمولى، و المفروض ان له حالة سابقة كما مر، و كم فرق بين الموجبة معدولة المحمول و بين السالبة المحصلة لأن الاتصاف معتبر فى الأولى دون الثانية.

و إلى ما ذكرنا أشار صاحب الكفاية فيما ذكره من ان العام لا يتعنون بعد التخصيص بعنوان خاص، بل هو بكل عنوان غير عنوان المخصص يشمله الحكم بمعنى ان العالم فى مفروض المثال لا بد و ان لا يكون فاسقا، و لم يؤخذ فيه أى عنوان غير هذا العنوان، و ان كان ذلك العنوان هو الاتصاف بالعدم على نحو مفاد ليس الناقصة. فالخارج هو الذى اعتبر فيه الاتصاف بالفسق على وجه النعت دون الباقى تحت العموم.

و الأمر فى المقام كذلك: حيث أن أدلة انفعال الماء القليل قد خصصت بالقليل الذى له مادة، و هو يوجب تعنون الباقى بالماء القليل الذى لا يكون له مادة. لا القليل المتصف بعدم المادة. و عليه فلنا أن نستصحب عدم المادة فى ظرف الشك إذ لم تكن له مادة قبل وجوده و الآن كما كان، و هو استصحاب العدم المحمولى، لأنه الذى يترتب عليه الأثر عند تركب الموضوع من المحل، و عدم العرض ما دام لم تقم قرينة خارجية على اعتبار الاتصاف بالعدم هذا تمام كلامنا فى هذه الصورة.

(الرابعة): ما إذا كان القليل مسبوقا بحالتين متضادتين

أعنى الاتصال بالمادة فى زمان و عدم الاتصال بها فى زمان آخر، و اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر، و لم يجر فيه شىء من استصحابى الاتصال و عدمه للتعارض أو لعدم المقتضى. فهل هناك أصل آخر يحكم به على طهارة الماء؟.

قد يقال: إن مقتضى الاستصحاب فى الماء طهارته، لأنه قبل أن يغسل به المتنجس كان طاهرا، قطعا، فهو الآن كما كان و ان كنا نشك فى اتصاله بالمادة و عدمه. كما ان مقتضى الاستصحاب فى المتنجس المغسول

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۳۸

....

به نجاسة المغسول، و عدم ارتفاع نجاسته بالغسل به. و لا معارضة بين الاستصحابين كما ذكرناه غير مرة لأنا و ان علمنا بالملازمة الواقعية بين طهارة الماء و طهارة المتنجس المغسول به، إلا ان التفكيك بينهما فى مقام الظاهر بالأصل مما لا مانع عنه بوجه [۱] و هذا نظير ما ذكره السيد (قده) فى ماء يشك فى كريته، مع عدم العلم بحالته السابقة.

ثم إن التفكيك بين طهارة الماء و طهارة المغسول به فى محل الكلام انما يتم إذا كان الحكم بنجاسة القليل المحتمل اتصاله بالمادة فى الصورة السابقة مستندا الى جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى. و أما بناء على استناده إلى صحة التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية أو تمامية قاعدة المقتضى و المانع أو صحة ما أسسه شيخنا الأستاذ (قده) من أخذ الإحراز فيما علق عليه الترخيص فلا بد من الحكم فى المقام بنجاسة الماء أيضا لأنه قليل، و لا ندرى ان له مادة و مقتضى عموم انفعال القليل، أو قاعدة المقتضى و المانع أو عدم إحراز اتصاله بالمادة هو الحكم بنجاسته.

و لا يبقى بعد ذلك للحكم بطهارته بالاستصحاب أو بغيره مجال، و لا يلزم حينئذ التفكيك بين الماء و المغسول به، بل كلاهما محكومان بالنجاسة و هذا بخلاف ما إذا اعتمدنا- فى الحكم بنجاسة الماء، عند الشك فى أن له مادة- على استصحاب عدم اتصاله بالمادة على نحو العدم الأزلى. فإن التفكيك- بناء عليه- تام لا اشكال فيه.

و الوجه فيه: أن الاستصحاب المذكور لا يجرى فى المقام لسبقه بحالتين متضادتين، و معه لا يجرى شىء من استصحابى الاتصال و عدمه، إما للتعارض

---

[۱] لا يخفى ان المراد بغسل المتنجس به انما هو إلقاؤه على الماء لا إيراد الماء على المتنجس، و الا فلا إشكال فى كفايته فى طهارة الثوب بعد ما حكمنا بطهارة الماء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۳۹

....

و إما لعدم المقتضى على خلاف فى ذلك بيننا و بين صاحب الكفاية (قده) و عليه فلا مانع من استصحاب الطهارة فى الماء كما لا مانع من استصحاب بقاء النجاسة فى المغسول به، فيلزم التفكيك بين طهارة الماء و طهارة المغسول به.

ثم ان الحكم بنجاسة المغسول به بالاستصحاب فى المقام يبتنى على اعتبار ورود الماء على المتنجس فى التطهير بالقليل، و أما إذا قلنا بعدم اعتباره، و كفاية ورود المتنجس على الماء فلا ينبغى التأمل فى طهارة المغسول به، إذ المفروض كفاية الغسل به حتى لو لم تكن له مادة فى الواقع، فلا يبقى مجال للتفكيك.

ثم انا إذا اعتبرنا ورود الماء على النجس فى التطهير بالقليل فلا بد من أن نلاحظ دليل اعتبار ذلك، فان كان دليله ما اعتمد عليه بعضهم من أن القليل ينفعل بمجرد اتصاله بالنجس فلا يمكن تطهير المتنجس به، فيما إذا ورود على الماء، فلا بد من اعتبار ورود

الماء علیه، لئلا ینفعل بمجرد الاتصال. فنحکم فی المقام أیضا بطهارة المغسول به، و ان ورد علی الماء، لأن الماء لا ینفعل فی المقام بمجرد اتصاله بالنجس و ملاقاته معه، کما لا ینفعل بعده، و ذلک بحکم الاستصحاب القاضی بطهارة الماء عند الشک فی انفعاله، فهو طاهر حین الاتصال و بعده فلا مانع من تطهیر المغسول به مطلقا.

نعم إذا اعتمدنا فی الحکم باعتبار ورود الماء علی النجس علی الروایات الناطقة بذلک لقوله (ع): «صب علیه الماء مرتین» و نحوه فلا محیص من الالتزام بعدم طهارة المتنجس إذا ورد علی الماء للشک فی حصول شرط طهارة المغسول به. لأن الماء ان کان له مادة حین الغسل فهو طاهر یطهر المتنجس المغسول به لا محالة. و إن لم تکن له مادة فالمغسول به محکوم بالنجاسة، لعدم حصول شرط التطهیر به، و هو ورود القلیل علی النجس

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۴۰

(مسألة ۳) یعتبر فی عدم تنجس الجاری اتصاله بالمادة (۱) فلو کانت المادة من فوق تترشح و تتقاطر، فان کان دون الکر ینجس. نعم إذا لاقی محل الرشح للنجاسة لا ینجس، (مسألة ۴) یعتبر فی المادة الدوام (۲) فلو اجتمع الماء من المطر أو غیره تحت الأرض، و یترشح إذا حفرت لا یلحقه حکم الجاری.

و بما أنا نشک فی بقاء نجاسته و ارتفاعها فمقتضی استصحابها نجاسة المغسول به، کما ان مقتضی استصحاب الطهارة فی الماء طهارته، فالتفکیک حینئذ صحیح.

اعتبار الاتصال فی الاعتصام

(۱) بأن ینفصل الخارج عن المادة، کما مثل به بقوله: فلو کانت المادة. فإنه إذا انفصل عنها فالمیاه المجتمعة المنفصلة عن مادتها غیر البالغة حد الکر ماء قلیل ینفعل بملاقاة النجاسة لا محالة. نعم القطرة المتصلة بالمادة محکومة بالاعتصام، ما لم تنفصل عنها، کما أشار إلیه بقوله: نعم إذا لاقی.

و الوجه فیما ذکرناه أن ظاهر قوله (ع) فی صحیحة ابن بزیع لأن له مادة أن یکون للماء مادة بالفعل، بأن یتصل بها فعلا، و أما ما کان متصلا بها فی وقت مع انفصاله عنها بالفعل فهو خارج عن مدلول الروایة کما عرفت. هذا فی الانفصال بالطبع، و کذلک الحال فی الانفصال بالعرض کانسداد المنبع من اجتماع الوحل و الطین، لأنه لانفصاله عن المادة محکوم بعدم الاعتصام، و قد أشار إلیه الماتن فی المسألة الخامسة کما یأتی.

(۲) الظاهر ان مراده بالدوام علی ما یساعد علیه تفریعه بقوله فلو اجتمع .. کون المادة طبیعیة موجبة لجریان الماء علی وجه الأرض بطبعها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۴۱

....

و أما المادة الجعلیة الموجبة لجریان الماء و رشحه بالجعل دون الطبع فهی غیر کافیة فی الاعتصام، کما إذا جعلنا مقدارا من الماء فی أرض منخفضة الأطراف، أو اجتمع فیها ماء المطر، فإنه یوجب الرشح فی جوانبها و جریان الماء لا محالة إلا انها غیر عاصمة، و ذلک لأن ظاهر قوله فی صحیحة ابن بزیع: لأن له مادة. ان یکون للماء مادة متصلة فعلا یجری الماء عنها بطبعها. فالجعلیة أو غیر المتصلة منها لا تصدق علیها المادة الفعلیة کما هو ظاهر.

اعتبار دوام النبع عند الشهيد «قده»

اشارة

ذكر الشهيد (قده) فى الدروس ان الجارى لا يشترط فيه الكرية على الأصح نعم يشترط فيه دوام النبع. و قد وقع هذا موردا للإشكال و الكلام عند الأصحاب، فنقول فى شرح مراده (قده)

ان الدوام فى كلامه هذا يحتمل أمورا:

(الأول): ما عن الشهيد الثانى (قده) فى روض الجنان من حمل الدوام على الاستمرار فى النبع

اشاره

، و أن ما ينبع فى بعض فصول السنة دون بعضها الآخر لا يحكم عليه بالاعتصام. و يضعف هذا الاحتمال أمران.

(أحدهما): ما أورده عليه صاحب الحدائق (قده)

من ان اشتراط دوام النبع فى المادة على خلاف إطلاق صحيحة ابن بزيع، لأن المادة فيها غير مقيدة بدوام النبع فهو مضافا الى انه مما لا شاهد له من الأخبار و لا يساعد عليه الاعتبار قد دل الدليل على خلافه.

(و ثانيهما): أن استمرار النبع ان أريد به الاستمرار إلى الأبد

فهو مما لا يوجد فى أنهار العالم إلا نادرا، على إن إحراز ذلك أمر غير ميسور،
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١۴٢
....

فبأى شيء يحرز دوام نبعة إلى الأبد؟! و ان أريد به الاستمرار المقيد بوقت خاص فيقع الكلام فى تعيين ذلك الوقت، و ان الزمان الذى لا بد من أن يستمر الجارى الى ذلك الزمان أى زمان؟ فهذا الاحتمال فى غاية السقوط. و من هنا طعن عليه المحقق الثانى (قده) بقوله: «ان أكثر المتأخرين عن الشهيد (ره) ممن لا تحصيل لهم فهموا هذا المعنى من كلامه ..»

(الثانى): ان يراد بالدوام استمرار النبع حين ملاقاة النجس،

لا على وجه الإطلاق. و لعل هذا هو الظاهر من اعتبار الدوام، و لا بأس به فى نفسه. إلا انه ليس أمرا زائدا على ما اعتبرناه فى الجارى من الاتصال بالمادة، حيث قلنا: إن الماء إذا انقطع عنها يحكم بانفعاله على تقدير قلته و عليه فيصبح اعتبار الدوام فى كلامه قيدا توضيحيا، و إن كان أمرا صحيحا فى نفسه.

(الثالث): ما نسب احتماله الى بعضهم من إرادة الاحتراز عمّا ينبع آنا و ينقطع آنا

، لفتور مادته و ضعفها، و ان مثله ينفعل إذا لاقى نجسا لعدم إحراز اتصاله بالمادة حال ملاقاة النجس، و لعلها لاقته حين انقطاع نبعها.

هذا. و لا يخفى ان ذلك أيضا ليس بشرط جديد وراء شرط الاتصال و أما الحكم عليه بالانفعال على تقدير ملاقاته النجس فيدفعه ما أشرنا إليه سابقا من ان الجارى إذا كان مسبوقا بحالتين متضادتين- أعنى الاتصال و عدمه- فهو و ان كان لا يجرى فيه استصحاب الاتصال و عدمه، إلا أن استصحاب الطهارة فى الماء مما لا مانع عنه بوجه، فبه يحكم بطهارته، بل و لا أقل من قاعدة الطهارة، فالماء لا يحكم عليه بالانفعال.

(الرابع): ما حكاه صاحب الحدائق (قده) عن بعض الأفاضل من المحدثين:

اشارة

من أن يراد به نبع المادة دائما، أو بعد أخذ مقدار من مائها و قد ذكر فى توضيح ذلك ان المواد على أنحاء ثلاثة:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۴۳

....

(إحداها) ما تكون نابعة على وجه الاستمرار بالفعل:

بأن تنبع و يجرى ماؤها على وجه الأرض، كما فى العيون الجارية.

(و ثانيتها): ما تكون نابعة على نحو الاستمرار أيضا، و لكنه لا بالفعل بل بالاقتضاء

، بمعنى أن تكون نابعة الى أن يبلغ الماء حدا معينا، و هو تساوى الماء الخارج المجتمع منها فى البئر للماء الموجود فى مادتها و فى عروق الأرض، و حينئذ تقف و لا تنبع إلا أن يؤخذ مقدار من مائها لينزل به سطح الماء، فتنبع ثانيا بدل المتحلل مما أخذ منه من الماء الى أن يتصاعد الماء الى السطح السابق، و هكذا .. فللمادة اقتضاء النبع دائما، و هذا هو الغالب فى المواد فان نبعها لو كان دائميا و غير منقطع فى زمان لأوجب غرق العالم بالماء.

و (ثالثتها): ما تكون نابعة، إلا أنه إذا أخذنا منها ماؤها ينقطع نبعها

و تقف و لا تنبع ثانيا إلا بعد حفر جديد، ثم تنبع بمقدار، و إذا أخذنا منها ذلك المقدار تقف و لا تنبع إلا بعد حفر آخر و هكذا .. كما يتفق ذلك فى بعض الأراضى و البلدان، فالنبع فى القسمين الأولين دائمى فعلا أو بحسب الاقتضاء، و أما فى الثالث فلا دوام للنبع فيه بوجه بل و لا تصدق على مثله المادة أصلا لأن المادة من المدد و الأمداد، و المفروض انها لا تمد الماء بعد أخذه فلا يستمد منها فى شيء و الماء الحاصل منها غير مستند إلى المادة فينفعل بالملاقاة لا محالة و من هنا ذكر ان شمول الاخبار المستفاد منها حكم الجارى لهذه الصورة غير واضح. و على هذا الاحتمال كان اعتبار دوام النبع عبارة أخرى عن اعتبار اتصال الماء بالمادة لأن المادة إذا لم تمد الماء فلا محالة تكون منقطعة و غير متصلة بالماء.

(الخامس): أن يراد بالدوام نبع المادة و جريانها فعلا

، و اما إذا لم تنبع بالفعل و لو لأجل مانع- لا لأجل ضعفها و فتورها- بل لحصر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۴۴

....

أطرافها علی ما هو الغالب فی الآبار، إذ المادة إنما تنبع الی أن یساوی المقدار الخارج منها المجتمع فی البئر للماء الموجود فی المادة و فی عروق الأرض، و ینقطع النبع بعد ذلک فیحکم علیه بالانفعال، و علی الجملة لا یکفی اقتضاء النبع فی الحکم بالاعتصام بل یعتبر فیه فعلیة النبع.

و فساد هذا الاحتمال من الظهور بمکان: لأن احتمال اعتبار الجریان الفعلی إنما یصح فیما إذا کان الحکم مترتبا فی لسان الدلیل علی عنوان الجاری و یقال وقتئذ إن حکمه لا یأتی فی مثل الآبار مسدودة الأطراف لعدم الجریان الفعلی فیها.

و لکن الحکم فی الدلیل إنما رتب علی عنوان ماله المادة، و من الظاهر ان الآبار المذکورة مما له مادة قطعا، و هذا العنوان صادق علیها بلا ریب و لیس اعتصام الآبار متفرعا علی اعتصام الجاری حتی یحتمل فیها اعتبار الجریان الفعلی أیضا بل الأمر بالعکس، و إنما استفدنا حکم الجاری من قوله (ع) لأن له مادة فی صحیحة ابن بزیع الواردة فی البئر حیث تعدینا من موردها الی کل ماله مادة.

و أما اعتبار فعلیة النبع، و عدم کفایة الاقتضاء بالمعنی المتقدم، و هو کون المادة بحیث یخرج منها بدل المتحلل من الماء و یستمد منه، فلم یقم علیه دلیل، بل الغالب فی الآبار أن مادتها تقتضی النبع بمقدار المتحلل من مائها، و لا تنبع فیها دائما فإنه یؤدی الی غرق العالم کله.

(السادس): أن یراد بالدوام ما ذکره الماتن (قده) فی الکتاب

اشارة

و هو أن تکون المادة طبیعیة موجبة للجریان بطبعها فی مقابل المواد الجعلیة کما إذا جعلنا مقدارا من الماء علی مکان منخفضة الأطراف أو فاض البحر أو النهر و اجتمع الماء من فیضانهما فی الغدران و أوجب النبع فی الأمکنة المنخفضة عنها، فإنها أیضا مواد فعلیة تنقطع بعد مدة کیوم أو أسبوع و نحوهما و هذا

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۴۵

(مسألة ۵) لو انقطع الاتصال بالمادة (۱) کما لو اجتمع الطین فمنع من النبع کان حکمه حکم الراکد، فإن أزیل الطین لحقه حکم الجاری، و ان لم یخرج من المادة شیء فاللازم مجرد الاتصال.

(مسألة ۶) الراکد المتصل بالجاری کالجاری (۲) فالحوض المتصل بالنهر بساقیة یلحقه حکمه، و کذا أطراف النهر، و ان کان ماؤها واقفا.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۱، ص: ۱۴۵

(مسألة ۷) العیون التی تنبع فی الشتاء مثلا، و تنقطع فی الصیف یلحقها الحکم فی زمان نبعها (۳).

(مسألة ۸) إذا تغیر بعض الجاری دون بعضه الآخر فالطرف

بخلاف المواد الطبیعیة فی الآبار و الأنهار و هی التی تنصرف إلیها لفظة المادة فی صحیحة ابن بزیع کما قدمناه.

و هذه احتمالات ستة فی کلام الشهید (ره) و قد ظهر ما هو الصحیح منها من سقیمها و أما أن أیا منها قد أراده الشهید (قده) فهو أعلم

بمراده و اللّه سبحانه هو العالم بحقيقة الحال.

(۱) هذا هو انقطاع النبع بالعرض، و قد قدمنا حكمه فى المسألة الثالثة من هذا الفصل فراجع.

(۲) و حكمه حكم الجارى فى الاعتصام بلا خلاف لاتصاله به قليلا كان أم كثيرا، و أما الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى ككفاية الغسل به مرة فى المتنجس بالبول فهى لا تترتب عليه، و ذلك لعدم صدق الجارى على الراكد و هو ظاهر، اللهم إلا أن نقول بكفاية المرة فى الكر أيضا و هو أمر آخر.

(۳) قد عرفت ان احتمال عدم اعتصام تلك العيون فى زمان نبعها مدفوع بوجهين عمدتهما إطلاق صحيحة ابن بزيع فما أفاده فى المتن هو الصحيح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۴۶

المتصل بالمادة لا ينجس بالملاقاة (۱) و ان كان قليلا، و الطرف الآخر حكمه حكم الراكد ان تغير تمام قطر ذلك البعض المتغير، و إلا فالمتنجس هو المقدار المتغير فقط لاتصال ما عداه بالمادة.

(أما المقام الأول):

اشارة

فالمعروف بين الأصحاب المتقدمين منهم و المتأخرين ان القليل ينفعل بملاقاة النجس، و خالفهم فى ذلك ابن أبى عقيل فذهب الى عدم انفعاله بشيء، و وافقه على ذلك المحدث الكاشانى (قده).

و الذى يقتضى الحكم بانفعال القليل عدة روايات ربما يدعى بلوغها ثلاثمائة رواية كما حكاه شيخنا الأنصارى (قده) فى طهارته عن بعضهم. و هى و ان لم تبلغ تلك المرتبة من الكثرة إلا ان دعوى تواترها إجمالا قريبة جدا لأن المنصف يرى من نفسه انه لا يحتمل الكذب فى جميع هذه الروايات، على ان فيها صحاحا و موثقات، و معهما لا يهمنا إثبات تواترها الإجمالى فإنهما كافيتان فى إثبات الحكم شرعا.

الأخبار الدالة على انفعال القليل

و من تلك الأخبار صحيحة محمد بن مسلم و غيرها الواردة بمضمون ان الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء «۱». و هذا المضمون قد ورد ابتداء فى بعضها «۲» و بعد السؤال عن الماء الذى تبول فيه الدواب، و تلغ فيه

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) كما فى صحيحة معاوية بن عمار و غيرها المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۵۱

....

الكلاب، و يغتسل فيه الجنب فى بعضها الآخر «۱» و فى ثالث بعد السؤال عن الوضوء من الماء الذى تدخله الدجاجة و الحمامة و أشباههما، و قد وطأت عذرة «۲».

و صحيحة إسماعيل بن جابر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الماء الذى لا ينجسه شيء فقال: كر .. «۳».

و صحيحته الأخرى عن الماء الذى لا ينجسه شيء قال: ذراعان عمقة فى ذراع و شبر سعته «۴» و قد أسندها فى الحدائق الى عبد اللّه

بن سنان و لعله من سهو القلم.

و صحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء قال:

اغسل الإناء «۵» و من الظاهر ان الكلب إنما يشرب من وسط الإناء و لا يمسه فلا وجه للحكم بغسله إلا نجاسة الماء الموجود فيه فان الكلب نجس الماء باصابته، و هو قد لاقى الإناء، و أوجب نجاسته و بهذا تدلنا هذه الرواية- و غيرها من الاخبار الآمرة بغسل الآنية التى شرب منها الحيوان النجس- على انفعال القليل بملاقاة النجس الى غير ذلك من الاخبار، و ستأتى جملة أخرى منها فى مطاوى هذا البحث، و فى البحث عن تنجس الماء القليل بالمتنجس. هذا كله فى المقام الأول.

---

(۱) كما فى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(۲) كما فى صحيحة على بن جعفر عن أخيه المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(۳) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) المروية فى الباب ۱۰ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۵) المروية فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۵۲

....

و (أما المقام الثانى)

اشارة

فقد عرفت ان ابن أبى عقيل ذهب الى عدم انفعال القليل كالماء الكثير، و وافقه على ذلك المحدث الكاشانى (ره) و استدل عليه بوجوه من الاخبار و غيرها.

الأخبار الدالة على عدم انفعال القليل

(فمنها): ما استدل به الكاشانى (قده)

من قوله (ص) خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه «۱» و ادعى أنها مستفيضة و قد دلت على حصر موجب الانفعال بالتغير فى أحد الأوصاف الثلاثة و ان ما لا تغير فيه لا انفعال فيه قليلا كان أم كثيرا.

و هذا الاستدلال من عجائب ما صدر عن الكاشانى (ره) لأنه من أحد المتضلعين فى الأخبار و قد ادعى مع ذلك استفاضة الروايات المتقدمة عن النبى (ص) و لم يرد شىء منها من طرقنا و انما رواها العامة بطرقهم فلا رواية حتى تستفيض فهذه الدعوى سالبة بانتفاء موضوعها على انها لم تبلغ مرتبة الاستفاضة من طرق العامة أيضا و انما رووها بطريق الآحاد و مثل هذا لا يكاد يخفى على المحدث المذكور فهو من غرائب الكلام.

و (منها): ما ورد من طرقنا بمضمون ان الماء لا ينجسه شىء

إلا ان يتغير طعمه أو ريحه أو لونه حيث حصر علة الانفعال بالتغير فى أحد الأوصاف الثلاثة و هو كما فى رواية القماط انه سمع أبا عبد اللّه (ع) يقول فى الماء يمر به الرجل و هو نقيع فيه الميتة و الجيفة فقال أبو عبد اللّه (ع) ان كان الماء قد تغير ريحه أو طعمه فلا

تشرب و لا تتوضأ منه و ان لم يتغير

---

(۱) قد قدمنا نقلها عن المستدرک و المحقق و ابن إدريس و نقلنا مضمونها عن كتب العامة أيضا فراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۵۳

....

ريحه و طعمه فاشرب و توضأ «۱» و صحيحة حريز بن عبد اللّه عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «۲» و صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و أنا حاضر عن غدير أتوه و فيه جيفة؟

فقال: ان كان الماء قاهرا و لا توجد منه الريح فتوضأ «۳» الى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة على انحصار المناط فى الانفعال بالتغير قليلا كان الماء أم كثيرا، فالقلة لا تكون علة للانفعال بالملاقاة ما دام لم يتغير فى أحد أوصافه.

و يدفعه عدم ورود شيء من هذه الأخبار فى خصوص القليل حتى تعارض الأخبار المتقدمة الدالة على انفعال القليل بالملاقاة فإن الموضوع فيها هو النقيع و الغدير و أشباههما مما هو أعم من القليل و الكثير، بل ظاهر هذه العناوين هو خصوص الكثير فان النقيع و أمثاله انما يطلق على الماء الذى يبقى مدة فى الفلوات، و القليل ليس له بقاء كذلک. و غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنها مطلقة لعدم استفصالها بين القليل و الكثير و ترک الاستفصال دليل العموم.

و الجواب عن ذلک انها و ان كانت مطلقة لما ذكر، إلا انه لا بد من رفع اليد عن إطلاقها بالأخبار المتقدمة التى ادعينا تواترها إجمالا لدلالتها على انفعال القليل بمجرد ملاقاة النجس، و ان لم يتغير شيء من أوصافه، و هذا كما دل على نجاسة ماء الإناء إذا أصابته قطرة من الدم «۴» أو

---

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(۳) المروية فى الباب المتقدم من المصدر المذكور.

(۴) كما فى صحيحة على بن جعفر عن أخيه المروية فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۵۴

....

أصابته يده و هى قذرة «۱» أو شرب منه الكلب و الخنزير «۲» و من الظاهر ان ملاقاة هذه الأمور للماء القليل لا يوجب تغيره فى شيء مع أنه ينفعل بملاقاتها و هذه الأخبار تكفى فى تقييد إطلاق الروايات المتقدمة.

و مما يدلنا على هذا ما ورد فى صحيحة صفوان بن مهران الجمال من سؤاله (ع) عن مقدار الماء و حكمه بعدم الانفعال على تقدير بلوغ الماء نصف الساق. و الوجه فى دلالتها انه لو لم يكن هناک فرق بين القليل و الكثير لما كان وجه لسؤاله عليه السلام عن مقدار الماء.

قال: صفوان الجمال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الحياض التى ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب. و تشرب منها الحمير و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها قال و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق و الى الركبة فقال: توضأ منه «۳».

و قد دلت هذه الروایهٔ علی عدم انفعال الکر بورود السباع، و ولوغ الکلاب و نحوهما فان الماء فی الصحاری إذا بلغ نصف الساق یشتمل علی أضعاف الکر غالبا، إذ الصحاری مسطحهٔ، و لیست مرتفعهٔ الأطراف کالحیاض الموجودهٔ فی البیوت فإذا بلغ فیها الماء نصف الساق فهو یزید عن الکر بکثیر.

و یدل علی تقیید المطلقات المتقدمهٔ أیضا ما ورد من الأخبار فی تحدید الماء العاصم بالکر کما فی صحیحهٔ إسماعیل بن جابر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع)

---

(۱) کما فی صحیحهٔ أحمد بن محمد بن أبی نصر و غیرها المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) کما فی صحیحتی علی بن جعفر و محمد بن مسلم المرویتین فی الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۵۵

....

عن الماء الذی لا ینجسه شیء فقال کر .. «۱» و غیرها مما هو بهذا المضمون لأنها تدل علی أن القلیل ینفعل بملاقاهٔ النجس و ان لم یحصل فیه تغیر، و هذه الأخبار و ان کانت معارضهٔ للمطلقات المتقدمهٔ بالعموم من وجه. إلا انها تتقدم علی المطلقات و توجب تقیدها لا محالهٔ.

و الوجه فی ذلک هو أن هذه الأخبار دلتنا علی أن هناک شیئا یوجب انفعال القلیل دون الکثیر و لیس هذا هو التغیر قطعا لأنه کما ینجس القلیل کذلک یوجب انفعال الکثیر لما دل علی تنجس ماء البئر و نحوه بالتغیر فی أحد أوصافه کما عرفته سابقا، و لا سیما ان أغلب الآبار کر، و علیه فلا بد من تقیید ما دل علی اعتصام البئر و الکر و نحوهما کإطلاق قوله لأن له مادهٔ «۲» و قوله کر «۳» بما إذا لم یتغیر بشیء من أوصاف النجس.

و قد صرح بما ذکرناه فی صحیحهٔ شهاب بن عبد ربه المرویهٔ عن بصائر الدرجات حیث قال (ع) فی ذیلها و جئت تسأل عن الماء الراکد من الکر [۴] مما لم یکن فیه تغیر أو ریح غالبهٔ قلت فما التغیر؟ قال:

---

[۴] قد اعتمدنا فی نقل الصحیحهٔ مشتملهٔ علی کلمهٔ «من الکر» و الاستدلال بها علی نجاسهٔ الکر المتغیر بأوصاف النجس علی نقل صاحب الوسائل «قده» و لما راجعنا البحار و نفس بصائر الدرجات ظهر أن نسخ الکتاب مختلفهٔ و فی بعضها «من البئر» و بذلک تصبح الروایهٔ مجملهٔ و تسقط عن الاعتبار و الذی یسهل الخطب ان مدرک الحکم بنجاسهٔ الکر المتغیر غیر منحصر بهذه الصحیحهٔ و ذلک لقیام الضرورهٔ و التسالم القطعی حتی-

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) کما فی صحیحهٔ ابن بزیع المرویهٔ فی الباب ۳ و ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) کما فی صحیحهٔ إسماعیل بن جابر المتقدمهٔ أنفا.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۵۶

....

الصفرهٔ فتوضأ منه و کلما غلب کثرهٔ الماء فهو طاهر «۱».

و إذا قیدنا أدلهٔ اعتصام الکر و شبهه بما لا تغیر فیه فتنقلب النسبهٔ بین المطلقات و أخبار اعتصام الکر الی العموم المطلق و تکون أخبار اعتصام الکر غیر المتغیر أخص مطلقا من المطلقات. لأنها بإطلاقها دلت علی عدم انفعال غیر المتغیر کرا کان أم قلیلا و الروایات الواردهٔ فی الکر تدل علی عدم انفعال خصوص الکر الذی لا تغیر فیه، و بما أنها أخص مطلقا عن المطلقات فلا محالهٔ نقیدها بالکر و النتیجهٔ أن ما لا یکون کرا ینفعل بملاقاهٔ النجاسهٔ فالذی یوجب انفعال خصوص القلیل دون الکثیر هو ملاقاهٔ النجس فی غیر

- من الکاشانی «قده» علی نجاسهٔ الماء المتغیر و لو کان کرا.

مضافا الی الاخبار المتقدمهٔ التی استدللنا بها علی ذلک فی ص ۷۵- ص ۷۸ فان فیها غنی و کفایهٔ فی الحکم بنجاسهٔ الماء المتغیر.

أضف الی ذلک موثقهٔ أبی بصیر قال: سألته عن کر من ماء مررت به- و انا فی سفر- قد بال فیه حمار أو بغل أو إنسان قال: لا توضأ منه و لا تشرب (الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل) لأنها بعد ما قیدناها بالأخبار المستفیضهٔ بل المتواترهٔ الدالهٔ علی عدم نجاسهٔ الکر بملاقاهٔ النجس من غیر تغیر کالصریحهٔ فی إرادهٔ تغیر الکر ببول الإنسان فیه.

و أما نهیه (ع) عن شربه أو التوضؤ منه إذا بال فیه بغل أو حمار فهو محمول علی الکراههٔ أو التقیهٔ.

و یؤیدها ما ورد فی غیر واحد من الاخبار من النهی عن التوضؤ أو الشرب من الغدیر و النقیع فیما إذا تغیرا بوقوع الجیفهٔ فیهما إذ النقیع، و الغدیر فی الصحاری یشملان- عادهٔ- علی أزید من الکر بکثیر و لا سیما علی المختار من تحدیده بسبعهٔ و عشرین شبرا فلیلاحظ.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۵۷

....

صورهٔ التغیر. و الی هنا تلخص ان الروایات العامهٔ لا تنفع المحدث المزبور فی المقام.

و أما الأخبار الخاصهٔ فما یستدل به علی مسلک المحدث الکاشانی (قده) عدهٔ روایات.

(منها): ما رواه محمد بن میسر

قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل الجنب ینتهی إلی الماء القلیل فی الطریق، و یرید أن یغتسل منه و لیس معه إناء یغرف به و یداه قذرتان قال: یضع یده ثم یتوضأ ثم یغتسل. هذا مما قال اللّه عز و جل ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ «۱» و قد دلت علی عدم انفعال القلیل بملاقاهٔ المتنجس اعنی یدی الرجل القذرتین و لذا صح منه الوضوء و الغسل و هی- کما تری- واردهٔ فی خصوص القلیل کما هو ظاهر.

و قد یناقش فیها کما فی طهارهٔ المحقق الهمدانی (قده) بأنها وردت تقیهٔ لموافقتها لمذهب العامهٔ، حیث جمعت بین الوضوء و غسل الجنابهٔ. و هما مما لا یجتمعان فی مذهب الشیعهٔ. و لا یخفی ضعف هذه المناقشهٔ کما تنبه علیه هو (قده) أیضا إذ المراد بالوضوء فی الروایهٔ لیس هو الوضوء بالمعنی المصطلح علیه بل هو بمعناه اللغوی، و هو المعبر عنه فی الفارسیهٔ ب «شست و شو کردن» فأین اجتماع الوضوء مع الغسل؟! (فالصحیح فی الجواب أن یقال): ان القلیل فی الروایهٔ لیس بمعناه المصطلح علیه عند الفقهاء فإنه اصطلاح منهم (قدهم)، و لم یثبت ان القلیل کان بهذا المعنی فی زمانهم علیهم السلام بل هو بمعناه اللغوی الذی هو فی مقابل الکثیر،

و من البین ان القلیل یصدق حقیقهٔ علی الکر و الکرین بل و علی أزید من ذلک فی الصحاری بالإضافهٔ الی ما فی البحار

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۵۸

....

و البرکان، و علیه فالروایهٔ غیر واردهٔ فی خصوص القلیل.

نعم ان إطلاقها یشمل ما دون الکر أیضا، و لکنک عرفت ان الاخبار الواردهٔ فی انفعال القلیل بالملاقاهٔ البالغهٔ حد التواتر تقتضی تقیید المطلقات و تخصیصها بغیر ذلک لا محالهٔ.

و لعل السؤال فی الروایهٔ من أجل ان جماعهٔ من العامهٔ ذهبوا الی نجاسهٔ الغسالهٔ فی الجنابهٔ، و لو مع طهارهٔ البدن [۱] بل ذهب أبو حنیفهٔ و غیره

---

[۱] و فی عمدهٔ القارئ «شرح البخاری، للعینی الحنفی ج ۱ ص ۸۲۲ باب استعمال فضل وضوء الناس» اختلف الفقهاء فیه: فعن أبی حنیفهٔ ثلاث روایات (الاولی): ما رواه عنه أبو یوسف انه نجس مخفف (الثانیهٔ) روایهٔ الحسن ابن زیاد عنه انه نجس مغلظ (الثالثهٔ): روایهٔ محمد بن الحسن عنه انه طاهر غیر طهور، و هو اختیار المحققین من مشایخ ما وراء النهر، و علیه الفتوی عندنا.

و فی المجلد ۱ من بدائع الصنائع للکاشانی الحنفی ص ۶۸ ان أبا یوسف جعل نجاسهٔ المستعمل فی الوضوء و الغسل خفیفهٔ لعموم البلوی فیه لتعذر صیانهٔ الثیاب عنه. و لکونه محل الاجتهاد فأوجب ذلک خفهٔ فی حکمه و الحسن جعل نجاسته غلیظهٔ لأنها نجاسهٔ حکمیهٔ، و انها أغلظ من الحقیقیهٔ ألا تری انه عفی عن القلیل من الحقیقیهٔ دون الحکمیهٔ کما إذا بقی علی جسده لمعهٔ یسیرهٔ.

و قال ابن حزم فی المجلد ۱ من المحلی ص ۱۸۵ ان أبا حنیفهٔ ذهب الی عدم جواز الغسل و الوضوء بالماء المستعمل فی الوضوء و الغسل و ان شربه مکروه، و قال روی عنه- یعنی أبا حنیفهٔ- انه طاهر و الأظهر عنه انه نجس و هو الذی روی عنه نصا و انه لا ینجس الثوب إذا أصابه الماء المستعمل إلا أن یکون کثیرا فاحشا. و نقل عن أبی یوسف انه فصل بین ما إذا-

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۵۹

....

إلی نجاسهٔ غسالهٔ الوضوء أیضا فإنهم یشترطون فی الطهارهٔ أن یکون الماء

کان المقدار الذی أصاب الثوب من الماء المستعمل شبرا فی شبر فقد نجسه و ما إذا کان أقل من ذلک فلم ینجسه، ثم نقل عن أبی حنیفهٔ و أبی یوسف کلیهما ان الرجل الطاهر إذا توضأ فی بئر فقد نجس ماءها کله فیجب نزحها و لا یجزیه ذلک الوضوء بلا فرق فی ذلک بین أن یتوضأ للصلاهٔ قبل ذلک و ما إذا لم یتوضأ لها، فان اغتسل فیها أیضا أنجسها کلها سواء أ کان جنبا قبل ذلک أم لم یکن، و إنما اغتسل فیها من غیر جنابهٔ بل و لو اغتسل فی فی سبعهٔ آبار نجسها کلها.

و عن أبی یوسف انه ینجسها کلها و لو اغتسل فی عشرین بئرا، و فی ص ۱۴۷ مشیرا الی أبی حنیفهٔ و أصحابه ما هذا نصه: و من عجیب ما أوردنا عنهم قولهم فی بعض أقوالهم ان ماء وضوء المسلم الطاهر النظیف أنجس من الفأرهٔ المیتهٔ.

و لم یتعرض فی «الفقه علی المذاهب الأربعهٔ» لهذا القول بل عد الماء المستعمل من قسم الطاهر غیر الطهور قولا واحدا. نعم ذهب

جماعة الى ذلك.

ففى المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ۱ ص ۱۸ الماء المنفصل عن أعضاء المتوضى و المغتسل فى ظاهر المذهب طاهر غير مطهر لا يرفع حدثا و لا يزيل نجسا و فى ص ۲۰ قال: جميع الأحداث سواء فيما ذكرنا.

و فى كتاب الأم للشافعى ج ۱ ص ۲۵ إذا توضأ بما توضأ به رجل لا نجاسة على أعضائه لم يجزه لأنه ماء قد توضى به، و كذا لو توضأ بماء قد اغتسل فيه رجل، و الماء أقل من قلتين لم يجزه. ثم قال: لو أصاب هذا الماء الذى توضأ به من غير نجاسة على البدن ثوب الذى توضأ به أو غيره أو صب على الأرض لم يغسل منه الثوب، و صلى على الأرض لأنه ليس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶۰

....

عشرة فى عشرة [۱] و هو يبلغ مائة شبر فى سعته، و من هنا لا يغتسلون فى الغدران و النقيع لعدم بلوغهما الحد المذكور اللهم إلا أن يكون نهرا أو بحرا، و لأجل هذا سأله الراوى عن الاغتسال فى مياه الغدران و النقيع بتخيل انفعالهما بالاغتسال و أجابه (ع) بأنها معتصمة و أزيد من الكر. و عدم اعتصام الكر حرجى و لو فى بعض الموارد وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

و (منها): صحيحة زرارة عن أبى عبد اللّٰه (ع)

اشارة

قال: سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من

- بنجس .. و تابعه الغزالى فى الوجيز ج ۱ ص ۳ فقال: الماء المستعمل فى الحدث طاهر غير طهور على القول الجديد.

و فى المدونة لمالك ج ۱ ص ۴ قال: مالك لا يتوضأ بماء قد توضى به مرة و لا خير فيه، فإذا لم يجد رجل إلا ماء قد توضى به مرة فأحب إلى أنه يتوضأ به إذا كان طاهرا و لا يتيمم، و إذا أصاب الماء الذى توضى به مرة ثوب رجل فلا يفسد عليه ثوبه إذا كان الماء طاهرا. و قد نسب ذلك أيضا الى مالك فى بداية المجتهد لابن رشد المالكى ج ۱ ص ۲۵

[۱] عثرنا على ذلك فى المجلد السادس من التفسير الكبير للفخر الرازى ص ۴۸۷ سطر ۲ من طبعة استانبول حيث قال: و أما تقدير أبى حنيفة بعشر فى عشر فمعلوم انه مجرد تحكم. و يطابقه ما فى المجلد ۱ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ۴ من قوله: الحنفية قالوا ان الماء ينقسم الى قسمين كثير و قليل فالأول كماء البحر، و الأنهار، و الترع، و المجارى الزراعية و منه الماء الراكد فى الأحواض المربعة البالغة مساحتها عشرة أذرع فى عشرة بذراع العامة ..

هذا و لكن المعروف من أبى حنيفة و أصحابه فى كتبهم المعدة للإفتاء و الاستدلال تقدير الكثير بأمر آخر، و هو كون الماء بحيث إذا حرك أحد-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶۱

....

ذلك الماء؟ قال: لا بأس. «۱»

و تقريب الاستدلال بها ان شعر الخنزير نجس، و الغالب ان الماء

طرفيه لا يتحرك الآخر. و قد نص بذلك فى بداية المجتهد لابن رشد ص ١٨، و فى التذكرة ص ٢ عن أبى حنيفة و أصحابه انه كلما تيقن أو يظن وصول النجاسة اليه لم يجز استعماله و قدره أصحابه ببلوغ الحركة. ثم ضعفه بعدم الضبط فلا يناط به ما يعم به البلوى، و فى المجلد ١ من المحلى ص ١٥٣ عن أبى حنيفة ان الماء ببركة إذا حرك أحد طرفيها لم يتحرك طرفها الآخر فإنه لو بال فيها ما شاء أن يبول فله أن يتوضأ منها و يغتسل فان كانت أقل من ذلك لم يكن له و لا لغيره أن يتوضأ منها و لا أن يغتسل. و أيضا فى المجلد ١ من المحلى ص ١٤٣ عن أبى حنيفة ما حاصله ان وقوع شيء من النجاسات فى الماء الراكد ينجس كله قلت النجاسة أو كثرت و يجب إهراقه و لا تجوز الصلاة بالوضوء أو بالاغتسال منه كما لا يجوز شربه كثر ذلك الماء أو قل اللهم إلا أن يكون بحيث إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك الآخر فإنه طاهر حينئذ و يجوز شربه كما يجوز التطهير به.
و قال فى بدائع الصنائع المجلد ١ ص ٧٢ انهم اختلفوا فى تفسير الخلوص فاتفقت الروايات عن أصحابنا انه يعتبر الخلوص بالتحريك و هو انه ان كان بحال لو حرك طرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص و ان كان لا يتحرك فهو مما لا يخلص .. و قد أورد فى المحلى ص ١٤٣ على أبى حنيفة و أصحابه بأن الحركة فى قولهم ان حرك طرفه لم يتحرك .. بما ذا تكون فليت شعرى هل تكون بإصبع طفل، أم بتبنة، أو بعود مغزل، أو بعوم عائم، أو بوقوع فيل، أو بحصاة صغيرة، أو بانهدام جرف؟! نحمد اللّه على السلامة من هذه التخاليط.

---

(١) المروية فى باب ١۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

يتقاطر من الحبل على الماء الموجود فى الدلو، فلو كان القليل ينفعل بملاقاة النجس لتنجس ماء الدلو بما يتقاطر عليه من الماء الملاقى لشعر الخنزير، مع ان الامام (ع) نفى البأس عن التوضؤ به، و هذا يدل على عدم انفعال القليل.

و يدفع هذا الاستدلال:

(أولا): ان الرواية شاذة

، فهى لو تمت و صحت، فلا يعارض بها الأخبار المشهورة التى دلت على عدم اعتصام القليل، و الشهرة فى الرواية من مرجحات المتعارضين، بل ذكرنا فى الأصول إنها تلغى ما يقابلها عن الحجية رأسا.

و (ثانيا): ان من الجائز أن يكون الحبل المفروض اتخاذه من شعر الخنزير غير متصل بالدلو

على نحو يصل اليه الماء، و يتقاطر منه على الدلو و لعل وجه السؤال عن حكم ذلك حينئذ هو احتمال بطلان الوضوء، لأجل أن الخنزير و شعره مبغوضان فى الشرع.
و قد أفتى جمع من الفقهاء (قدهم) بحرمة استعمال نجس العين حتى فى غير ما يشترط فيه الطهارة كلبسه فى غير حال الصلاة، فإذا حرم استعمال شعر الخنزير مطلقا، كان من المحتمل بطلان الوضوء الذى هو أمر عبادى بالاستقاء له بما هو مبغوض، و لأجل هذا الاحتمال سأله (ع) عن حكم الوضوء بذلك الماء، و أجابه (ع) بعدم البأس به.

و (ثالثا): ان دلالة الرواية على اعتصام القليل

لو تمت فإنما هى بالإطلاق، و لا مانع من تقييده بما دل على انفعال القليل بالملاقاة، و لا بعد فى بلوغ ما فى بعض الدلاء المستعمل فى سقى المزارع كرا، و لا سيما إذا بنينا على أن مكعبه ما يكون سبعة و عشرين شبرا.

و (رابعا): لو أغمضنا عن جميع ذلك

، و فرضنا الصحيحة صريحة فى ملاقاة شعر الخنزير لماء الدلو مع فرض قلته، فأيضا لا دلالة لها على عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶۳

....

انفعال القليل بملاقاة النجس، و ذلك لجواز ان تكون الصحيحة ناظرة الى عدم نجاسة شعر الخنزير، كما ذهب اليه السيد المرتضى (قده) و غيره، و استدل عليه بهذه الصحيحة، و عليه فيتعين حملها على التقية لذهاب جماعة من العامة الى عدم نجاسة شعر الخنزير و الكلب [۱].

و كيف كان فلا يمكن الاستدلال بها على تساوى الماء القليل و الكثير فى الاعتصام، و قد قدمنا ان ما فى صحيحة صفوان الجمال «۲» من سؤاله (ع) عن مقدار الماء، و حكمه بعدم الانفعال على تقدير بلوغ الماء نصف الساق أوضح شاهد على الفرق بين الماء القليل و الكثير.

و (منها): رواية أبى مريم الأنصارى

قال: كنت مع أبى عبد اللّه (ع) فى حائط له فحضرت الصلاة فنزح دلوا للوضوء من ركى له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة فأكفأ رأسه و توضأ بالباقى «۳» حيث دلت على عدم انفعال القليل بملاقاة النجس، و لذا توضأ (ع) بباقى الماء فى الدلو.

و قد حملها الشيخ «تارة» على أن الدلو كان بمقدار كر. و هو لا

---

[۱] ففى «الفقه على المذاهب الأربعة» المجلد ۱ ص ۱۳ ان المالكية قالوا بطهارة جميع الأشياء المذكورة «الشعر و الوبر و الصوف و الريش» من أى حيوان سواء أ كان حيا أم ميتا مأكولا أم غير مأكول و لو كلبا أو خنزيرا و سواء أ كانت متصلة أم منفصلة .. و فى ص ۱۶ ان المالكية ذهبوا الى طهارة كل حى و لو كان كلبا أو خنزيرا و وافقهم الحنفية على طهارة عين الكلب ما دام حيا على الراجح الا ان الحنفية قالوا بنجاسة لعابه تبعا لنجاسة لحمه بعد موته.

---

(۲) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶۴

....

يخلو عن غرابة.

و «اخرى» على أن العذرة عذرة غير الإنسان من سائر الحيوانات المأكول لحمها. و يبعده ان العذرة قد أخذت فيها الرائحة الكريهة،

كما فى مـدفوع الإنسان و الهرة و الكلب. و لا تطلق العـذرة على مدفوع سائر الحيوانات المحللة لعدم اشـتماله على الرائحة الكريهة، و انما يعبر عنها بالروث.

و «ثالثـة» على أن المراد بالباقى هو الباقى فى البئر دون الماء الباقى فى الدلو. و يدفعه أن ظاهر الرواية انه اكفأ رأس الدلو حتى يتوضأ بالماء الباقى فى الدلو، لا انه أراق جميع ماء الدلو. على أن هذا الاحتمال بعيد فى نفسه.

و «رابعـة» حملها على التقيـة. و لا يخفى أن غرضه «قـده» بهذه الوجوه. هو التحفظ على الرواية، و عدم طرحها مهما أمكن العمل بها و لو يحملها على وجوه بعيدة. لا انه «ره» لم يلتفت الى بعد تلك الوجوه على ما هو عليه من الدقة و الجلالة.

فالصـحيح فى الجواب أن يقال: ان الروايـة ضـعيفة السـند من جهـة «بشـير» الراوى عن أبى مريم لتردده بين الثقة و غيره، و ان كان أبو مريم موثقا فى نفسه، فلا اعتبار بالرواية.

و «منها»: ما عن زرارة عن أبى جعفر عليه السلام

قال: قلت له رواية من ماء سـقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميتة قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها و ان كان غير متفسخ فاشـرب منه و توضأ و اطرح الميتة إذا أخرجتها طرية و كذلك الجرة و حب الماء و القربة و أشـباه ذلك من أوعية الماء و قال: و قال أبو جعفر (ع): إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شيء تفسخ فيه أو لم يتفسخ فيه إلا أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۶۵

....

يجىء له ريح تغلب على ريح الماء «۱».

و «الجواب عنها» انها ضعيفة سندا و متنا فاما ضعفها سندا. فلوقوع على بن حديد فى طريقها.

و أما بحسب متنها فلاشـتمالها على ما لا يقول به أحد، حتى ابن عقيل و هو تنجس الماء بتفسخ الميتة، و عدمه بعدم تفسـخها. فان من يرى انفعال القليل بالملاقاة، و من لا يرى انفعاله بها لا يفرق بين ما إذا تفسخ فيه النجس و ما إذا لم يتفسخ هذا أولا.

و أما ثانيا: فلاشـتمالها على الفرق بين مقـدار الراويـة، و الزائد عليه مع انه لا فرق بينهما، فان الفرق انما هو بين الكر و القليل، و الراوية أقل من الكر فطرح الرواية متعين هذا [۲].

على ان هـاتين الروايتين، و أشـباههما على تقـدير صـحتها فى نفسـها لا_ يمكن أن تقابـل بها الأخبار المتواترة الدالـة على انفعال الماء القليل بالملاقاة، لأن الشـهرة تسـتدعى إلغاء ما يقابلها عن الاعتبار رأسا، و عليه فالمقتضـى لانفعال القليل موجود و هو تام و المانع عنه مفقود.

الوجوه الأخر مما استدل به الكاشانى (قده)

اشارة

ثم ان المحدث الكاشانى على ما نقله فى الحدائق استدل على ما ذهب اليه بوجوه أخر لا يخلو بعضها عن دقة و ان كان ضعيفا.

«منها»: ان القليل لو قلنا بانفعاله بالملاقاة

اشارة

، لما أمکن تطهیر

---

[۲] یأتی ان بعض أفراد الراویهٔ یسع مقدار الکر اعنی ما یبلغ مقدار سبعهٔ و عشرین شبرا.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۶۶

....

شیء من المتنجسات به، و هو مقطوع الفساد، و ذلک لأن الجزء المتصل من القلیل بالمتنجس ینفعل بملاقاته علی الفرض، فلا تحصل به الطهارهٔ.

و أما غیر الجزء المتصل بالمتنجس فلا ربط بینه و بین المتنجس حتی یطهر به

و یمکن تقریب ما أفاده بوجهین:

«أحدهما»: أن یقال ان الجزء المتصل من القلیل بالمتنجس

ینفعل بمجرد الملاقاهٔ علی الفرض، و مع انفعاله لا یحصل به التطهیر، إذ یشترط فی المطهر ان یکون طاهرا فی نفسه، و هکذا نقول فی الجزء الثانی منه إذا اتصل بالمتنجس و کذا فی الجزء الثالث و هکذا ..

و «ثانیهما»: ان الجزء المتصل بالمتنجس

إذا انفعل بالملاقاهٔ فهو یوجب تنجس المغسول به ثانیا، لأنه نجس و هو یوجب التنجیس لا محالهٔ و هکذا کلما غسلناه به فلا تحصل به الطهارهٔ، و القول بتنجسه بالملاقاهٔ و طهارته بالانفصال عنه مستبعد جدا، لأن الانفصال لیس من أحد المطهرات.

و الجواب عن التقریب الأول: ان ما ذکره من الصغری و الکبری ممنوعتان.

«أما الصغری» و هی انفعال الماء القلیل بمجرد اتصاله بالمتنجس فلأن المقصود بالکلام فی المقام کما أشرنا إلیه فی أوائل البحث إنما هو إثبات انفعال القلیل فی الجملهٔ، و علی نحو الموجبهٔ الجزئیهٔ، لا فی کل مورد و کل حال و یکفی فی ثبوت ذلک انفعال القلیل بملاقاهٔ المتنجس فیما إذا ورد علیه النجس، و أما إذا کان الماء واردا علی النجس، فهب انا التزمنا بما أفاده من عدم انفعاله بالملاقاهٔ، لما أشار إلیه من عدم إمکان تطهیر المتنجس بالقلیل علی تقدیر انفعاله فهذا المحذور انما یلزم فیما إذا قلنا بانفعال القلیل مطلقا، دون ما إذا خصصناه بصورهٔ ورود النجس علیه، و یأتی تفصیل ذلک فی محله إن شاء اللّٰه.

و علی الجملهٔ ان الالتزام بعدم انفعال القلیل- عند وروده علی النجس

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۶۷

....

تخصیصا لأدلهٔ انفعال القلیل فی تلک الصورهٔ بما دل علی حصول الطهارهٔ بالغسل بالقلیل- لا ینافی ما نحن بصدد إثباته فی المقام من انفعال الماء القلیل بملاقاهٔ النجس فی الجملهٔ، و علی نحو الموجبهٔ الجزئیهٔ، إذ یکفی فی ثبوته انفعال القلیل فی صورهٔ ورود النجس

علیه هذا کله أولا.

و ثانیا انه یشترط فی التطهیر ازالـهٔ عین النجاسـهٔ عن المتنجس، و إذا زالت عین النجس عن المغسول فلا محالـهٔ یبقی متنجسا، و لنا أن نمنع عن انفعال القلیل بملاقاهٔ المتنجس، بـدعوی اختصاص الإجماع و الأدلـهٔ الدالـهٔ علی انفعال القلیل بما إذا لاقته عین النجس، و لم یدلنا دلیل علی انفعاله بملاقاهٔ المتنجس کما ذهب الیه المحقق الخراسانی (قده).

و هـذا غیر القول بعـدم منجسـیهٔ المتنجس، لأنا و ان قلنا بمنجسـیهٔ المتنجسات کالنجاسات، إلا أن لنا أن نلتزم بعدم انفعال الماء القلیل بملاقـاهٔ المتنجسات، لاختصاص ما دل علی انفعاله بملاقاهٔ الأعیان النجسـهٔ، و علیه فلا یتنجس القلیل عنـد اتصاله بالمتنجس حتی یلزم محذور عدم إمکان تطهیر المتنجس بالماء القلیل.

و هـذان الوجهان و ان کان لا یلتزم بشـیء منهما علی ما سـتعرف، إلا ان الغرض من ذکرهما هو أن حصول الطهارهٔ عند الغسل بالماء القلیل لا ینافی الالتزام بانفعال القلیل، فان المقصود إثبات انفعاله فی الجملهٔ لا فی کل مورد.

و أما «منع الکبری» علی تقدیر تمامیهٔ الصـغری فلان الدلیل إنما أثبت اشتراط عدم نجاسهٔ الماء قبل غسل المتنجس، و أما عدم تنجسه حتی بغسـله فلا، و لم یسـتفد ذلـک من أی دلیـل إذ المـاء لا بـد و أن لا یحتمل القـذارهٔ قبل الغسل به حتی یتحمل قـذارهٔ المتنجس المغسول به. و أما عدم تحمله القذارهٔ حتی بغسله فیه فلم یقم علی اعتباره دلیل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۶۸

....

بل الأمر فی القـذارات العرفیـهٔ کما ذکرناه قطعا فان الماء إذا لم یکن متقـذرا بالقـذارهٔ العرفیـهٔ، و غسل به شـیء متقذر عرفا فلا محالهٔ یتحمل الماء تلک القـذارهٔ، و یرفعها عن المغسول به، و القـذارهٔ تنتقل منه الی الماء بالغسل فإذا کان هـذا حال القـذارهٔ العرفیـهٔ فلتکن القذارهٔ الشرعیهٔ أیضا کذلک.

بـل الحال کما وصـفناه فی أحجار الاسـتنجاء أیضا إذ یشترط فیها أن لا تکون متنجسـهٔ قبل الاسـتنجاء بها، مع انها تتنجس بالاسـتنجاء فتقلع النجاسـهٔ عن المحل و یتصف بها کما یتصف المحل بالطهارهٔ، و الماء فی المقام أیضا کذلک فإنه ینفعل بنجاسهٔ المغسول به، و یتحملهـا بعـد مـا لم یکن کـذلک قبـل غسـله فیطهر الثوب و یتنجس المـاء و هو (قـده) سـلم ذلـک فی الأحجـار و إنما استشـکل فی خصوص المقام.

و أمـا الجواب عن التقریب الثـانی: فهو انـا ان اسـتثنینا الغسالـهٔ عمـا دل علی انفعال الماء القلیل، فلا یبقی مجال لانفعال القلیل باتصاله بالمتنجس و تنجس المغسول به ثانیا. و هـذا ظاهر و أما إذا لم نسـتثن ذلک، و قلنا بنجاسـتها فأیضا نلتزم بعـدم تنجس المغسول بالماء القلیل ثانیا، و ذلک بتخصیص ما دل علی تنجیس المتنجس بما دل علی جواز التطهیر بالقلیل.

و (منها): ای من جملهٔ ما استدل به الکاشانی (ره) ان دلالهٔ الاخبار علی انفعال الماء القلیل بالمفهوم

، و دلالـهٔ الأخبار الخاصـهٔ أو العامـهٔ علی عـدم انفعاله بالمنطوق و الدلالهٔ المنطوقیهٔ تتقدم علی الدلالهٔ المفهومیهٔ، کما أن النص یتقدم علی الظاهر کذا أفاده (قده).

و لا یخفی عدم تمامیهٔ شیء من الصغری و الکبری فی کلامه.

(أما عدم تمامیهٔ الصغری): فلأجل أن الدلیل علی انفعال الماء القلیل غیر منحصر فی مفهوم قوله (ع) الماء إذا بلغ .. فان هناک روایات خاصهٔ قد دلت علی انفعال القلیل بمنطوقها.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۶۹

....

و (أما منع الكبرى): فلما بينا فى محله من أن كون الدلالة بالمنطوق لا يكون مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر، بل قد تتقدم الدلالة المفهومية على المنطوق، كما إذا كان المفهوم أخص مطلقا من المنطوق و بذلك نقدم الأخبار الدالة على انفعال القليل- و إن كانت الدلالة بالمفهوم- على ما دل على عدم انفعاله بالمنطوق من العموم أو الإطلاق لأن الأولى أخص مطلقا من الثانية. على أن المعارضة للدلالة المفهومية ترجع الى معارضة الدلالة المنطوقية لاستحالة التصرف فى المفهوم بما هو فإنه معلول و ملازم للخصوصية المذكورة فى المنطوق، و عليه فالمعارضة بين المنطوقين دائما كما ذكرناه. و تفصيل ذلك موكول الى علم الأصول.

و (منها): ان اختلاف الروايات الواردة فى تحديد الكر

يكشف كشفا قطعيا عن عدم اهتمام الشارع بالكر حيث حد فى بعضها بسبعة و عشرين شبرا، و فى بعضها الآخر بستة و ثلاثين، و فى ثالث باثنين و أربعين شبرا و سبعة أثمان شبر، و عليه فلا مناص من حملها على بيان استحباب التنزه عما لم يبلغ حد كر لما بينها من الاختلاف الكثير.

و يدفعه: ان اختلاف الاخبار الواردة فى التحديد لا يكشف عن عدم اهتمام الشارع بوجه، بل المتعين حينئذ أن يؤخذ بالمقدار المتيقن، و يحمل الزائد المشكوك فيه على الاستحباب.

و (منها): ان الماء القليل لو كان ينفعل بالملاقاة

لبين الشارع كيفية التحفظ عليه و أمر بحفظه عن ملاقاة النجاسات، و المتنجسات كايدى المجانين و الصبيان المتقذرة غالبا و لم يرد من الشارع رواية فى ذلك. و أيضا استلزم ذلك نجاسة جميع مياه البلدتين المعظمتين «مكة و المدينة» لانحصار مائهما فى القليل غالبا و تصل إليه أيدى الأطفال، و نظائرها مما هو متنجس على الأغلب، و معه كيف يصنع أهل البلدتين؟ بل بذلك يصبح جعل أحكام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۰

....

الماء فى حقهم من الطهارة و غيرها لغوا ظاهرا.

أما ما ذكره أولا- فالجواب عنه أن بيان كيفية التحفظ على الماء القليل غير لازم على الشارع بوجه، فان التحفظ عليه كالتحفظ على الأموال و الذى يلزم على الشارع هو بيان حكم القليل، و بعد ما صرح بأعلى صوته على ان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس و المتنجس- على ما نطقت به الاخبار المتقدمة فى محلها- فعلى المكلف أن يجنبه عن ملاقاة ما يوجب تنجسه من أيدى المجانين، و الأطفال و غيرهما ممن تغلب النجاسة فى شفتيه أو يديه.

و أما ما ذكره ثانيا فيرده أن الشارع قد حكم بطهارة كل ما يشك فى نجاسته، و من الظاهر انه لا علم وجدانى لأحد بنجاسة مياه البلدتين، و انما يحتمل نجاستها كما يحتمل طهارتها، فان دعوى العلم بنجاسة الجميع جزافية محضة.

(لا يقال): لا استبعاد فى دعوى العلم الوجدانى بنجاسة مياه البلدتين نظرا الى أن النجاسة من الأمور السارية كما نشاهده بالعيان عند ما نسى أحد نجاسة يده- مثلا-، فإنه الى أن يلتفت إليها قد نجس أشياء كثيرة من ثيابه و بدنه، و أوانيه و غيرها.

هذا بضميمة ملاحظة الأماكن التى جرت عادتهم على جعل المياه القليلة عليها فى البلدتين، حيث ان المياه فيهما تجعل على ظروف و أوان مثبتة فى بيت الخلاء، و قد جعل عندها آنية اخرى يأخذ بها المتخلى من مياه الأوانى المثبتة فيستنجى و يطهر بدنه، و ليست

أوانى المياه فى البلدتين كالحباب المتعارفة عندنا مما يمكن تطهيره بالمطر أو الشمس أو بإلقاء كر عليه، فإنها كما بيناه مثبتة فى بيت الخلاء، و هى مسقفة لا تصيبها شمس و لا مطر و لا يلقى عليها كر.

و ملاحظة كثرة الواردين عليهما من حجاج و زوار، و هى على طوائف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٧١

....

مختلفة من فرق السنة و الشيعة و فيهم أهل البوادى و القرى و غيرهم ممن لا يبالى بالنجاسة- و ربما يعتقد بكفاية مطلق ازالة العين فى التطهير.

فإذا قلنا مع ذلك كله بانفعال الماء القليل، و تنجس ما فى تلك الأوانى المثبتة بنجاسة يد أحد الواردين، أو الأطفال و المجانين، فلا محالة تسرى النجاسة منها الى جميع الأشياء الموجودة فى البلدتين، و من البين أن دعوى العلم القطعى بنجاسة يد أحد الواردين و المتخلين من هؤلاء الجماعات قريبة لا سبيل إلى إنكارها، و قد عرفت أن ذلك يستلزم العلم بنجاسة جميع المياه و غيرها مما يوجد فى البلدتين.

لأنه يقال هذه الدعوى و ان كانت صحيحة كما ذكرت، إلا أنها تتوقف على القول بانفعال القليل بكل من النجس و المتنجس، إذ لو اقتصرنا فى انفعاله بملاقاة الأعيان النجسة- كما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية (قده) أو منعنا عن كون المتنجس منجسا مطلقا، و لو مع الواسطة كما يأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء اللّه- لم يبق فى البين إلا احتمال النجاسة، و هو مورد لقاعدة الطهارة.

نعم لو قلنا بانفعال القليل بكل من النجاسات و المتنجسات، و قلنا أيضا بتأثير المتنجس فى التنجيس على الإطلاق مع الواسطة، و بدونها لكانت الشبهة المذكورة- و هى دعوى العلم الوجدانى بنجاسة المياه القليلة، بل جميع الأشياء فى العالم- مما لا مدفع له.

و إنكار العلم الوجدانى حينئذ مكابرة بينة، بل ذكر المحقق الهمدانى (قده) إن من أنكر حصول العلم الوجدانى له بنجاسة كل شىء، و هو يلتزم بمنجسية المتنجسات، فلا حق له فى دعوى الاجتهاد و الاستنباط فإنه لا يقوى على استنتاج المطالب من المبادى المحسوسة فضلا عن أن يكون من أهل الاستدلال و الاجتهاد، و الأمر كما أفاده لما مر من أن النجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ١٧٢

....

مسرية فان العلم بنجاسة يد أحد الواردين على أماكن الاجتماع كالمقاهى و المطاعم و البلدتين المعظمتين أو شفتيه حاصل لكل أحد، و هو يستلزم العلم بنجاسة كل شىء [١] و الجواب عن هذه الشبهة منحصر بما ذكرناه

[الجهة الرابعة] انفعال القليل بالمتنجسات

اشارة

(الجهة الرابعة): ان ما ذكرناه من انفعال القليل بالملاقاة هل يختص بملاقاة الأعيان النجسة أو يعم ملاقاة المتنجسات أيضا؟.

ذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى أن المتنجس لا ينجس القليل و وافقه على ذلك شيخنا المحقق الكبير الشيخ محمد حسين الأصفهانى (قده) فى بحثه الشريف. مستدلا بان مدرك انفعال القليل بالملاقاة إما هو الإجماع و هو غير متحقق فى ملاقاة المتنجسات على نحو يفيد القطع بالحكم، كما هو المطلوب فى الأدلة اللبيّة، و المقدار المتيقن منه هو خصوص ملاقاة الأعيان النجسة.

و إما الروايات الواردة فى تحديد الكر، و هى و ان دلت على انفعال القليل بما لا ينفعل به الكثير، إلا ان مدلولها: تعليق العموم لا

السلب العام فمفهومها ان القليل ينجسه شيء ما، فإن السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية و ليس هذا الشيء هو التغير قطعا، لأنه ينجّس الكثير أيضا،

---

[۱] و ينقل عن بعض الأفاضل فى النجف انه كان يتيمم بدلا عن الوضوء دائما قبل مد أنابيب الماء بدعوى العلم بنجاسة جميع المياه فان السقائين كانوا يضعون القربة على الأرض و هى متنجسة بالبول و العذرة و بذلک كانت تتنجس القربة و ما عليها من القطرات التى تصيب ماء القربة عند قلبها لتفريغها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۳

....

و لا اختصاص له بالقليل، فتعين أن يكون هو ملاقاة النجاسات كما هى المتيقن، و إذ اثبت منجسية شيء منها ثبت منجسية غيره من الأعيان النجسة أيضا لعدم القول بالفصل، أو لما دل من الأخبار الخاصة على منجسية الأعيان النجسة. و أما المتنجسات فلا يستفاد منها أنها كالنجاسات كما أسلفناه فى الأصول.

و إما هو الاخبار الخاصة. و هى انما تختص بعين النجاسات من الكلب و الدم و البول و غيرها من الأعيان النجسة كما انها المنسبق من الشيء فى الاخبار العامة و لا أقل أنها القدر المتيقن منه كما أشرنا إليه آنفا، و على الجملة لا دليل على انفعال القليل بالمتنجسات.

و لا يخفى انه و ان لم ترد رواية فى خصوص انفعال القليل بملاقاة المتنجسات إلا ان مقتضى إطلاق غير واحد من الاخبار ان القليل ينفعل بملاقاة المتنجسات كما ينفعل بملاقاة الأعيان النجسة، و إليک جملة منها.

(منها): ما رواه أبو بصير عنهم عليهم السلام قال: إذا أدخلت يدک فى الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلا ان يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإن أدخلت يدک فى الماء و فيها شيء من ذلک فأهرق ذلک الماء «۱» حيث دلت على أن ملاقاة اليد المصابة ببول أو منى تنجس الماء القليل مطلقا سواء أ كان فيها عين البول أو المنى موجودة أم لم تكن.

و (منها): صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر قال سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل يدخل يده فى الإناء و هى قذرة قال يكفئ الإناء «۲» و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين صورتى وجود عين النجاسة فى اليد، و زوالها عنها.

و (منها): موثقة سماعة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده فى الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى «۳»

---

(۱) المرويات فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويات فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرويات فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۴

....

و مفهومها ان اليد إذا أصابها شيء من المنى، و أدخلها فى الإناء ففيه بأس و إطلاق مفهومها يشمل ما إذا كانت عين المنى موجودة فى اليد، و ما إذا زالت عينها.

و (منها): موثقة أخرى لسماعة قال: سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده فى الإناء قبل أن يفرغ على كفيه قال:

يهريق .. و ان كانت أصابته جنابة فأدخل يده فى الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شيء من المنى .. «۱» و مفهومها انه إذا أصابها شيء من المنى ففيه بأس، و إطلاق مفهومها يعم صورتى وجود عين المنى فى يده و زوالها عنها. و قد صرح (ع) بهذا المفهوم بعد ذلك بقوله:

و ان كان أصاب يده فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله.

و (منها): ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن الجنب يحمل (يجعل) الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه قال:

ان كانت يده قذرة فأهرقه .. «۲» و هى أيضا مطلقة تشمل صورتى وجود عين النجس، و زوالها عن اليد.

و على الجملة ان الاخبار مطلقة، و الإطلاق يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بالمتنجسات، و معه لا تسعنا المساعدة لما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من التفصيل بين ملاقاة النجاسات و المتنجسات كما لا وجه لما ادعاه من عدم دلالة دليل على منجسية المتنجس للقليل، فإن إطلاقات الاخبار يكفى دليلا على المدعى، و مجرد ان انفعال القليل بملاقاة الأعيان النجسة هو المقدار المتيقن من المطلقات لا يمنع عن التمسك بإطلاقاتها لما قررناه فى الأصول من أن وجود القدر المتيقن فى البين غير مضر بالإطلاق.

و قد يتوهم تقييد تلك المطلقات بما ورد فى رواية أبى بصير المتقدمة

---

(۱) المرويتان فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۵

....

من قوله (ع) إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .. حيث قيد (ع) الحكم بانفعال الماء بما إذا أدخل يده فى الماء، و فيها شيء من قذر بول أو جنابة، و وجود القذر فى اليد إنما يكون بوجود عين البول و الجنابة فيها دون ما إذا زالت عينهما عن اليد، فمقتضى الرواية عدم انفعال الماء القليل بملاقاة مثل اليد المتنجسة فيما إذا زالت عنها عين القذر من البول و المنى فالمتنجس لا يوجب التنجيس، و بها نقيد إطلاق سائر الأخبار.

و لا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه، و ذلك لأن للقذر اطلاقان:

فربما يطلق و يراد منه المعنى الاشتقاقى بمعنى الحامل للقذارة، و عليه فإضافته إلى البول و الجنابة اضافة بيانية كخاتم فضة أى قذر من بول أو جنابة و لا بأس بالاستدلال المتقدم حينئذ، فإن مفهوم الرواية- انه إذا لم يكن فى اليد بول أو جنابة فلا بأس بإدخالها الإناء.

و اخرى يطلق و يراد منه المعنى المصدرى أى القذارة، و بهذا تكون إضافته إلى البول و الجنابة اضافة نشوية و معناه ان فى اليد قذارة ناشئة من بول أو جنابة، و عليه لا يتم الاستدلال المذكور بوجه لأن اليد حينئذ و ان كانت خالية عن البول و الجنابة، إلا انها محكومة بالقذارة الناشئة من ملاقاة البول أو الجنابة، فصح أن يقال فيها شيء من القذر، و بما انه لا قرينة على تعيين إرادة أحد المعنيين فتصبح الرواية بذلك مجملة، و لا يصح الاستدلال بها على التقييد.

هذا كله على ان الرواية غير خالية عن المناقشة فى سندها حيث ان فى طريقها عبد اللّه بن المغيرة، و لم يظهر أنه البجلى الثقة، فالرواية ساقطة عن الاعتبار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۶

....

و نظيرها فى توهم التقييد رواية على بن جعفر [۱] الا ان شذوذها، و اشتمالها على ما لا يلتزم به الأصحاب، و هو تفصيلها فى الحكم بالانفعال و عدمه بين صورتى وجدان ماء آخر و عدم وجدانه يمنع عن رفع اليد بها من المطلقات، و المتحصل أن التفصيل فى انفعال الماء القليل بين ملاقاة النجاسات و المتنجسات غير وجيه.

تفصيل حديث

نعم يمكن أن نفصل فى المقام تفصيلا آخر- ان لم يقم إجماع على خلافه- و هو التفصيل بين ملاقاة القليل للنجاسات و المتنجسات التى تستند نجاستها إلى ملاقاة عين النجس، و هى التى نعبر عنها بالمتنجس بلا واسطة و بين ملاقاة المتنجسات التى تستند نجاستها إلى ملاقاة متنجس آخر اعنى المتنجس مع الواسطة بالالتزام بالانفعال فى الأول دون الثانى، إذ لم يقم دليل على انفعال القليل بملاقاة المتنجس مع الواسطة، حتى انه لا دلالة عليه فى رواية أبى بصير المتقدمة بناء على ارادة المعنى الثانى من القذر فيها و ذلك لأن القذر لم ير إطلاقه على المتنجسات غير الملاقية لعين النجس اعنى المتنجس بملاقاة متنجس آخر، فإنه نجس و لكنه ليس بقذر.

و الذى يمكن أن يستدل به على انفعال القليل بملاقاة مطلق المتنجس، و لو كان مع الواسطة أمران.

[۱] و هى ما عن على بن جعفر (ع) عن جنب أصابت يده جنابة من جنابته فمسحها بخرقة ثم أدخل يده فى غسله هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء؟ قال (ع): ان وجد ماء غيره فلا يجزيه أن يغتسل و ان لم يجد غيره أجزأه. المروية فى قرب الاسناد ص ۸۴ المطبوع بايران.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۷

....

(أحدهما): التعليل الوارد فى ذيل بعض الاخبار الواردة فى نجاسة سؤر الكلب، و قد ورد ذلك فى روايتين.

(إحداهما): صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئا إلا سألت عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب.

فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله فاصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «۱».

(و ثانيتهما): ما عن معاوية بن شريح قال سأل عذافر أبا عبد اللّه (ع) و انا عنده عن سؤر السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ فقال نعم اشرب منه و توضأ منه قال:

قلت له الكلب؟ قال: لا- قلت أ ليس هو سبع؟! قال: لا و اللّه انه نجس، لا و اللّه انه نجس «۲» و تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين انه (ع) علل الحكم بعدم جواز التوضؤ و الشرب من سؤر الكلب بأنه رجس نجس.

فيعلم من ذلك أن المناط فى التنجس، و عدم جواز الشرب و الوضوء، هو ملاقاة الماء للنجس فنتعدى من الكلب الذى هو مورد الرواية إلى غيره من أفراد النجاسات، و من الظاهر أن النجس كما يصح إطلاقه على الأعيان النجسة كذلك يصح إطلاقه على المتنجسات حيث لم يؤخذ فى مادة النجس و لا فى هيئته ما يخصه بالنجاسة الذاتية، بل يعمها و النجاسة العرضية فالمتنجس نجس حقيقة، فإذا لاقاه شىء من القليل فقد لاقى نجسا، و يحكم عليه بالنجاسة، و عدم جواز الشرب و الوضوء منه، فالروايتان تدلان على منجسية المتنجسات للقليل سواء أ كانت مع الواسطة أم بلا واسطة.

(۱) المرويتان فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۸

....

و لكن للمناقشة فى الاستدلال بهما مجال واسع (أما فى الرواية الأولى):

فلأنها و ان كانت صحيحة سندا الا أن دلالتها ضعيفة. و الوجه فيه أن الرجس إنما يطلق على الأشياء خبيثة الذوات، و هى التى يعبر عنها فى الفارسية ب (پليد) كما فى قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «۱» و لا يصح إطلاقه على المتنجسات فهل ترى صحة إطلاقه على عالم هاشمى ورع لتنجس بدنه؟! و كيف كان فإن إطلاق الرجس على المتنجس من الاغلاط، و عليه فالرواية مختصة بالأعيان النجسة و لا تعم المتنجسات.

على أن الرواية غير مشتملة على التعليل حتى يتعدى منها إلى غيرها، بل هى مختصة بالكلب، و لا تعم سائر الأعيان النجسة فما ظنك بالمتنجسات و من هنا عقبه (ع) بقوله «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» فإنه يختص بالكلب و هو ظاهر.

و لازم التعدى عن مورد الصحيحة إلى غيره هو الحكم بوجوب التعفير فى ملاقى سائر الأعيان النجسة أيضا، و هو ضرورى الفساد، و مع عدم إمكان التعدى عن موردها إلى سائر الأعيان النجسة كيف يتعدى إلى المتنجسات و على الجملة لو كنا نحن و هذه الصحيحة لما قلنا بانفعال القليل بملاقاة غير الكلب من أعيان النجاسات فضلا عن انفعاله بملاقاة المتنجسات.

و (أما فى الرواية الثانية): فلأنها ضعيفة سندا بمعاوية بن شريح بل يمكن المناقشة فى دلالتها أيضا، و ذلك لان النجس و ان صح إطلاقه على المتنجس على ما أسلفناه آنفا، إلا أنه عليه السلام ليس فى الرواية بصدد بيان أن النجس منجس و انما كان بصدد دفع ما توهمه السائل حيث توهم أن الكلب من السباع، و قد دفعه (ع) بان الكلب ليس من تلك السباع

---

(۱) المائدة ۵: ۹۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۷۹

....

التى حكم بطهارة سؤرها.

الأمر الثانى: صحيحة زرارة التى رواها على بن إبراهيم بطريقه الصحيح. و قد حكى فيها الامام (ع) عن وضوء النبى (ص) فدعا بوعاء فيه ماء فادخل يده فيه بعد أن شمر ساعده، و قال: هكذا ان كانت الكف طاهرة .. «۱» فإنها دلت بمفهومها على أن الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يسوغ إدخالها الماء، و لا يصح منه الوضوء، و لا وجه له إلا انفعال القليل بالكف المتنجسة، و بإطلاقها تعم ما إذا كانت نجسة بعين النجاسة. و ما إذا كانت نجسة بالمتنجس الذى نعبر عنه بالمتنجس مع الواسطة.

و هذه الرواية أحسن ما يستدل به فى المقام لصحة سندها، و تمامية دلالتها على عدم الفرق بين المتنجس بلا واسطة، و المتنجس مع الواسطة.

و لكن الصحيح ان الرواية مجملة لا يعتمد عليها فى إثبات المدعى، و ذلك لاحتمال ان يكون الوجه فى اشتراطه (ع) طهارة الكف فى إدخالها الإناء عدم صحة الوضوء بالماء المستعمل فى رفع الخبث حتى على القول بطهارته ذلك: لأن العامة ذهبوا الى نجاسة الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، بل و المستعمل فى رفع الحدث الأصغر أيضا عند أبى حنيفة، و قد ذهب الى أن نجاسته مغلظة [۲].

و أما عند الإمامية فالماء القليل المستعمل فى رفع الحدث مطلقا محكوم بالطهارة سواء استعمل فى الأكبر منه أم فى الأصغر. نعم فى جواز رفع الحدث الأكبر ثانيا بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر خلاف عندهم، فذهب بعضهم

---

[۲] قد قدمنا نقل أقوالهم فى الماء المستعمل فى الغسل و الوضوء سابقا و نقلنا ذهاب أبى حنيفة إلى النجاسة المغلظة عن ابن حزم فى المجلد ۱ من المحلى و ان لم يتعرض له فى «الفقه على المذاهب الأربعة» فراجع.

---

(۱) المروية فى الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۰

....

الى جوازه، و منعه آخرون، و يأتى ما هو الصحيح فى محله ان شاء اللّه تعالى. و أما الماء المستعمل فى رفع الحدث الأصغر، و هو الماء المستعمل فى الوضوء فلم يقع خلاف بين الأصحاب فى طهارته، و فى جواز استعماله فى الوضوء ثانيا و ثالثا و هكذا. هذا كله فى المستعمل فى رفع الحدث.

و أما الماء القليل المستعمل فى رفع الأخباث أعنى به الغسالة فقد وقع الخلاف فى طهارته و نجاسته بين الاعلام، إلا انه لا يجوز استعماله فى رفع شيء من حدثى الأكبر و الأصغر حتى على القول بطهارته، و قد تعرض له الماتن عند تعرضه لما يعتبر فى الماء المستعمل فى الوضوء. و الماء الموجود فى الإناء فى مورد الرواية ماء مستعمل فى رفع الخبث على تقدير نجاسة الكف فإنه بمجرد إدخالها الإناء يصير الماء مستعملا فى الخبث.

فان صدق هذا العنوان واقعا غير مشروط بقصد الاستعمال لكفاية مجرد وضع المتنجس فى الماء فى صدق المستعمل عليه كما هو ظاهر، و بهذا تصبح الرواية مجملة لعدم العلم بوجه اشتراطه (ع) الطهارة فى الكف، و انه مستند الى أن المتنجس و لو مع الواسطة ينجس القليل، أو أنه مستند الى عدم كفاية المستعمل فى رفع الخبث فى الوضوء، و ان كان طاهرا فى نفسه.

فالرواية مجملة لا يمكن الاستدلال بها على منجسية المتنجس للقليل مطلقا، فإذا لا دليل على انفعال القليل بالمتنجس مع الواسطة، فيختص الانفعال بما إذا لاقى القليل عين النجس، أو المتنجس بعين النجس و التفصيل بين المتنجس بلا واسطة و المتنجس مع الواسطة متعين إذا لم يقم إجماع على خلافه كما ادعاه السيد بحر العلوم (قده) فان تم هذا الإجماع فهو، و إلا فالتفصيل هو المتعين و على الأقل لا يسعنا الإفتاء بانفعال القليل بملاقاة المتنجس مع الواسطة، و الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۱

حتى برأس إبرة من الدم الذى لا يدركه الطرف (۱)

[الجهة الخامسة] انفعال القليل بالدم الذى لا يدركه الطرف

---

(۱) هذه هى الجهة الخامسة من الكلام فى هذه المسألة، و الكلام فيها فى انفعال القليل بمقدار من الدم الذى لا يدركه الطرف كانفعاله بالدم الزائد على هذا المقدار و عدم انفعاله به.

و قد ذهب الشيخ الطوسى (قده) الى عدم انفعاله بالمقدار المذكور من الدم، و مستنده فى ذلك ما رواه هو (قده) فى مبسوطة و استبصاره و الكلينى فى الكافى فى الصحيح عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن رجل رعف

فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال (ع):

ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه .. «۱» و الرواية صحيحة لا إشكال فى سندها و إنما الكلام فى دلالتها و مفادها. و قد احتمل فيها وجوه:

(الأول): ما عن شيخنا الأنصارى (قده) من حمله الرواية على الشبهة المحصورة و موارد العلم الإجمالى بوقوع قطرة من الدم فى شيء، و لا- يدرى انه داخل الإناء أعنى الماء أو أنه خارجه، و بما أن أحد طرفى العلم- و هو خارج الإناء- خارج عن محل الابتلاء، فالعلم المذكور كلا علم، و من هنا حكم عليه السلام بعدم نجاسة ماء الإناء.

(الثانى): ما ذكره الشيخ الطوسى (قده) من حمله الرواية على الماء الموجود فى الإناء و التفصيل فى نجاسته بين ما إذا كان ما وقع فيه من الدم بمقدار يستبين

---

(۱) المروية فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۲

....

فى الماء فينفعل و ما إذا لم يكن بمقدار يستبين فلا ينفعل.

(الثالث): ما احتمله صاحب الوسائل و قوّاه شيخنا شيخ الشريعة الأصفهانى (قدهما) فى بحثه الشريف من حمل الرواية على الشبهات البدوية و ان المراد بالإناء هو نفسه دون مائه و لا الأعم من نفسه و مائه و قد فرض الراوى العلم بإصابة قطرة من الدم لنفس الإناء، و تنجسه بذلك قطعا، إلا أنه شك فى أنها هل أصابت الماء أيضا أو أصابت الإناء فحسب؟ ففصل الامام عليه السلام بين صورتى العلم بإصابة القطرة لماء الإناء فحكم فيها بالانفعال و جهله باصابتها فحكم بطهارته، فالمراد بالاستبانة هو العلم بوقوع القطرة فى الماء، فإذا لم يكن معلوما فهو مشكوك فيه فليحكم عليه بالطهارة.

و هذا الاحتمال الذى قواه شيخنا شيخ الشريعة (قده) هو المتعين بناء على النسخة المطبوعة سابقا المعروفة بالطبع البهادرى المشتملة على زيادة قوله (ع) و لم يستبن فى الماء بعد قوله فأصاب إنائه. فإن تقابل قوله (ع) و لم يستبن فى الماء بقوله «أصاب إنائه» يوجب ظهور الإناء فى نفس الظرف دون المظروف، و الماء. و معناها حينئذ ان القطرة أصابت الإناء قطعا، و لكنه يشك فى أنها أصابت الماء أيضا، أم لم تصبه فيرجع فى الماء إلى قاعدة الطهارة.

و لكن النسخة مغلوطة قطعا، و الزيادة ليست من الرواية كما فى الطبعة الأخيرة من الوسائل و عليه ففى الرواية احتمالات ثلاثة أبعدها ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) فيدور الأمر بين الاحتمالين الباقيين أعنى ما احتمله الشيخ الطوسى (قده) و ما قواه شيخنا شيخ الشريعة (ره) و حيث لا معين لأحدهما فى البين فتصبح الرواية مجملة لا يمكن الاعتماد عليها شيء.

بل يمكن أن يقال: ان ما احتمله شيخنا شيخ الشريعة (قده) هو الأظهر من سابقه، فإن إطلاق الإناء على الماء و ان كان صحيحا بإحدى العلاقات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۳

....

المسوغة للتجوز كالحالية و المحلية، إلا انه بالنتيجة معنى مجازى للإناء لا مقتضى للمصير اليه بعد إمكان حمله على معناه الحقيقى، فنحمله على ذلك المعنى، و هو الظرف كما حمله عليه شيخنا المتقدم، و يلزمه التفصيل بين صورتى العلم بالنجاسة كما فى الإناء و

الجهل بها كما فى الماء، فهو شبهة موضوعية بدوية يحكم فيها بالطهارة كما هو واضح، و هذا الاحتمال هو المتعين.

(و أما ما ربما يقال) من ان قاعدة الطهارة أو استصحابها كادت أن تكون من الأمور البديهية، و مثلها لا يخفى على مثل على بن جعفر (ع) فحمل الرواية على الشبهات الموضوعية بعيد، و لا محيص من حملها على ارادة معنى آخر.

(فهو مما لا يصغى إليه) فإن قاعدة الطهارة أو استصحابها انما صارت من الواضحات فى زماننا لا فى زمانهم، حيث انها مما ثبت بتلك الروايات لا بشىء آخر قبلها هذا.

على أن المورد قد احتف بما يوجب الظن بالإصابة، و لعله الذى دعا على بن جعفر إلى السؤال فإنه إذا رعف و امتخط و أصاب الدم الإناء، فهو يورث الظن باصابته للماء أيضا و لمكان هذا الظن سأله (ع) عن حكمه. و قد وقع نظير ذلك فى بعض روايات الاستصحاب أيضا حيث سأله زرارة عن أن الخفقة و الخفقتين توجب الوضوء أو لا؟ و انه إذا حرك فى جنبه شىء و هو لا يعلم ..

فان استصحاب الطهارة فى الشبهات الموضوعية و الحكمية مما لا يكاد يخفى على زرارة و أضرابه. و لكنه انما صار واضحا بتلك الاخبار، و لعل الذى دعاه للسؤال عن الشبهتين ملاحظة ما يثير الظن بالمنام فى مورد السؤال أعنى تحريك شىء فى جنبه و هو لا يعلم، فالإشكال مندفع بحذافيره و الرواية إما مجملة و إما ظاهرة فيما قدمناه، فلا دلالة فيها على التفصيل المذكور

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۴

سواء كان مجتمعا أم متفرقا مع اتصالها بالسواقى (۱) فلو كان هناك حفر متعددة، فيها الماء و اتصلت بالسواقى، و لم يكن المجموع كرا إذا لاقى النجس واحدة منها تنجس الجميع، و إن كان بقدر الكر لا ينجس، و إن كان متفرقا على الوجه المذكور،

بوجه، و مقتضى الإطلاقات و العمومات الدالة على انفعال القليل بالملاقاة انفعاله بملاقاة الدم الذى لا يدركه الطرف أيضا.

نعم ان فى المقام شيئا. و لعله مراد الشيخ الطوسى (قده) و ان كان بعيدا، و هو أن النجس دما كان أو غيره كالعذرة إذا لم يطلق عليه عنوانه عند العرف لدقته و صغارته، فلا نلتزم فى مثله بانفعال القليل إذا لاقى مثله، و هذا كما فى الكنيف، و الأمكنة التى فيها عذرة فان كنسها أو هبوب الرياح إذا أثار منها الغبار، و وقع ذلك الغبار على موضع رطب من البدن كالجبين المتعرق أو من غيره، فلا يوجب تنجس الموضع المذكور مع أن فيه أجزاء دقيقة من العذرة أو من غيرها من النجاسات.

و لكن هذا لا يحتاج فيه الى الاستدلال بالرواية فان المدرك فيه انصراف إطلاقات ما دل على نجاسة العذرة و نحوها عن مثله، و عدم دخوله تحتها لأن المفروض عدم كونه عذرة لدى العرف لدقته و صغارته.

(۱) و ذلك لأن الاتصال مساوق للوحدة، و هى المعيار فى عدم انفعال الماء إذا بلغ قدر كر و انفعاله فيما إذا لم يبلغه، فما عن صاحب المعالم (قده) من عدم اعتصام الكر فيما إذا كان متفرقا، و لو مع اتصالها بالسواقى و الأنابيب فمما لم نقف له على وجه محصل.

إذ لا مجال لدعوى انصراف الإطلاقات عن مثله، و هذا من الوضوح بمكان إلا فيما إذا اختلف سطح الماءين لما أسلفناه من أن العالى منهما إذا اندفع بقوة و دفع و تنجس بشىء لا ينجس سافلهما كما عرفت تفصيله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۵

فلو كان ما فى كل حفرة دون الكر و كان المجموع كرا و لاقى واحدة منها النجس لم تنجس لاتصالها بالبقية.

(مسألة ۱) لا فرق فى تنجس القليل بين أن يكون واردا على النجاسة أو موردا (۱)

[الجهة السادسة] التفصيل بين الوارد و المورود

(۱) هذه هى الجهة السادسة من الكلام فى المقام و تفصيل ذلك ان السيد المرتضى (قده) فصل فى انفعال القليل بملاقاة النجس بين ورود الماء على النجس أو المتنجس فلا ينفعل، و بين ورودهما عليه فينفعل.

و هذا التفصيل مبنى على أن أدلة انفعال القليل بالملاقاة لا يفهم منها عرفا إلا سراية النجاسة من الملاقى إلى الماء القليل فى خصوص ما إذا وردت النجاسة عليه، دون ما إذا ورد الماء على النجس و ذلك لأن روايات اشتراط اعتصام الماء ببلوغه كرا لا تدل على انفعال القليل بكل فرد من أفراد النجاسات و المتنجسات كما مر، فضلا عن أن يكون لها إطلاق أحوالى يقتضى انفعال القليل بالملاقاة بأى كيفية كانت.

بل لو سلمنا دلالتها على الانفعال بكل فرد فرد من النجاسات و المتنجسات لم يكن لها إطلاق أحوالى كى تدل على نجاسة القليل حالة وروده على النجس.

و اما الاخبار الخاصة الدالة على انفعال القليل بمجرد الملاقاة فهى كلها واردة فى موارد ورود النجاسة على الماء فلا دلالة لها على انفعال القليل فيما إذا ورد الماء على النجس هذا.

و لكن الإنصاف ان العرف يستفيد من أدلة انفعال القليل بملاقاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۶

....

مثل الكلب و العذرة و غيرهما من المنجسات ان الحكم بالنجاسة و الانفعال مستند إلى ملاقاة النجس للماء، بلا خصوصية فى ذلك لوروده على النجس، أو لورود النجس عليه فلا خصوصية للورود بحسب المتفاهم العرفى فى التنجيس، لأنه يرى الانفعال معلولا للملاقاة خاصة، كما هو الحال فيما إذا كان ملاقى النجس غير الماء كالثوب و اليد و نحوهما، فإنه إذا دل دليل على ان الدم إذا لاقى ثوبا ينجس الثوب مثلا فالعرف لا يفهم منه إلا أن ملاقاة الدم للثوب هى العلة فى تنجسه، فهل ترى من نفسك أن العرف يستفيد من مثله خصوصية لورود الدم على الثوب؟! و يؤيد ما ذكرناه اعتراف السيد المرتضى (قده) بوجود المقتضى لتنجس الماء فى كلتا الصورتين، إلا انه تشبث بإبداء المانع من تنجسه فى ما إذا كان الماء واردا على النجس، بتقريب ان الماء القليل لو كان منفعلا بملاقاة النجس مطلقا لما أمكننا تطهير شىء من المتنجسات به، و هذا باطل بالضرورة.

و الجواب عنه ما أشرنا إليه سابقا من أن الالتزام بالتخصيص، أو دعوى حصول الطهارة به حينئذ و ان اتصف الماء بالنجاسة فى نفسه يدفع المحذور برمته. و يؤيد ما ذكرناه أيضا، و يستأنس له بجملة من الروايات.

(منها): ما قدمناه من صحيحة البقباق «۱» حيث علل فيها الامام (ع) نجاسة سؤر الكلب بأنه رجس نجس دفعا لما تخيله السائل من أنه من السباع فلو كان لورود النجاسة خصوصية فى الانفعال لذكره الامام عليه السلام لأنه فى مقام البيان.

و (منها): تعليله عليه السلام فى رواية الأحول «۲» طهارة ماء

(۱) المروية فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۱۳ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۷

....

الاستنجاء بان الماء أكثر بعد قوله (ع) أو تدرى لم صار لا بأس به، و لم يعللها بورود الماء على النجس، فلو كان بين الوارد و المورود

فرق لكان التعليل بما هو العلة منهما أولى.

هذا كله مع وجود الإطلاق فى بعض الروايات، و فى ذلك كفاية فقد دلت رواية أبى بصير «۱» على نجاسة الماء الملاقى لما يبل ميلا من الخمر من غير تفصيل بين ورود الخمر على الماء و عكسه.

[الجهة السابعة] التفصيل بين استقرار النجس و عدمه

(الجهة السابعة): فيما ذهب اليه بعض المحققين من المتأخرين من التفصيل فى انفعال القليل بين صورتى ملاقاة الماء لشىء من النجاسات و المتنجسات، و استقراره معه و ملاقاته لأحدهما و عدم استقراره معها كما إذا وقعت قطرة ماء على أرض نجسة فطفرت عنها الى مكان آخر بلا فصل فالتزم بعدم انفعال القليل فى صورة عدم استقراره مع النجس.

و استدل عليه برواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) اغتسل فى مغتسل يبال فيه و يغتسل من الجنابة، فيقع فى الإناء ما ينزو من الأرض، فقال: لا بأس به «۲».

فإنها دلت على أن الماء الذى لاقى أرضا متنجسة، أو النجس الموجود فيها، و لم يستقر معه بل انفصل عنه بمجرد الاتصال لا ينفعل بملاقاتهما حيث أن ظاهرها ان ما ينزو إنما ينزو من الأرض النجسة التى يغتسل فيها و هو المكان الذى يبال فيه، و يغتسل فيه من الجنابة و دلالتها على هذا ظاهرة.

---

(۱) كما فى رواية أبى بصير المروية فى الباب ۳۸ من أبواب النجاسات.

(۲) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۸

....

و قد تحمل الرواية على ان السؤال فيها عن حكم الملاقى لأطراف العلم الإجمالى فان البول و الغسالة إنما وقعا على قطعة من الأرض لا على جميعها و لا يدرى ان ما نزى على إنائه هل نزى من القطعة النجسة أو من القطعة الطاهرة من الأرض؟ و عليه فمدلول الرواية أجنبى عن محل الكلام بل انها تدل على ان الماء الملاقى لأحد طرفى العلم الإجمالى غير محكوم بالنجاسة.

و لكن هذا الحمل بعيد غايته. فان ظاهر الرواية ان النزو انما هو من المكان النجس، لا انه يشك فى انه نزى من النجس أو الطاهر فإن أرادته تتوقف على مئونة زائدة و اضافة أنه نزى من مكان لا يعلم أنه نجس أو طاهر. و إطلاق السؤال و الجواب و عدم اشتمالهما على الزيادة المذكورة يدفع هذا الاحتمال و كيف كان فالمناقشة فى دلالة الرواية مما لا وجه له.

و انما الإشكال كله فى سندها لأنها ضعيفة بمعلى بن محمد [۱] لعدم ثبوت وثاقته فالاستدلال بها على التفصيل المذكور غير تام. و ربما يستدل بها على عدم منجسية المتنجس مطلقا و لعلنا نتعرض لها عند التكلم على منجسية المتنجس ان شاء اللّه تعالى.

---

[۱] هكذا افاده مد ظله و لكنه عدل عن ذلك أخيرا و بنى على ان الرجل موثق لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات و لا يقدح فى ذلك ما ذكره النجاشى فى ترجمته من انه مضطرب الحديث و المذهب لان معنى الاضطراب فى الحديث ان رواياته مختلفة فمنها ما لا يمكن الأخذ بمدلوله و منها ما لا مانع من الاعتماد عليه، لا أن اضطرابه فى نقله و حكايته إذا لا ينافى الاضطراب فى الحديث وثاقته و لا يعارض به توثيق ابن قولويه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۸۹

(مسألة ۲) الکر بحسب الوزن (۱) ألف و مائتا رطل بالعراقی و بالمساحة ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، فبالمن الشاهی- و هو ألف و مائتان و ثمانون مثقالا- یصیر أربعة و ستین منا إلا عشرین مثقالا.

(مسألة ۳) الکر بحقة الاسلامبول- و هی مائتان و ثمانون مثقالا- مائتا حقة، و اثنتان و تسعون حقة، و نصف حقة.

(مسألة ۴) إذا کان الماء أقل من الکر و لو بنصف مثقال، یجری علیه حکم القلیل.

تغیر بعض الجاری

اشارة

---

(۱) قد أسلفنا أن الجاری و غیره إذا تغیر فی شیء من أحد أوصافه بتمامه یحکم علیه بالنجاسة. و طریق تطهیره کما أشرنا إلیه هو أن یتصل بالمادة بعد زوال تغیره. و اما إذا تغیر بعضه فلا یخلو إما أن یتغیر بعض الجاری فی تمام قطر الماء أعنی به عرضه و عمقه، و إما أن یتغیر فی بعض قطرة.

(أما علی الأول [و هو ان یتغیر بعض الجاری فی تمام قطر الماء]):

فلا- ینبغی الإشکال فی أن الماء المتصل بالمادة المتقدم علی المقدار المتغیر معتصم بتمامه قلیلا کان أم کثیرا لاتصاله بالمادة و هو ظاهر، و أما الماء المتأخر عن المتغیر بعرضه و عمقه فان کان کرا فلا- کلام أیضا فی اعتصامه و طهارته، و علیه فالمتقدم و الأخیر طاهران و المتنجس هو الوسط.

و اما إذا کان قلیلا- فهو محکوم بالانفعال لاتصاله بالنجس و هو البعض المتغیر بعرضه و عمقه، و علیه فالوسط و الأخیر محکومان بالنجاسة و المتقدم هو الطاهر. و قد تأمل صاحب الجواهر (قده) فی الحکم بنجاسة الماء المتأخر فی هذه الصورة- بعد ما ضعف الحکم بالطهارة فیه- فإنه یصدق علیه عنوان الجاری واقعا، فلا وجه للحکم بانفعاله لأنه جار غیر متغیر. علی انا لو احتملنا عدم دخوله فی عنوان الجاری فهو معارض باحتمال دخوله فیه، فالاحتمالان یتعارضان فیتساقطان، و یرجع معه إلی قاعدة الطهارة فیه هذا ما ذکره (قده) فی المقام.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۴۷

....

و الذی ینبغی أن یقال: ان الموضوع للحکم بالاعتصام لیس هو عنوان الجاری کما عرفته سابقا و إنما حکم علیه بعدم الانفعال لأن له مادة علی ما استفدناه من صحیحة ابن بزیع، و قد أسلفنا أن المادة بمعنی ما یمد الماء، و ما منه یستمد بخروج المقدار المتحلل من الماء، و المادة بهذا المعنی غیر متحققة فی الماء المتأخر فإنه لا- یستمد من المادة بوجه لانفصاله عنها فلا یصدق انه ماء له مادة فحکمه حکم الراکد فینفعل إذا کان قلیلا. و هذا بخلاف الماء المتصل بالمادة المتقدم علی البعض المتغیر لأنه یستمد من المادة دائما و یصدق حقیقة ان له مادة فالحکم بطهارة الماء المتأخر بلا وجه.

ثم لو فرضنا إجمال الدلیل، و لم نستفد من مجموع صدر الصحیحة، و ذیلها دوران الاعتصام مدار الاتصال بالمادة بالمعنی المتقدم، و احتملنا کفایة صدق الجاری علی الماء فی الحکم بالاعتصام فالمقام من أحد موارد إجمال المخصص الذی یتردد الأمر فیه فی غیر المقدار المتیقن بین استصحاب حکم المخصص و بین الرجوع الی حکم العام، و هو نزاع معروف.

و ذلك لأن الدليل قد دل بعمومه على انفعال كل ماء قليل بملاقاة النجس و قد خرج عنه القليل الذى له مادة، و حيث انا فرضنا إجمال المخصص المذكور. و كان المتيقن منه هو القليل الذى يستمد من مادته فلا محيص من الاقتصار عليه فى الحكم بالاعتصام. و اما ما لا استمداد فيه من المادة فيدور الأمر فيه بين استصحاب حكم المحصص، و الحكم بعدم الانفعال لأنه قبل أن يتغير المتوسط منه بالنجس كان متصلا بمادته، و كان مشمولا للمخصص قطعا، و بين الرجوع الى عمومات انفعال القليل. فان رجحنا أحدهما على الآخر فهو، و اما إذا توقفنا عن ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة.

و لعل صاحب الجواهر (قده) يرجح استصحاب حكم المخصص فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۴۸

....

أمثال المقام الذى لا يكون الزمان مأخوذا فيه على وجه التقييد كما ذهب إليه جملة من الاعلام كشيخنا الأنصارى و صاحب الكفاية و غيرهما (قدهم) بدعوى ان الشك إنما هو فى حكمه بعد التخصيص لا فى مقدار ما وقع عليه التخصيص أو انه يتوقف عن الترجيح و يرجع الى قاعدة الطهارة.

و حيث انا اخترنا فى محله الرجوع الى العام مطلقا سواء أخذ الزمان فيه ظرفا أم على وجه التقييد فالمتعين هو الحكم بانفعال الماء المتأخر أيضا بمقتضى عمومات انفعال القليل. و الذى يسهّل الخطب عدم إجمال المخصص بوجه لأن الصحيحة بصدرها و ذيلها دلت على ان المناط فى الاعتصام هو اتصال الماء بالمادة، و هذا غير صادق على الماء المتأخر عن المتغير كما عرفت هذا كله على الأول.

(و أما على الثانى): و هو تغير بعض الجارى فى بعض قطرة،

فالمتقدم و المتأخر كلاهما طاهران كان المتأخر بمقدار كر أم لم يكن، و ذلك لأجل اتصاله بالمادة بالمعنى المتقدم فان المفروض عدم تغير المتوسط بتمامه، و إنما تغير ببعضه دون بعضه. كما إذا غسلنا شاة مذبوحة فى الشط و تغير بذلك بعض جوانب الماء، لأن المتنجس حينئذ هو خصوص البعض المتغير، دون سابقه و لاحقه. هذا تمام الكلام فى الجارى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۴۹

فصل الراكد بلا مادة ان كان دون الكر ينجس بالملاقاة (۱) من غير فرق بين النجاسات.

فصل فى الراكد بلا مادة

الكلام فى هذه المسألة يقع من جهات:

اشارة

---

(۱) الراكد بمقدار الكر

(الجهة الاولى): ان الراكد إذا كان بمقدار كر

فلا خلاف فى اعتصامه و عدم انفعاله بملاقاة النجس، و يأتى الكلام فيه مفصلا بعد بيان حكم القليل ان شاء اللّه تعالى.

ما هو الغرض فى المقام

(الجهة الثانية): ان الغرض من البحث عن انفعال القليل

فى المقام إنما هو إثبات انفعاله على نحو الموجبة الجزئية فى قبال ابن أبى عقيل القائل بعدم انفعاله رأسا. و أما انه هل ينفعل بالنجس و المتنجس كليهما أو لا ينفعل بالمتنجس؟. و انه هل ينفعل بالدم الذى لا يدركه الطرف؟ و غير ذلك من التفاصيل فهى مباحث أخر يأتى الكلام عليها فى طى مسائل مستقلة ان شاء اللّه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۵۰

....

انفعال الماء القليل

(الجهة الثالثة): فيما دل على انفعال القليل بالملاقاة

و يقع الكلام فيها فى مقامين

(أحدهما) فى بيان ما يدل على انفعاله. و (ثانيهما) فى معارضته لما دل على عدم الانفعال.

تحديد الكر بالوزن

---

(۱) لا- خلاف بين أصحابنا فى أن الماء البالغ قدر كر لا يتنجس بملاقاة شىء من النجاسات و المتنجسات ما دام لم يطرأ عليه التغير فى أحد أوصافه الثلاثة كما عرفت احكامه مفصلا و انما الكلام فى تحديد الكر. و قد حدد فى الروايات بنحوين بالوزن و بالمساحة. «فاما بحسب الوزن»: فقد حددته الرواية «۱» الصحيحة الى ابن أبى عمير و المرسلة بعده بألف و مائتى رطل، و فى صحيحة «۲» محمد بن مسلم ان الكر ستمائة رطل، و ذهب المشهور الى تحديده بالوزن بألف و مائتى رطل عراقى، و عن السيد المرتضى و الصدوق فى الفقيه تحديده بألف و ثمانمائة رطل بالعراقى بحمل الرطل فى رواية ابن أبى عمير على الرطل المدنى فإنه يوازى بالرطل العراقى رطلا و نصف رطل فيكون الالف و مأتا رطل بالأرطال المدنية ألفا و ثمانمائة رطل بالعراقى.

---

(۱) المروية فى الباب ۱۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى باب ۱۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۰

....

و الكلام فى المقام يقع. «تارة» على مسلك المشهور من معاملتهم مع مراسيل ابن أبى عمير معاملة المسانيد لانه لا يروى إلا عن ثقة فاعتماده على رواية أحد و نقلها عنه توثيق لذلك الراوى، و هو لا يقصر عن توثيق مثل الكشى و النجاشى من أرباب الرجال.

و «اخرى» على مسلك غير المشهور كما هو المتصور من عدم الاعتماد على المراسيل مطلقا كان مرسلها ابن أبى عمير أو غيره، لا

لأجل أن توثیقه بنقل الروایة عن أحد یقصر عن توثیق أرباب الرجال، بل لأجل العلم الخارجی بأنه قد روی عن غیر الثقة أیضا و لو من باب الاشتباه و الخطأ فی الاعتقاد، و هذا مما نعلم به جزما، و إذا یحتمل أن یکون البعض فی قوله عن بعض أصحابنا هو البعض غیر الموثق الذی روی عنه ابن أبی عمیر فی موضع آخر مسندا و مع الشبهة فی المصداق لا یبقی مجال للاعتماد علی مراسیله.

(فاما علی مسلک المعروف): فالصحیح هو ما ذهب الیه المشهور من حمل الأرطال فی الروایات علی الأرطال العراقیة، و تحدید الکر بألف و مائتی رطل بالعراقی، دون ما ذهب الیه السید و الصدوقان من تحدیدهم الکر بألف و ثمانمائة رطل بالعراقی بحمل الف و مائتی رطل فی الروایات علی الأرطال المدنیة.

و الوجه فی ذلک هو أن ما ذهبوا إلیه فی المقام هو الذی یقتضیه الجمع بین مرسلة ابن أبی عمیر، و صحیحة محمد بن مسلم، و هذا لا لما قالوا من أن الجمع بین الروایات مهما أمکن أولی من طرحها. أو ان الأخذ بأحد احتمالاتها و تعینه أولی من طرحها بأجمعها للإجمال کما عن جملة من الأصحاب، لما قلنا فی محله من أن هذه القاعدة لا ترجع إلی أساس صحیح و ان العبرة بظهور الروایة لا بالجمع بین الروایات.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۹۱

....

بل الوجه فیما ذکرناه ان کل واحدة من المرسلة و الصحیحة قرینة لتعیین المراد من الأخری.

بیان ذلک: ان الرطل بکسر الراء و فتحه لغة بمعنی الوزن:

رطله کذا أی وزنه بکذا ثم جعل اسما لمکیال معین یکال به طریقا الی وزن خاص، کما هو الحال فی زماننا هذا فی کیل الجص حیث انه موزون و لکنهم یکیلونه بمکیال خاص بجعله طریقا الی وزن معین تسهیلا لأمرهم و کذا فی اللبن علی ما نشاهده فی النجف فعلا. و کیف کان فهذا المکیال الخاص کالمن فی زماننا هذا له معان.

فکما ان المن یطلق علی الشاهی تارة و علی التبریزی أخری، و علی الاستامبولی ثالثة، و علی العراقی رابعة. کذلک الرطل فی زمانهم (ع) کان یطلق علی العراقی مرة و هو الف و ثلاثمائة درهم، و اخری علی المدنی و هو الف و تسعمائة و خمسون درهما، و ثالثة علی المکی و هو ضعف العراقی أعنی ألفین و ستمائة درهم.

و قد استعمل فی کل من هذه المعانی فی الاخبار علی ما یستفاد من بعض الروایات. و علیه فهو مجمل مردد فی الروایتین بین محتملات ثلاثة و لا وجه لحمله علی المکی فی صحیحة محمد بن مسلم بدعوی انه من أهل الطائف و الامام (ع) تکلم بلغة السامع. إذ لا عبرة بعرف السامع فی المحاورات و المتکلم انما یلقی کلامه بلغته و حسب اصطلاحه، و لا سیما إذا لم یکن مسبوقا بالسؤال و هم علیهم السلام کانوا یتکلمون بلغة المدینة. هذا علی ان محمد بن مسلم علی ما ذکره بعض آخر کوفی قد سکن بها، و کیف کان فالرطل فی الروایتین مجمل فی نفسه.

إلا أن کل واحدة منهما معینة لما أرید منه فی الأخری حیث ان لکل منهما دلالتین إیجابیة و سلبیة، و هی مجملة بالإضافة إلی إحدی الدلالتین،

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۱۹۲

....

و صریحة بالإضافة إلی الأخری و صراحة کل منهما ترفع الإجمال عن الأخری و تکون مبینة لها لا محالة.

فصحیحة محمد بن مسلم لها دلالة علی عقد إیجابی، و هو ان الکر ستمائة رطل، و علی عقد سلبی و هو عدم کون الکر زائدا علی

ذلك المقدار و هى بالإضافة إلى عقدها السلبى ناصة لصراحتها فى عدم زيادة الكر عن ستمائة رطل و لو بأكثر محتملاته الذى هو الرطل المكى فهو لا- يزيد على الف و مائتى رطل بالأرطال العراقية. إلا انها بالنسبة إلى عقدها الإيجابى مجملة إذ لم يظهر المراد بالرطل بعد. هذا حال الصحيحة.

و أما المرسلة فلها أيضا عقدان إيجابى، و هو ان الكر الف و مائتا رطل و سلبى و هو عدم كون الكر أقل من ذلك المقدار، و هى صريحة فى عقدها السلبى لدلالتها على أن الكر ليس بأقل من الف و مائتى رطل قطعا و لو بأقل محتملاته الذى هو الرطل العراقى، و مجملة بالإضافة إلى عقدها الإيجابى لإجمال المراد من الرطل، و لم يظهر انه بمعنى العراقى أو المدنى أو المكى.

و حيث ان الصحيحة صريحة فى عقدها السلبى لدلالتها على عدم زيادة الكر على الف و مائتى رطل بالعراقى، فتكون مبينة لإجمال المرسلة فى عقدها الإيجابى. و تدل على ان الرطل فى المرسلة ليس بمعنى المدنى أو المكى، و إلا لزاد الكر عن ستمائة رطل حتى بناء على إرادة المكى منه. لوضوح أن ألفا و مائتى رطل مدنيا كان أم مكيا يزيد عن ستمائة رطل و لو كان مكيا.

فهذا يدلنا على ان المراد من الف و مائتى رطل فى المرسلة هو الأرطال العراقية لئلا- يزيد الكر عن ستمائة رطل كما هو صريح الصحيحة بل قد استعمل الرطل بهذا المعنى فى بعض «۱» الاخبار من دون تقييده بشىء

---

(۱) و هى رواية الكلبى النسابة المروية فى الباب ۲ من أبواب الماء المضاف المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۳

....

و لما سئل عما قصده بيّن (ع) ان مراده منه هو الرطل العراقى.

بل ربما يظهر منها ان الشائع فى استعمالات العرب هو الرطل العراقى حتى فى غير العراق من دون أن يتوقف ذلك على نصب قرينة عليه.

كما ان المرسلة لما كانت صريحة فى عدم كون الكر أقل من الف و مائتى رطل على جميع محتملاته كانت مبينة لإجمال الصحيحة فى عقدها الإيجابى، و بيانا على ان المراد بالرطل فيها خصوص الأرطال المكية. إذ لو حملناه على المدنى أو العراقى لنقص الكر عن الف و مائتى رطل بالأرطال العراقية و هذا من الوضوح بمكان و بالجملة ان النص من كل منهما يفسر الإجمال من الأخرى و هذا جمع عرفى مقدم على الطرح بالضرورة. على ان محمد بن مسلم على ما ذكره بعضهم طائفى، و لعله عليه السلام تكلم بعرفه و اصطلاحه.

فما ذهب اليه المشهور فى تحديد الكر بالوزن هو الحق الصراح بناء على المسلك المعروف من معاملة الصحيحة مع مراسيل مثل ابن أبى عمير دون ما اختاره السيد و الصدوقان (قدهم).

و أما بناء على مسلك غير المشهور كما هو الصحيح عندنا من عدم الاعتماد على المراسيل مطلقا فالصحيح أيضا ما ذهب اليه المشهور (بيان ذلك):

ان المرسلة ساقطة عن الاعتبار على الفرض فلا رواية فى البين غير الصحيحة المتقدمة الدالة على تحديد الكر بستمائة رطل و قد مر ان للرطل إطلاقات فهو فى نفسه من المجملات و لكنا ندعى ان الصحيحة دالة على مسلك المشهور و الرطل فيها محمول على المكى فيكون الكر ألفا و مائتى رطل بالعراقى.

و إثبات هذا المدعى من وجوه:

(الأول): أن الرطل فيها لو حمل على غير المكى لكانت الصحيحة على خلاف الإجماع القطعى من الشيعة فلا بد من طرحها فإنه لا

قائل من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۹۴

....

الأصحاب بأن الکر ستمائهٔ رطل بالأرطال العراقیهٔ أو المدنیهٔ نعم نسب إلی الراوندی (قده) تحدید الکر بما بلغ مجموع أبعاده الثلاثهٔ عشرهٔ أشبار و نصف و لو صحت النسبهٔ فهو أقل من ستمائهٔ رطل بکثیر.

(الثانی): ان الاخبار الواردهٔ فی تحدید الکر بالمساحهٔ تدل علی ان الکر لا یقل عن سبعهٔ و عشرین شبرا لأنه أقل التقدیرات الواردهٔ فی الاخبار کستهٔ و ثلاثین، و ثلاثهٔ و أربعین إلا ثمن شبر. و هو لا یوافق ستمائهٔ رطل غیر مکی. حیث انا وزناه غیر مرهٔ و وجدنا سبعهٔ و عشرین شبرا مطابقا لألف و مائتی رطل عراقی المعادلهٔ لستمائهٔ رطل مکی.

و یؤید ما ذکرناه صحیحهٔ علی بن جعفر «۱» الدالهٔ علی ان الماء البالغ الف رطل لا یجوز الوضوء به و لا شربه إذا وقع فیه بول. فانا لو حملنا الرطل فی الصحیحهٔ علی غیر المکی لکان مقدار الف رطل کرا عاصما و هو خلاف ما نطقت به الروایهٔ المتقدمهٔ.

(الثالث): انا بینا فی الأصول ان المخصص المنفصل إذا کان مجملا لدورانه بین الأقل و الأکثر لا یسری إجماله إلی العام بل لا بد من تخصیص العام بالمقدار المتیقن منه، و یرجع الی عمومه فی المقدار المشکوک فیه، و مقامنا هذا من هذا القبیل لإجمال کلمهٔ الرطل فی الصحیحهٔ لدورانه بین الأقل و الأکثر و العام دلنا علی أن الماء إذا لاقی نجسا ینجس کما هو مقتضی الأخبار الخاصهٔ المتقدمهٔ من غیر تقیید الماء بالقلیل.

و قد علمنا بتخصیص ذلک العام بالکر و هو مجمل و المقدار المتیقن منه الف و مائتا رطل عراقی و هو مساوق لستمائهٔ رطل مکی و نلتزم فیه بعدم الانفعال، و أما فیما لم یبلغ هذا المقدار فهو مشکوک الخروج لإجمال المخصص علی الفرض، فلا بد فیه من الرجوع الی مقتضی العام أعنی انفعال مطلق الماء بملاقاهٔ النجس.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۱۹۵

....

و إن شئت توضیح ما ذکرناه قلنا: ان الأخبار الواردهٔ فی الماء علی طوائف.

(فمنها): ما جعل الاعتبار فی انفعال الماء بالتغیر و انه لا ینفعل بملاقاهٔ شیء من المنجسات ما دام لم یطرأ علیه تغییر و هذا کما فی صحیحهٔ حریز کلما غلب الماء علی ریح الجیفهٔ فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغیر الماء و تغیر الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «۱» و دلالتها علی حصر العلهٔ للانفعال فی التغیر ظاهرهٔ.

و (منها): ما دل علی ان الماء ینفعل بملاقاهٔ النجس. و ان لم یحصل فیه تغیر لأن مفروض هذه الطائفهٔ هو الماء الذی لا تغیر فیه فی شیء و هذا کصحیحهٔ شهاب بن عبد ربه قال: أتیت أبا عبد اللّه (ع) أسأله فابتدأنی فقال: إن شئت فاسأل یا شهاب! و إن شئت أخبرناک بما جئت له، قال: قلت له: أخبرنی جعلت فداک قال: جئت تسألنی عن الجنب یسهو فیغمز «فیغمس» یده فی الماء قبل أن یغسلها؟ قلت: نعم قال: إذا لم یکن أصاب یده شیء فلا بأس .. «۲» حیث دلت علی انفعال الماء بإصابهٔ الید المتنجسهٔ.

و موثقهٔ عمار بن موسی عن أبی عبد اللّه (ع) قال «بعد قوله سئل عما تشرب منه الحمامهٔ» و عن ماء شرب منه باز، أو صقر أو عقاب، فقال:

كل شـيء من الطير يتوضأ مما يشـرب منه، إلا ان ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا توضأ منه و لا تشرب «۳» و قد دلت على انفعال الماء بإصابة منقار الطيور إذا كان فيه دم كما دلت على انفعاله بإصابة منقار

---

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۴۵ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۴ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۶

....

الدجاجة الذى فيه قذر بناء على رواية الشـيخ حيث زاد على الموثقة «و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال: إن كان فى منقارها قذر لم يتوضأ منه و لم يشرب ..».

الى غير ذلك من الأخبار التى يقف عليها المتتبع فى تضاعيف الأبواب و من البديهى ان اصابة هذه الأشياء للماء لا توجب تغيرا فيه و هو ظاهر.

و النسبة بين هاتين الطائفتين هى التباين لدلالـة إحداهما على ان المدار فى الانفعال على التغير فحسب و ثانيتهما دلت على ان المناط فيه هو ملاقاة النجس دون غيرها إذ لا يتصور فى مواردها التغير بوجه فهما متعارضتان.

ثم ان هناك طائفتين أخريين مخصصتين للطائفة الثانية إحداهما غير مجملة و ثانيتهما مجملة.

«أمـا ما لا إجمال فيه» فهو صـحيحة محمـد بن إسـماعيل بن بزيع «۱» المخصـصة للطائفـة الثانيـة بمـا لا مادة له و ان ماله مادة لا ينفعل بالملاقـاة و انما ينفعل بالتغير و منها يظهر ان المراد بالماء فى تلك الطائفـة هو الماء الـذى لا مادة له و هو كما ترى مما لا إجمال فيه. فإذا خصصـنا الطائفة الثانية بتلك الصـحيحة انقلبت النسـبة بين الطائفتين المتعارضتين من التباين الى العموم المطلق لدلالة أولهما على حصـر الانفعـال فى التغير مطلقـا كـان للمـاء مـادة أم لم يكن و دلت ثانيتهما على حصـره فى الملاقاة فى خصوص ما لا مادة له و هى أخص مطلقا من الاولى فيخصصها و تدل على ان الماء الذى لا مادة له ينفعل بالملاقاة.

(و أما المخصـص المجمل): فهو الروايات الواردة فى الكر لـدلالتها على عـدم انفعال الكر بالملاقاة و لكنها مجملـة فان للكر إطلاقات كما تقدم.

و بما ان إجمال المخصص المنفصل لا يسرى الى العام فنخصصه بالمقدار المتيقن

---

(۱) المروية فى الباب ۳ و ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۷

....

من الكر و هو الف و مائتـا رطل عراقى، و أما ما ينقص عن هـذا المقـدار فلا محالـة يبقى تحت العموم المقتضـى لانفعال ما لا مادة له بالملاقاة.

تحديد الكر بالمساحة

و (أما تحديده بالمساحة) فقد اختلفت فيه الأقوال فمن الأصحاب من حدده بما يبلغ مائة شبر و حكى ذلك عن ابن الجنيد.

و منهم من ذهب الى تحديده بما بلغ مكعبه ثلاثة و أربعين شبرا إلا ثمن شبر و هذا هو المشهور بين الأصحاب.

و ثالث اعتبر بلوغ مكعب الماء ستة و ثلاثين شبرا و هو الذى ذهب اليه المحقق و صاحب المدارك (قدهما).

و رابع اكتفى ببلوغ المكعب سبعة و عشرين شبرا. و هذا هو المعروف بقول القميين و قد اختاره العلامة و الشهيد و المحقق الثانيان و المحقق الأردبيلى و نسب إلى البهائى أيضا، و هو الأقوى من أقوال المسألة.

و هناك قول خامس و هو الذى نسب إلى الراوندى (قده) من اعتبار بلوغ مجموع ابعاد الماء عشرة أشبار و نصف. هذه هى أقوال المسألة [۱]

---

[۱] و يظهر من السيد «إسماعيل الطبرسى» شارح نجاة العباد ان هناك قولا ـ سادسا: و هو بلوغ مكعب الماء ثلاثة و ثلاثين شبرا و خمسة أثمان و نصف ثمن حيث نسبه الى المجلسى و الوحيد البهبهانى (قدهما) أخذا برواية حسن بن صالح الثورى بحملها على المدور. بتقريب ان القطر فيها ثلاثة و نصف فيكون المحيط أحد عشر شبرا فان نسبة القطر الى المحيط نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين، فنصف القطر شبر و ثلاثة أرباعه، و نصف المحيط خمسة أشبار و نصف، فإذا ضربنا أحدهما فى الآخر كان الحاصل تسعة أشبار-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۸

....

أما ما حكى عن ابن الجنيد، فهو مما لا ينبغى أن يصغى إليه إذ لم نجد ما يمكن أن يستند إليه فى ذلك و لو رواية ضعيفة، و كم له (قده) من الفتيا الشبيهة بآراء العامة، و لعل الروايات الواردة من طرقنا لم تصل اليه.

كما ان ما نسب إلى الراوندى قول ضعيف مطرود لا قائل به سواه بل هو غلط قطعا. لأن بلوغ مجموع الأبعاد إلى عشرة و نصف (قد ينطبق) على مسلك المشهور كما إذا كان كل واحد من الأبعاد الثلاثة ثلاثة أشبار و نصف، فان مجموعها عشرة و نصف و مكسرها ثلاثة و أربعون شبرا إلا ثمن شبر، و هو فى هذه الصورة كلام صحيح.

و (قد لا ـ ينطبق) عليه و لا ـ على غيره من الأقوال كما إذا فرضنا طول الماء تسعة أشبار و عرضه شبرا واحدا و عمقه نصف شبر، فان مجموعها عشرة أشبار و نصف، إلا انه بمقدار تسع ما هو المعتبر عند المشهور

- و نصف ثمن، و إذا ضربنا ذلك الحاصل فى ثلاثة و نصف صار المتحصل ثلاثة و ثلاثين شبرا و خمسة أثمان و نصف ثمن تحقيقا.

إلا ان المصرح به فى حواشى المدارك للوحيد البهبهانى (قده) انه لا قائل بهذا الوجه بخصوصه فهذا يدلنا على انه احتمال احتمله المجلسى و الوحيد (قدهما) فى الرواية فلا ينبغى عدّه من الأقوال مع ان الرواية ضعيفة لأن الرجل زيدى بترى لم يوثق فى الرجال بل عن التهذيب انه متروك العمل بما يختص بروايته إذا يشكل الاعتماد على روايته مضافا الى ما أورده الشيخ فى استبصاره على دلالتها من المناقشة باحتمال أن يكون المراد بالركى فيها هو المصنع الذى كان يعمل فى الطرق و الشوارع لأن يجتمع فيها ماء المطر. و ينتفع بها المارة و لم يعلم ان المصانع مدورة لأن من الجائز أن يكون بعضها أو الكثير منها مربعا و لا سيما فى المصانع البنائية التى يعمل على شكل الحياض المتعارفة فى البيوت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۱۹۹

....

تقریبا لأن مکسره حینئذ أربعهٔ أشبار و نصف، بل لو فرضنا طول الماء عشرهٔ أشبار، و کلا من عرضه و عمقه ربع شبر لبلغ مجموعها عشرهٔ أشبار و نصف، و مکسره نصف شبر و ثمن شبر، إلا ان هذه المقادیر مما لم یقل أحد باعتصامه فما ذهب إلیه الراوندی غلط جزما. فیبقی من الأقوال ما ذهب الیه القمیون، و قول المشهور، و ما ذهب الیه المحقق و صاحب المدارک (قدهم).

و الصحیح من هذه الأقوال هو قول القمیین أعنی ما بلغ مکسره سبعهٔ و عشرین شبرا، و الدلیل علی ذلک صحیحهٔ إسماعیل بن جابر قال:

قلت لأبی عبد اللّه (ع) الماء الذی لا ینجسه شیء؟ قال: ذراعان عمقه فی ذراع و شبر سعته «۱». و الاستدلال بها یتوقف علی تقدیم أمور:

(الأول): ان المراد بالسعهٔ فیها لیس هو الطول و العرض بل ما یسعه سطح ذلک الشیء علی ما یتفاهم منه عرفا.

(الثانی): ان کل ذراع من أی شخص عادی شبران متعارفان علی ما جربناه غیر مرهٔ، و وجدناه بوجداننا، و بهذا المعنی أیضا أطلق الذراع فی الأخبار الواردهٔ فی المواقیت «۲».

فما ادعاه المحقق الهمدانی (قده) من ان الذراع أکثر من شبرین مخالف لما نجده بوجداننا، فإنه یشهد علی ان الذراع شبران، و لعله (قده) وجد ذلک من ذراع نفسه، و ادعی علیه الوجدان، و علی هذا فمعنی الروایهٔ ان الکر عبارهٔ عن أربعهٔ أشبار عمقه و ثلاثهٔ أشبار سعته.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۱۰ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) و قد روی زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعان .. المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۰۰

....

(الثالث): ان ظاهر قوله (ع) ذراعان عمقه فی ذراع و شبر سعته هو ان مفروض کلامه (ع) هو المدور حیث فرض ان سعته ذراع و شبر مطلقا أی من جمیع الجوانب و الأطراف، و کون السعهٔ بمقدار معین من جمیع النواحی و الأطراف لا یتصور إلا فی الدائرهٔ، لأنها التی تکون نسبهٔ أحد أطرافها إلی الآخر بمقدار معین مطلقا لا تزید عنه و لا تنقص.

و هذا بخلاف سائر الإشکال من المربع و المستطیل و غیرهما حتی فی متساوی الأضلاع، فإن نسبهٔ أحد أطرافها إلی الآخر لا تکون بمقدار معین فی جمیعها، إذ البعد المفروض بین زاویتین من المربع و أمثاله أزید من البعد الکائن بین نفس الضلعین من أضلاعه، و علی الجملهٔ ان ما تکون نسبهٔ أحد جوانبه إلی الآخر بمقدار معین فی جمیع أطرافه لیس إلا الدائرهٔ. علی ان مقتضی طبع الماء هو ذلک، و إنما یتشکل بسائر الاشکال بقسر قاسر کوضعه فی الأوانی المختلفهٔ إشکالها.

و (بعبارهٔ اخری): إن ظاهر الروایهٔ إن ما یحویه خط واحد، و لا یختلف مقدار البعد بین طرفین من أطرافه أبدا لا بد أن یبلغ الماء فی مثله ذراعین فی عمقه و ذراع و شبر سعته، و هذا لا ینطبق علی غیر الدائرهٔ فانّ البیضی و ان کان بخط واحد أیضا، إلا ان البعد فیه یختلف باختلاف أطرافه و المربع و المستطیل و غیرهما مما یحویه أکثر من خط واحد، و بهذا کله یتعین أن یکون مفروض کلامه (ع) هو المدور لا غیره. فإذا عرفت هذه الأمور و عرفت ان مفروض کلامه (ع) هو المدور و قد فرضنا ان عمقه أربعهٔ أشبار و سعته

ثلاثة أشبار. فلا بد فى تحصيل مساحته من مراجعة ما هو الطريق المتعارف عند أوساط الناس فى كشف مساحة الدائرة.

و قد جرت طريقهتم خلفا عن سلف- كما فى البنائين و غيرهم- على تحصيل مساحة الدائرة بضرب نصف القطر فى نصف المحيط، و قطر الدائرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٠١

....

فى المقام ثلاثة أشبار. فنصفه واحد و نصف، و أما المحيط فقد ذكروا ان نسبة قطر الدائرة الى محيطها مما لم يظهر على وجه دقيق و نسب الى بعض الدراويش انه قال: «يا من لا يعلم نسبة القطر الى المحيط إلا هو».

إلا أنهم على وجه التقريب و التسامح ذكروا ان نسبة القطر الى المحيط نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين ثم انهم لما رأوا صعوبة فهم هذا البيان على أوساط الناس فعبروا عنه ببيان آخر، و قالوا ان المحيط ثلاثة أضعاف القطر. و هذا و ان كان ينقص عن نسبة السبعة إلى اثنين و عشرين بقليل إلا ان المسامحة بهذا المقدار لا بد منها كما نشير اليه عن قريب.

فعلى هذه القاعدة يبلغ محيط الدائرة فى المقام تسعة أشبار، لأن قطرها ثلاثة أشبار، و نصف المحيط أربعة أشبار و نصف، و نصف القطر شبر و نصف، فيضرب أحدهما فى الآخر فيكون الحاصل سبعة أشبار إلا ربع شبر و إذا ضرب الحاصل من ذلك فى العمق و هو أربعة أشبار يبلغ الحاصل سبعة و عشرين شبرا بلا زيادة و لا نقصان إلا فى مقدار يسير كما عرفت، و هو مما لا محيص من المسامحة فيه، لأن النسبة بين القطر و المحيط مما لم تظهر حقيقتها لمهرة الفن و الهندسة فكيف يعرفها العوام غير المطلعين من الهندسة بشىء إلا بهذا الوجه المسامحى التقريبى.

و هذه الزيادة نظير الزيادة و النقيصة الحاصلتين من اختلاف أشبار الأشخاص، فإنها لا تتفق غالبا. و لكنها لا بد من التسامح فيها، و لعلنا نتعرض إلى ذلك عند بيان اختلاف أوزان المياه خفة و ثقلا ان شاء اللّه.

ثم لو أبيت عن صراحة الصحيحة فى تحديد الكر بسبعة و عشرين شبرا فصحيحة إسماعيل بن جابر الثانية صريحة الدلالة على المدعى و هو ما رواه عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الماء الذى لا ينجّسه شى‏ء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٠٢

....

فقال كرّ قلت: و ما الكر؟ قال: ثلاثة أشبار فى ثلاثة أشبار «١».

و الوجه فى صراحتها انها و إن لم تشتمل على ذكر شى‏ء من الطول و العرض و العمق إلا ان السائل كغيره يعلم ان الماء من الأجسام، و كل جسم مكعب يشتمل على أبعاد ثلاثة لا محالة و لا معنى لكونه ذا بعدين من غير أن يشتمل على البعد الثالث.

فإذا قيل ثلاثة فى ثلاثة مع عدم ذكر البعد الثالث علم انه أيضا ثلاثة كما يظهر هذا بمراجعة أمثال هذه الاستعمالات عند العرف. فإنهم يكتفون بذكر مقدار بعدين من ابعاد الجسم إذا كانت أبعاده الثلاثة متساوية فتراهم يقولون خمسة فى خمسة أو أربعة فى أربعة إذا كان ثالثها أيضا بهذا المقدار، و عليه إذا ضربنا الثلاثة فى الثلاثة فتبلغ تسعة، فإذا ضربناها فى ثلاثة فتبلغ سبعة و عشرين شبرا.

و يؤيد ما ذكرناه انا وزنا الكر ثلاث مرات و وجدناه موافقا لسبعة و عشرين، فالوزن مطابق للمساحة التى اخترناها. هذا كله فى الاستدلال على القول المختار. و يقع الكلام بعد ذلك فى معارضاته، و ما أورد عليه من المناقشات.

فربما يناقش فى سند الصحيحة الأخيرة بأنها قد نقلت فى موضع من التهذيب عن عبد اللّه بن سنان، و كذا فى الاستبصار على ما حكى عنه، و فى موضع آخر من التهذيب عن محمد بن سنان، و فى الكافى عن ابن سنان فالرواية مرددة النقل عن محمد بن سنان أو عن

عبد اللّه بن سنان و حيث لا يعتمد على رواية محمد بن سنان لضعفه و عدم وثاقته فالرواية لا تكون موثقة و موردا للاعتماد.

و يدفعه: ان المحدث الكاشانى (قده) قد صرح فى أول كتابه الوافى

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۰۳

....

بأن ابن سنان قد يطلق على محمد بن سنان و ظاهره ان ابن سنان إذا ذكر مطلقا فالمراد منه عبد اللّه بن سنان إلا انه فى بعض الموارد يطلق على محمد ابن سنان أيضا، و ذكر انه لأجل ذلك لا يطلق هو (قده) ابن سنان على عبد اللّه بن سنان إلا مع التقييد لئلا يقع الاشتباه فى فهم المراد من اللفظ و هذه شهادة من المحدث المزبور على ان المراد من ابن سنان مهما أطلق هو عبد اللّه بن سنان، بل قد أسندها نفس الشيخ فى استبصاره، و موضع من التهذيب الى عبد اللّه بن سنان فالمتعين حينئذ حمل ابن سنان على عبد اللّه بن سنان، و أما ما فى موضع آخر من التهذيب من إسنادها الى محمد ابن سنان فهو محمول على اشتباه الكتاب، أو على سهو القلم، فان التهذيب كثير الاغلاط و الاشتباه أو يحمل على انها رواية أخرى مستقلة غير ما نقله عبد اللّه بن سنان فهناك روايتان [۱].

---

[۱] هذا و قد يدعى ان ملاحظة طبقات الرواة تقتضى الحكم بتعين ارادة محمد بن سنان من ابن سنان الواقع فى سند الصحيحة، لأن الراوى عنه هو البرقى و هو مع الرجل من أصحاب الرضا (ع) و من أهل طبقة واحدة و عبد اللّه بن سنان من أصحاب الصادق (ع) و طبقته متقدمة على طبقتهما فكيف يصح ان يروى البرقى عمن هو من أصحاب الصادق (ع) من دون واسطة؟! كما ان من المستبعد ان لا يروى عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) من دون واسطة فإن المناسبة تقتضى أن يروى عنه (ع) مشافهة لا عن أصحابه و مع الواسطة.

و قد تصدى شيخنا البهائى (قده) للجواب عن هذه المناقشة بما لا مزيد عليه و لم يتعرض لها سيدنا الأستاذ مد ظله فى بحثه و لأجل هذا و ذاك لم نتعرض لها و لدفعها فى المقام فمن أراد تفصيل الجواب عنها فليراجع كتاب-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۰۴

....

هذا كله على انه لم يقم دليل على ضعف محمد بن سنان- أعنى أبا جعفر الزاهرى لانه المراد به فى المقام دون ابن سنان الذى هو أخو عبد اللّه بن سنان الضعيف- و عدم توثيقه كيف و هو من أحد أصحاب السر، و قد وثقه الشيخ المفيد و جماعة و قورن فى المدح [۱] بزكريا بن آدم و صفوان فى بعض الاخبار و هو كاف فى الاعتماد على رواياته، و أما ما يتراءى من القدح فى حقه فليس قدحا مضرا بوثاقته و لعله مستند الى افشائه لبعض أسرارهم (ع) [۲] و أما ما توهم معارضته للصحيحتين المتقدمتين فهو روايتان.

(إحداهما): ما عن الحسن بن صالح الثورى «۳» عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شىء قلت: كم الكر؟

قال: ثلاثة أشبار و نصف طولها فى ثلاثة أشبار و نصف عمقها فى ثلاثة أشبار و نصف عرضها. فالرواية دلت على أن الكر ثلاثة و أربعون

- مشرق الشمسین للبهائی (قده).

[۱] و قد روی الکشی عن أبی طالب عبد اللّه بن الصلت القمی قال: دخلت علی أبی جعفر الثانی (ع) فی أواخر عمره یقول: جزی اللّه صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم عنی خیرا فقد وفوا لی .. نقله فی المجلد الثالث من تنقیح المقال ص ۱۳۶.

[۲] الرجل و ان وثقه الشیخ المفید (قده) و جماعة و روی الکشی له مدحا جلیلا بل قد وثقه ابن قولویه لوقوعه فی أسانید کامل الزیارات و له روایات کثیرة فی الأبواب المختلفة و لکن سیدنا الأستاذ- مد ظله- عدل عن توثیقه و بنی علی ضعفه لان الشیخ (قده) ذکر انه قد طعن علیه و ضعف و ضعفه النجاشی (قده) صریحا و مع التعارض لا یمکن الحکم بوثاقته إذا فالرجل ضعیف.

---

(۳) المرویة فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۰۵

....

شبرا إلا ثمن شبر کما هو مذهب المشهور فتعارض الصحیحتین المتقدمتین.

و لا یخفی ان الروایة نقلت عن الکافی و التهذیب بلا زیادة البعد الثالث و نقلت عن الاستبصار بتلک الزیادة، فلا بد من حمل الزیادة علی سهو القلم فإن الکافی الذی هو أضبط الکتب الأربعة. و التهذیب الذی ألفه نفس الشیخ (قده) غیر مشتملین علی الزیادة المذکورة. بل عن ابن المشهدی فی هامش الاستبصار ان الروایة غیر مشتملة علی تلک الزیادة فی النسخة المخطوطة- من الاستبصار- بید والد الشیخ محمد بن المشهدی صاحب المزار المصححة علی نسخة المصنف فالزیادة ساقطة.

و فی الطبعة الأخیرة من الوسائل نقل الروایة بتلک الزیادة و أسندها إلی الکافی و التهذیب و استدرک الزیادة فی الجزء الثالث فراجع.

فإذا أسقطنا الزیادة عن الروایة فتبقی مشتملة علی بعدین فقط و إذا لا بد من حملها علی المدور بعین ما قدمناه فی الصحیحة المتقدمة. لأنه مقتضی طبع الماء فی نفسه علی ان الرکی بمعنی البئر و هو علی ما شاهدناه مدور غالبا لأنه أتقن و أقوی من سائر الأشکال الهندسیة.

مضافا الی ان المراد بالعرض فیها لیس هو ما یقابل الطول فإنه اصطلاح حدیث للمهندسین، و إنما أرید منه السعة بمعنی ما یسعه سطح الشیء کما فی قوله تعالی عَرْضُهَا السَّمٰاوٰاتُ وَ الْأَرْضُ «۱» فإن الإمام (ع) قد تعرض للسعة و العمق. و کون السعة بمقدار معین من جمیع الجوانب و الأطراف لا یوجد فی غیر الدائرة کما قدمناه فی الصحیحة المتقدمة.

فإذا أخذنا مساحتها بضرب نصف قطرها فی نصف محیطها بالتقریب المتقدم یبلغ سبعة و عشرین بزیادة ما یقرب من ستة أشبار، و الکر بهذا المقدار مما لا قائل به من الشیعة و لا من السنة و هذه قرینة قطعیة علی عدم

---

(۱) آل عمران ۳: ۱۳۳.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۰۶

....

إرادة ظاهر الروایة، فلا محیص من رفع الید عنها و حملها علی أحد أمرین:

(أحدهما): أن یحمل علی ان الامام (ع) أراد الاحتیاط ببیان مقدار شامل علی الکر قطعا.

و (ثانيهما): أن يحمل على أمر آخر أدق من سابقه. و هو ان الركى- الذى هو بمعنى البئر- لا يكون مسطح السطح غالبا بل يحفر على شكل وسطه أعمق من جوانبه و لا سيما فى الآبار التى ينزح منها الماء كثيرا فإن إدخال الدلو و إخراجه يجعل وسط البئر أعمق، و هو يوجب إحالهٔ ما فيه من التراب إلى الأطراف و الجوانب و عليه فالماء الموجود فى وسط الركى أكثر عن الماء فى أطرافه إلا ان الزائد بدل التراب لا انه معتبر فى الكريهٔ و الاعتصام إذ المقدار المعتبر فيه سبعهٔ و عشرون شبرا. فالزيادهٔ مستندهٔ الى ما ذكرناه.

و يمكن حمل الروايهٔ على أمر ثالث و هو حملها على بيان مرتبهٔ أكيدهٔ من الاعتصام و الكريهٔ نظير الحمل على بيان مرتبهٔ أكيدهٔ من الاستحباب فى العبادات، هذا كله مضافا الى ضعف الروايهٔ لعدم وثاقهٔ الرجل.

و (ثانيتهما): روايهٔ أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الكر من الماء كم يكون قدره؟ قال: إذا كان الماء ثلاثهٔ أشبار و نصف فى مثله ثلاثهٔ أشبار و نصف فى عمقه فى الأرض فذلك الكر من الماء «۱» و هى أيضا تقتضى اعتبار بلوغ مكعب الماء ثلاثهٔ و أربعين شبرا إلا ثمن شبر، و هو الذى التزم به المشهور، فيعارض بها الصحيحهٔ المتقدمهٔ التى اعتمدنا عليها فى بيان الوجه المختار.

و قد أجاب صاحب المدارك و شيخنا البهائى (قدهما) عن هذه الروايهٔ بضعف سندها لاشتماله على أحمد بن محمد بن يحيى و هو مجهول فى الرجال و أورد عليه فى الحدائق بأن الروايهٔ و ان كانت ضعيفهٔ لما ذكر إلا انه على

---

(۱) المرويهٔ فى الباب ۱۰ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

طريق الشيخ فى التهذيب، و اما على طريق الكلينى (قده) فى الكافى فالسند صحيح، لأنه رواها عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبى بصير، و من الظاهر أنه أحمد بن محمد ابن عيسى لروايهٔ محمد بن يحيى العطار عنه و روايته عن عثمان بن عيسى.

و أحمد بن محمد بن عيسى ثقهٔ جليل و ممن يعتمد على روايته، و إنما الضعيف هو أحمد بن محمد بن يحيى الواقع فى طريق الشيخ (قده) و رواها فى الوسائل بطريق الكلينى (قده) فراجع. فلا إشكال فى الروايهٔ من هذه الجههٔ.

ثم إن صاحب المدارك و شيخنا البهائى (قدهما) ناقشا فى سند الروايهٔ من ناحيهٔ أخرى و هى أن الراوى عن ابن مسكان و هو عثمان بن عيسى واقفى لا يعتمد على نقله فالسند ضعيف.

و يرده أنه و إن كان واقفيا كما أفيد إلا انه موثق فى النقل عندهم، و يعتمدون على رواياته بلا كلام على ما يستفاد من كلام الشيخ (قده) فى العدهٔ بل نقل الكشى قولا بأنه ممن اجتمعت العصابهٔ على تصحيح ما يصح عنهم. أضف إلى ذلك انه ممن وثقه ابن قولويه لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات.

و مع الوثوق لا يقدح كونه واقفيا أو غيره، نعم بناء على مسلك صاحب المدارك (قده) من اعتبار كون الراوى عدلا إماميا لا يعتمد على روايهٔ الرجل لعدم كونه إماميا.

و قد ناقشا فى الروايهٔ ثالثا: بأن أبا بصير مردد بين الموثق و الضعيف فالسند ضعيف لا محالهٔ.

و الانصاف ان هذه المناقشهٔ مما لا مدفع له إذ يكفى فيها مجرد الاحتمال و على مدعى الصحهٔ إثبات ان أبا بصير هو أبو بصير الموثق، و لا ينبغى الاعتماد و الوثوق على شىء مما ذكروه فى إثبات كونه الموثق فى المقام.

....

و قد اعترف بذلك صاحب الحدائق أيضا إلا انه ميزه بقرينة ان أكثر روايات ابن مسكان إنما هو من أبى بصير الموثق، و الكثرة و الغلبة مرجحة لأحد الاحتمالين على الآخر لأن الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب.

و لا يخفى ان هذه القرينة كغيرها مما ذكروه فى المقام مما لا يفيد الاطمئنان و الوثوق، و الاعتماد عليه غير صحيح، و بذلك تكون الرواية ضعيفة لا محالة [۱]. ثم لو أغمضنا عن سندها فهى قاصرة الدلالة على مسلك المشهور لأن الرواية غير مشتملة على ذكر الطول و العرض و العمق، و انما ذكر فيها كون الماء ثلاثة أشبار و نصف فى مثله أى مثل الماء ثلاثة أشبار و نصف فى عمقه و ظاهرها هو الدائرة كما بيناه فى صحيحتى إسماعيل بن جابر فيستفاد منها أن الكر ما يقرب من ثلاثة و ثلاثين شبرا و هو مما لا قائل به كما مر.

فلا بد من حملها على اختلاف سطح الماء الراكد. إذ الماء فى الصحارى لا يتمركز فى الموارد المسطحة بل فى الأراضى منخفض الوسط، فوسطه أعمق من جوانبه، و لعل الزائد عن سبعة و عشرين انما هو بهذا اللحاظ فالرواية غير معارضة للصحيحتين المتقدمتين.

و أما ما عن شيخنا البهائى «قده» فى الحبل المتين من إرجاع الضمير فى «مثله» إلى ثلاثة أشبار و نصف- باعتبار المقدار- و دعوى أن الموثقة مشتملة على ذكر الأبعاد الثلاثة و هى حينئذ صريحة الدلالة على مسلك المشهور فيدفعه: انه تكلف محض لاستلزامه التقدير فى الرواية فى موضعين:

«أحدهما»: فى مرجع الضمير بتقدير المقدار.

و «ثانيهما»: بعد كلمة «مثله» بتقدير لفظة «فى» لعدم استقامة

[۱] و قد عدل سيدنا الأستاذ- مد ظله- عن ذلك أخيرا و بنى على ان المكنين بابى بصير كلهم ثقات و مورد للاعتبار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۰۹

....

المعنى بدونهما و هو كما ترى تكلف و التزام من غير ملزم فالصحيح ما ذكرناه من إرجاع الضمير فى (مثله) إلى الماء و عدم اشتمال الموثقة على الأبعاد الثلاثة إذا لا بدّ من حملها على اختلاف سطح الماء الراكد كما مرّ.

بقى الكلام فى ما رواه زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: قلت له:

راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ، أو صعوة ميتة، قال: إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها و لا تتوضأ و صبها، و إذا كان غير متفسخ فاشرب منه و توضأ .. «۱».

و هى أيضا تدل على ما اخترناه لأن أكثر الراوية بحسب المقدار هو ما يسع سبعة و عشرين شبرا من الماء، و هى و ان شملت بإطلاقها لما يسع أقل من مقدار سبعة و عشرين شبرا. لأن الراوية تختلف بحسب الصغر و الكبر، و هى تطلق على جميعها إطلاقا حقيقيا إلا انه لا بد من رفع اليد عن إطلاقها بمجموع الروايات المتقدمة الدالة على ان الكر ليس بأقل من سبعة و عشرين شبرا، و بها نقيد إطلاقها و نخصصها بما تسع مقدار سبعة و عشرين شبرا من الماء.

و أيضا يمكن تقييدها بصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على تحديد الكر بستمائة رطل، لما عرفت من تعيين حملها على الأرطال المكية، فمفاد الصحيحة حينئذ اعتبار بلوغ الماء ألفا و مائتى رطل عراقى، و قد أسلفنا انا وزنا الكر غير مر، و وجدناه موافقا لسبعة و عشرين شبرا فهى تنفى الاعتصام عما هو أقل من ذلك المقدار.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۱، ص: ۲۰۹

هذا و لکن الروایة ضعیفة السند بعلی بن حدید نعم ان لزرارة روایة أخری متحدة المضمون مع هذه الروایة و هی صحیحة السند إلا انها غیر مسندة إلی الامام (ع) و کانّ مضمونها حکم من زرارة نفسه و قد نقلها

---

(۱) المرویة فی الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۱۰

....

فی الوسائل عن الکلینی (قده) فلیلاحظ إذا فما أسنده إلی الامام (ع) غیر صحیح و ما هو صحیح غیر مسند إلی الامام (ع) فتحصل ان الصحیح فی تحدید الکر هو تحدیده بسبعة و عشرین شبرا و هو الذی ذهب الیه القمیون (قدهم).

و تؤکده مرسلة عبد اللّه بن المغیرة عن أبی عبد اللّه (ع): الکر من الماء نحو حبی هذا، و أشار إلی حب من تلک الحباب التی تکون بالمدینة «۱».

و الوجه فی تأکیدها ان فرض حب یسع بمقدار ثلاثة و أربعین شبرا أو ستة و ثلاثین شبرا من الماء فرض أمر غیر معهود خارجا بخلاف ما یسع بمقدار سبعة و عشرین شبرا لأنه أمر موجود متعارف شاهدناه و هو موجود بالفعل أیضا عند بعض طباخی العصیر و هذه الروایة مؤکدة لما اخترناه من مذهب القمیین و غیر قابلة لأن یستدل بها فی شیء لا لنا و لا علینا.

لضعفها بالإرسال کما لا یخفی.

الکلام فی بیان النسبة بین التحدیدین

أعنی التحدید بالوزن و بالمساحة و قد حدّ بحسب الوزن بألف و مائتی رطل بالعراقی کما مر و بحسب المساحة بثلاثة و أربعین شبرا إلا ثمن شبر تارة کما هو المشهور و بستة و ثلاثین أخری و بسبعة و عشرین ثالثة و هو الذی ذهب الیه القمیون و اخترناه آنفا. و الف و مائتا رطل عراقی یقرب من سبعة و عشرین شبرا لما قدمناه من انا وزنا الکر من الماء الحلو و المر غیر مرة فوجدناهما بالغین سبعة و عشرین شبرا.

فمسلک المشهور فی تحدید الکر بالمساحة لا یوافق لتحدیده بالوزن

---

(۱) المرویة فی الباب ۱۰ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۱۱

....

و الاختلاف بینهما غیر قلیل بل بینهما بون بعید. و منه یظهر عدم إمکان جعل التحدید بالمساحة معرفا لتحدیده بالوزن علی مسلک المشهور، فان التفاوت بینهما مما لا یتسامح به لکثرته، و معه کیف یجعل أحدهما طریقا و معرفا لما هو ناقص عنه بکثیر.

و ان ذهب الی ذلک جماعة نظرا منهم الی ان الوزن غیر متیسر لأکثر الناس و لا سیما فی الصحاری و الأسفار إذ لا میزان فیها لیوزن به الماء، کما لا یتیسر سائر أدواته و هذا بخلاف التحدید بالمساحة فإن شبر کل أحد معه و له أن یمسح الماء بشبره، و لأجل سهولته

جعله الشارع طريقا معرفا الى ما هو الحد الواقعى من الوزن، و قد عرفت ان هذا على مسلك المشهور غير ميسور لكثرة الفرق و بعد الفاصلة بينهما.

و أما على ما اخترناه فى التحديد بالمساحة أعنى سبعة و عشرين شبرا فلا يخلو:

اما ان يتطابق كل من التحديدين مع الآخر تطابقا تحقيقيا أبدا.

و إما أن يزيد التحديد بالمساحة على التحديد بالوزن كذلك أى دائما.

و إما أن ينعكس و يزيد التحديد بالوزن على التحديد بالمساحة فى جميع الموارد.

و إما أن يزيد الوزن على المساحة تارة و تزيد المساحة على الوزن أخرى فهذه وجوه أربعة. و منشأها أمران:

(أحدهما): ان الكر ليس من قبيل الأحكام الشخصية ليختلف باختلاف الأشخاص بأن يكون الماء كرا فى حق أحد و غير كر فى حق آخر لوضوح أنه من الأحكام العامة. فلو كان كرا فهو كر فى حق الجميع كما إذا لم يكن كرا فهو كذلك فى حق الجميع.

و هذا إنما يتحقق فيما إذا جعلنا المدار فى سبعة و عشرين شبرا على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۲

....

أشبار أقصر الأشخاص المتعارفين بأن لا يعد عرفا أقصر عن المعتاد، فالمدار على أقل شبر من أشبار مستوى الخلقة و هو يتحقق فى حق جميع الأشخاص مستوى الخلقة فإذا بلغ الماء سبعة و عشرين شبرا بأقل شبر من أشبار مستوى الخلقة فهو بالغ حد الكر أعنى سبعة و عشرين فى حق جميع المستوين خلقه كما أنه إذا لم يبلغ هذا المقدار بالأشبار المذكورة فهو غير كر فى حق الجميع.

و هذا بخلاف ما لو جعلنا المدار على شبر كل شخص فى حق نفسه فإنه يختلف الكر حينئذ باختلاف الأشبار قصرا و طولا فربما يكون الماء الواحد بالغا سبعة و عشرين شبرا بشبر واحد، و لا يبلغه بشبر غيره فيكون الماء الواحد كرا فى حق أحد و غير كر فى حق آخرين.

و قد ذكرنا نظير ذلك فى القدم و الخطوة المعتبرين فى المسافة المسوغة للقصر- حيث حدودا الفرسخ بالأميال و الميل بالأقدام- و قلنا فى بحث صلاة المسافر ان المراد بهما أقصر قدم و خطوة من أشخاص مستوى الخلقة.

و السر فى ذلك ما أشرنا إليه من أن الكر و القصر ليسا من الأحكام الشخصية ليختلفا باختلاف الأشخاص، و إنما هما من الأحكام العامة غير المختصة بشخص دون شخص، فلو جعلنا المدار على شبر كل شخص أو قدمه فى حق نفسه للزم ما ذكرناه من كون الماء كرا فى حق أحد و غير كر فى حق آخر، و كذا الحال فى القدم.

نعم إنما يصح ذلك فى الأحكام الشخصية كما إذا أمر المولى عبيده بالمشى عشرين قدما، أو بغسل وجوههم، فان اللازم على كل واحد منهم فى المثال ان يمشى كذا مقدارا بإقدامه لا بإقدام غيره، أو يغسل وجه نفسه و ان كان أقل سعة من وجه غيره. و هذا من الوضوح بمكان.

و (ثانيهما): ان المياه مختلفة وزنا فان الماء المقطر أو النازل من السماء أخف وزنا من المياه الممتزجة بالمواد الأرضية من الجص و النشادر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۳

....

و الزاج و الملح و الكبريت و نحوها لأنه يتثاقل بإضافة المواد الخارجية الأرضية بحيث لو قطرناه بالتبخير لخف عما كان عليه أولا. لأن

لطبيعى المياه وزنا واحدا و إنما يختلف باختلاف المواد الممتزجة معه.

و «ما يقال» من ان بعض المياه أخف وزنا فى طبعه عن بعضها الآخر «مجرد دعوى» لا مثبت لها.

فإذا تمهد هذان الأمران فلا محالة ترتقى الوجوه إلى الأربعة كما قدمناه. فان الوزن و المساحة اما ان يتطابقا تطابقا حقيقيا بأن يساوى ما يبلغ سبعة و عشرين شبرا بأشبار شخص مستوى الخلقة ألفا و مائتى رطل عراقى بلا زيادة و نقصان.

و إما أن يزيد الوزن على المساحة.

و اما أن ينعكس و يزيد المساحة على الوزن.

و اما أن يختلفا فيزيد الوزن على المساحة فى بعض الموارد و تزيد المساحة على الوزن فى بعض الموارد الأخر لاختلاف المياه خفة و ثقلا، فرب ماء صاف خفيف فتزيد المساحة عليه و رب ماء ثقيل يزيد على المساحة بكثير.

أما (الصورة الاولى): فلا ينبغى الإشكال فيها إذ لا مانع من تحديد شىء واحد بأمرين متحدين لتلازمهما و اتحادهما بلا زيادة لأحدهما على الآخر و لا نقصان و هو ظاهر.

و (أما الصورة الثانية): فلا محيص فيها من جعل المناط بالمساحة فالوزن يكون معرفا لها و طريقا إليها، و لا بأس بالمقدار الزائد إذا لم يكن بكثير لأن جعل معرف يطابق المعرف تطابقا تحقيقيا غير ممكن فلا بد من جعل المعرف أمرا يزيد على المعرف بشىء من باب الاحتياط.

و (أما الصورة الثالثة) فهى مع الصورة المتقدمة متعاكستان فلا بد فيها من جعل المدار على الوزن و بما ان الوزن لا طريق الى معرفته غالبا،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۴

....

و لا سيما فى البرارى و الصحار جعلت المساحة طريقا و معرفا اليه، و ذلك لأن المساحة و ان كانت لا يتيسر معرفتها للجميع على وجه دقيق- لاستلزامه معرفة شىء من الهندسة.

و لا سيما فى المسدس و المخمس و الاهليلجى و المخروط أو مختلفة الأضلاع و بالأخص فيما إذا كان السطح الذى وقف عليه الماء مختلفا فى الشكل، فإن معرفة المساحة فى أمثال ذلك مما لا يتيسر لأكثر أهل العلم إلا بمراجعة قواعد الهندسة و المحاسبة الدقيقة فضلا عن العوام- إلا انه مع ذلك معرفة المساحة أيسر من معرفة الوزن، و لا سيما فى المربعات و المدورات و المستطيلات و لأجل هذا جعلت المساحة معرفة للوزن و الزيادة اليسيرة لا تضر فى المعرف كما مر.

و (أما الصورة الرابعة): التى هى الصحيحة المطابقة للواقع.

لاختلاف المياه فى الثقل حسب اختلاطها بالمواد الأرضية، فربما يزيد الوزن على المساحة، و اخرى ينعكس، و لا بد فى مثلها من جعل المدار على حصول كل واحد من التحديدين و ان أيهما حصل كفى فى الاعتصام، و لا مانع من تحديد شىء واحد بأمرين بينهما عموم من وجه ليكتفى بأيهما حصل فى الاعتصام.

و «دعوى» عدم معقولية التحديد بأمرين بينهما عموم من وجه «أمر لا أساس له». و على هذا نكتفى بأيهما حصل فى المقام: ففى المياه الخفيفة الصافية تحصل المساحة قبل الوزن، كما ان المياه الثقيلة على عكس الخفيفة يحصل فيها الوزن قبل المساحة.

و لعل السر فى ذلك ان المياه الصافية غير المختلطة بالمواد الخارجية للطافتها يتسرع إليها التغير و الفساد فى زمان لا يتغير فيه المياه المختلطة بمثل الملح و نحوه كما يشاهد ذلك فى ماء الحلو و ماء البئر لأن الأول يفسد قبل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۵

(مسألة ۵) إذا لم يتساو سطوح القليل ينجس العالى بملاقاة السافل، كالعكس (۱) نعم لو كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل لا ينجس العالى بملاقاة السافل، من غير فرق بين العلو التسنيمى و التسريحى.

فساد الثانى بزمان، و لأجل ذلك اعتبر الشارع فى المياه الخفيفة أن يكون أكثر من غيره حتى لا يتغير لأجل كثرته قبل أن يتغير غيره.

عدم تساوى سطح القليل

(۱) قد عرفت ان الماء على أقسام ثلاثة: لأنه إما متصل بالمادة فهو معتصم بمادته إلا أن يتغير فى أحد أوصافه الثلاثة. و اما غير متصل بها، و هو إما أن يكون كرا فهو معتصم بكثرته لا ـ ينفعل إلا ـ أن يطرأ عليه التغير و إما أن لا ـ يكون كرا فهو غير معتصم بمادته و لا بكثرته، و ينفعل بمجرد ملاقاة النجس. و إطلاق ما دل على الانفعال فى هذا القسم بمجرد الملاقاة يعم ما إذا كان سطح بعضه أعلى من الآخر لأنه ماء واحد قليل إذا لاقى أحد أطرافه نجسا يحكم بنجاسة الجميع دون خصوص الجزء الملاقى منه للنجس لأن الدليل دلنا على انفعال الماء الواحد بأجمعه إذا لاقى أحد أطرافه نجسا على تقدير قلته، و على عدم انفعاله على تقدير كثرته، فالماء الواحد اما أن يكون نجسا بأجمعه أو يكون طاهرا كذلك و لا يمكن أن يكون بعضه نجسا و بعضه الآخر طاهرا.

نعم إنما يخرج عن هذا الإطلاق- فيما إذا جرى الماء بدفع و قوة- بالارتكاز العرفى و نظرهم، حيث ان الماء الخارج بالدفع و ان كان ماء واحدا حقيقة إلا ان العرف يراه ماءين متعددين، و مع التعدد لا وجه لسراية النجاسة من أحدهما إلى الآخر، فالمضاف الذى يصب على يد الكافر من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۶

(مسألة ۶) إذا جمد بعض ماء الحوض و الباقى لا يبلغ كرا، ينجس بالملاقاة (۱) و لا يعصمه ما جمد. بل إذا ذاب شيئا فشيئا ينجس أيضا، و كذا إذا كان هناك ثلج كثير فذاب منه أقل من الكر فإنه ينجس بالملاقاة

إبريق و نحوه لا يتنجس منه إلا المقدار الملاقى مع اليد و اما ما فى الإبريق فلا و ان كان متصلا بالسافل النجس لأنه عرفا ماء آخر غير ما لاقى يد الكافر لمكان دفعه و قوته، و كذا الماء الخارج من الفوارات، فان العالى منه إذا تنجس بشىء لا تسرى نجاسته إلى سافله لأجل خروجه بالدفع.

و بما ذكرناه يظهر ان المدار فى عدم انفعال الجزء غير الملاقى على خروج الماء بقوة و دفع لا على العلو و السفل، فلو جرى الماء بطبعه على الأرض و لم يكن جريانه بقوة و دفع و لاقى شىء منه نجسا حكم بنجاسة جميعه لوحدة الماء عرفا فالميزان فى عدم سراية النجاسة من أحد الأطراف إلى الآخر هو جريان الماء بالقوة و الدفع كما مر.

انجماد بعض الماء

(۱) و الوجه فى ذلك ان المستفاد من أدلة اعتصام الكر هو ان الكر من الماء هو الذى لا ينفعل بشىء، و هذا العنوان لا يصدق على الجامد، لان الماء هو ما فيه اقتضاء السيلان فهو يسيل لو لم يمنع عنه مانع و ساد كما فى مياه الأحواض، لأنها تسيل لو لا ارتفاع أطرافها، و هذا بخلاف الجامد، لأنه بطبعه و ان كان ماء إلا انه ليس بسائل فعلى بحسب الاقتضاء فلا يشمله دليل اعتصام الماء الكر، فإذا جمد نصف الكر و لاقى الباقى نجسا فيحكم بنجاسته، كما يحكم بنجاسة ما يذوب من الجامد شيئا فشيئا إلا على القول بكفاية التتميم كرا و سيأتى الكلام عليه فى محله ان شاء اللّه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۷

و لا يعتصم بما بقى من الثلج.

(مسألة ۷) الماء المشكوك كريته (۱) مع عدم العلم بحالته السابقة فى حكم القليل على الأحوط، و إن كان الأقوى عدم تنجسه بالملاقاة.

نعم لا ـ يجرى عليه حكم الكر، فلا ـ يطهر ما يحتاج تطهيره إلى إلقاء الكر عليه و لا ـ يحكم بطهارة متنجس غسل فيه. و إن علم حالته السابقة يجرى عليه حكم تلك الحالة.

الماء المشكوك كريته

---

(۱) الماء الذى يشك فى كريته إذا علم حالته السابقة من القلة أو الكثرة، فلا كلام فى استصحاب حالته السابقة فعلا، و يترتب عليه آثارهما.

و أما إذا لم يعلم حالته السابقة فقد حكم فى المتن بطهارته إذا لاقى نجسا إما باستصحابها أو بقاعدة الطهارة إلا أنه منع عن ترتيب آثار الكرية عليه، فلم يحكم بطهارة ما غسل به من المتنجسات، و استصحب نجاسة المغسول به كما لم يحكم بكفاية إلقائه على ما يتوقف تطهيره بإلقاء كر عليه و التفكيك بين المتلازمين فى الأحكام الظاهرية غير عزيز، فطهارة الماء و إن استلزمت طهارة ما يغسل به واقعا إلا ـ ان المفكك بينهما فى مقام الظاهر هو الاستصحابان المتقدمان. نعم احتاط (قده) بالتجنب عنه، و الحاقه بالقليل، و قد خالفه فى ذلك جماعة من الأصحاب و ذهبوا الى نجاسة الماء المشكوك كريته الذى لم تعلم حالته السابقة من الكرية و القلة بوجوه قدمناها كما قدمنا ما هو الصحيح منها.

(منها): التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء بالملاقاة، و قد خرج عنه الكر و كرية الماء فى المقام مشكوكة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۸

....

و فيه: أن العام و ان دل على انفعال الماء بالملاقاة إلا ان التمسك بالعموم فى المقام غير صحيح لأنه تمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية و هو غير سائغ إذ قد خرج عنه عنوان الكر، و كرية الماء مشكوكة فى مفروض الكلام فهو شبهة مصداقية للعام لا محالة.

و (منها): التمسك بقاعدة المقتضى و المانع. و قد أسلفنا أن تلك القاعدة لا ترجع إلى أساس صحيح إلا أن يراد منها استصحاب عدم المانع.

و (منها): ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الاستثناء فى المقام قد تعلق على عنوان الكر و هو عنوان وجودى، و كلما تعلق الاستثناء على عنوان وجودى و كان المستثنى منه حكما إلزاميا أو ملزوما له، فهو بمثابة اشتراط إحراز ذلك العنوان الوجودى فى الخارج عن الالتزام أو ملزومه لدى العرف هذا.

و لكنا أشرنا الى ان العرف لا يستفيد من أمثاله دخالة إحراز العنوان الوجودى فى الخروج عن المستثنى منه بوجه.

و (منها): الاستصحاب و هو يجرى فى الموضوع تارة، و فى وصفه أخرى.

أما الأول: فهو بأن يقال إن هذا المكان لم يكن فيه كر فى زمان باليقين و الآن كما كان، لكن هذا الاستصحاب إنما يترتب عليه آثار عدم وجود الكر فى ذلك المكان، و لا يثبت به عدم كرية الماء الموجود فيه بالفعل الأعلى القول بالأصول المثبتة.

و نظير ذلك ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) من أن استصحاب وجود الكر فى مكان لا يثبت به أن الماء الموجود فيه بالفعل كر لأنه مثبت بالإضافة إليه، فإن كرية الماء الموجود فيه من الآثار المترتبة على بقاء الكر فى المكان المذكور عقلا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۱۹

....

و أما الثانى: فتقريبه أن يقال أن هذا الماء الذى نراه بالفعل لم يكن متصفا بالكرية قبل خلقته و وجوده لضرورة أن الكرية من الأوصاف الحادثة المسبوقة بالعدم، فإذا وجدت ذات الماء و شككنا فى أن الاتصاف بالكرية أيضا وجد معها أم لم توجد، فالأصل عدم حدوث الاتصاف بالكرية مع الذات.

و هذا الاستصحاب خال عن المناقشة و الإيراد غير أنه مبنى على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، و حيث أنا أثبتنا جريان الاستصحاب فيها فى محله فنلتزم فى المقام بالاستصحاب المزبور و به نحكم على عدم كرية الماء الذى نشك فى كريته و عدمها.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن العدم قبل وجود الموضوع و الذات محمولى و هو بعد تحقق الذات و الموضوع نعتى فقد عرفت عدم تماميته لأن المأخوذ فى موضوع الأثر هو عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم فراجع ثم ان فى المقام كلاما و هو التفصيل فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية بين عوارض الماهية و عوارض الوجود بالالتزام بجريان الاستصحاب فى الثانى دون الأول.

و حاصل هذا التفصيل: ان المستصحب إذا كان من عوارض الوجود كالبياض و السواد و نحوهما، فلا ينبغى الإشكال فى جريان الاستصحاب فى عدمه الأزلى، لوضوح ان عدم مثل ذلك العارض قبل وجود موضوعه و معروضه يقينى لا محالة، فلا مانع من استصحاب عدمه المتيقن، و البناء على انه لم ينقلب الى الوجود بوجود موضوعه.

و أما إذا كان من عوارض الماهية، فلا مجال فيه لاستصحاب عدمه الأزلى بوجه، فإنه لا يقين سابق بعدم العارض المذكور حتى قبل وجود موضوعه و معروضه إذ المفروض أنه من عوارض الماهية و طوارئها، فهو على تقدير ثبوته عارض و لازم له و لو قبل وجوده فى الخارج.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۰

....

و هذه الكبرى المدعاة قد طبقت على مثل العشرة- كالعشرة من الرجال- لأنها من عوارض الماهية دون الوجود، و على الكرية المبحوث عنها فى المقام، لأنها أيضا من عوارض ماهية الماء لا من عوارض وجوده حيث ان الكرية مرتبة وسيعة من مراتب طبيعة الماء فلا يصدق أن يقال ان كرية هذا الماء لم تكن قبل وجوده- لانه كر قبل وجوده و بعده- لا انه يتصف بالكرية بعد وجوده فلا مجال لاستصحاب العدم الأزلى فى مثله، فهنا مقامان للكلام.

(أحدهما): فى أصل الكبرى المدعاة.

و (ثانيهما) فى تطبيقها على محل الكلام.

أما المقام الأول: فحاصل الكلام فيه انه لا معنى لعروض شىء على الماهية لنعبر عنه و عن أمثاله بعوارض الماهية لأنها فى نفسها ليست إلا هى فهى فى نفسها معدومة و ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له و مع معدومية المعروض كيف يصح أن يقال ان له عرضا موجودا فى الخارج.

اللهم إلا أن يراد من عوارضها ما ينتزعه العقل عنها فى نفسها لو خليت و طبعها، كالامكان فى الإنسان لأن العقل إذا لاحظه فى نفسه يرى انه عادم بكلتا جهتى الوجوب و الامتناع، فيدرك إمكانه لا محالة و يعبر عنه بعارض الماهية نظرا الى أن الإمكان لا يعرض على الإنسان بعد وجوده، لانه محكوم بالإمكان مطلقا وجد فى الخارج أم لم يوجد و يعبر عنه أيضا بالخارج المحمول بمعنى انه خارج عن ذاتيات الماهية و ليس من مقوماتها إلا انه محمول عليها من غير حاجة فى حمله الى ضم ضميمة خارجية، كما يحتاج الى ضمها فى

حمل مثل العالم على الذات، إذ لا يصح ذلك إلا بعد ضم العلم إليها، و يعبر عنه بالمحمول بالضميمة.

و كيف كان فإن أريد من عوارض الماهية ما ينتزعه العقل منها فى نفسها، فلا ينبغى التأمل فى عدم جريان الاستصحاب فى أمثال ذلك إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۱

....

انه غير مستند إلى مغايرة الموجود للمعدوم و الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية.

بل الوجه فيه عدم العلم بالحالة السابقة فى مثله، فان عوارض الماهية بهذا المعنى أزلية غير مسبوقة بالعدم فإذا شككنا فى ثبوت الإمكان للعنقاء مثلا، فلا نتمكن من استصحاب عدمه أزلا إذ لا يقين لنا بعدم ثبوته له فى زمان حتى نستصحبه، لانه لو كان ممكنا فهو كذلك من الأزل و ان لم يكن ممكنا فهو غير ممكن من الأزل و هى كالملازمات العقلية نظير ملازمة وجوب المقدمة لوجوب ذيها حيث انها على تقدير ثبوتها ازلية غير مسبوقة بالعدم كما أشرنا إليه فى أواخر بحث مقدمة الواجب.

و على الجملة عدم جريان استصحاب العدم الأزلى فى هذه الصورة من أجل عدم العلم بالحالة السابقة، و من الظاهر ان جريانه فى الاعدام الأزلية لا يزيد بشىء على جريانه فى العدم أو الوجود النعتيين و جريانه فيهما مشروط بالعلم بالحالة السابقة، فهذا ليس تفصيلا فى جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية بوجه.

و ان أريد من عوارض الماهية ما يعرض الشىء فى مطلق وجوده ذهنا كان أم خارجا، كما هو أحد الاصطلاحين فى عوارض الماهية، كالزوجية العارضة للأربعة أينما وجدت فإنها ان وجدت فى الذهن فهى زوج ذهنا، و ان وجدت فى الخارج فهى زوج خارجا فهى لا تنفك عن الأربعة فى الوجود، فى مقابل ما يعرض الشىء فى وجوده الخارجى خاصة كالحرارة العارضة للماء فى الخارج، لبداهة عدم عروضها عليه فى الذهن فهو اصطلاح محض، و إلا ـ فهو من عوارض الوجود الأعم من الذهنى و الخارجى، لا ـ من عوارض الماهية.

لأن عارض الوجود على أقسام منها ما يعرض وجود الشىء ذهنا فقط

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۲

....

كما فى قولنا الإنسان نوع، لأنه نوع فى وجوده الذهنى دون الخارجى، و من هنا يعبر عنه بالمحمولات الثانوية. بمعنى ان النوع انما يحمل على الإنسان بعد تصوره و تلبسه بالوجود ذهنا فأولا يتصور الإنسان و ثانيا يحمل عليه النوع، و منها ما يعرض الشىء فى وجود الخارجى خاصة كما فى عروض الحرارة على النار، و منها ما يعرض الشىء فى مطلق وجوده ان ذهنا فذهنا و ان كان خارجا فخارجا.

و كيف كان فعد مثل ذلك من عوارض الماهية مع انه من عوارض الوجود اصطلاح محض لا ـ واقعية له. و عليه فان صح جريان استصحاب العدم الأزلى فى عوارض الوجود صح جريانه فيما يعرض الأعم من الوجود الخارجى و الذهنى أيضا، هذا كله فى الكلام على أصل الكبرى.

و أما الكلام فى تطبيقها على الكرية فبيانه: أن الكرية من مقولة الكم المتصل، فإنها عبارة عن كثرة الماء الواحد بحد تبلغ مساحته سبعة و عشرين شبرا، أو يبلغ وزنه ألفا و مائتى رطل عراقى، و الكم من إحدى المقولات العرضية التسعة التى هى من عوارض الوجود، و بهذا يتضح أن الكرية من عوارض وجود الماء خارجا و ليست من عوارض الماهية و لا من عوارض الأعم من الوجود الخارجى و الذهنى و ذلك لان الماء فى نفسه و ماهيته لم يؤخذ فيه كم خاص، إذ كما ان القليل تصدق عليه ماهية الماء كذلك الكر و أضعافه

كالبحار، كما ان تصور الماء لا يلازم وجود الكرية فى الذهن.

نعم القلة و الكرية من عوارض وجوده الخارجى فصح أن يقال: ان هذا الماء لم يكن كرا قبل وجوده، كما انه لم يكن متصفا بغير الكرية من الأوصاف الخارجية فإن الأوصاف إذا لم تكن من عوارض ماهية الشىء فهى حادثة مسبوقة بالعدم لا محالة، و قد عرفت أن الكرية ليست من عوارض ماهية الماء. فإذا علمنا بوجود الماء و تحققه و شككنا فى تحقق الكرية معه فنستصحب عدمها الأزلى، فالإنصاف أنه لا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٢٣

....

مانع من جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فيما نحن فيه بل إن جريان الاستصحاب فى عدم الكرية أولى من جريانه فى عدم القرشية فليلاحظ.

هذا كله على انا نقول: ان الحكم بقلة الماء المشكوك كريته و عدم اعتصامه لا يتوقف على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، فإن الأصل يجرى فى عدم كرية المشكوك حتى على القول بعدم جريانه فيها أى فى الاعدام الأزلية، و السر فى ذلك ان الأصل فى عدم كرية المشكوك يجرى فى العدم النعتى دون المحمولى. و توضيح ذلك:

ان جملة من الآيات المباركة كما عرفت قد نطقت بأن المياه كلها نازلة من السماء و ذكر المستكشفون العصريون ان أصل مياه الأرض هو المطر، و بعد ما نزلت المياه من السماء و هى قطرات تشكلت منها البحار و الأنهار و الكر و غيرها بضم بعضها الى بعض، و على هذا نقطع بأن المياه الموجودة فى الأرض كلها مسبوقة بالقلة لا محالة، لوضوح ان الكر و البحار لم تنزل من السماء كرا و بحارا و إنما تنزل منه القطرات و تتشكل الأنهار و الكر و غيرهما من تلك القطرات الواقعة على وجه الأرض فالمياه بأجمعها مسبوقة بعدم الكرية.

فحينئذ نشير الى الماء المشكوك و نقول: انه كان فى زمان و لم يكن كرا و نشك فى اتصافه بالكر و عدمه فالأصل انه باق على اتصافه بعدم الكرية، و مجرى هذا الأصل كما ترى هو عدم الكرية على وجه النعت، و معه لا يتوقف الحكم بعدم كرية المشكوك فى المقام على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية.

و (دعوى): ان لازم هذا البيان القطع بأن المياه الكائنة فى الأرض بأجمعها مسبوقة بالاعتصام، لأن أصلها المطر و هو معتصم كما يأتى عن قريب، فعند الشك فى عصمة ماء و عدمها نستصحب اعتصامه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٢۴

....

(مدفوعة): بأنها تبتنى على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى لأن العصمة عند نزول المياه تتحقق فى ضمن فرد و هو المطر، و هى قد انعدمت قطعا لنزولها على الأرض، و نشك فى تبدلها إلى العصمة فى ضمن فرد آخر و هو الكر فالاستصحاب فيه من القسم الثالث من الكلى و لا نقول بجريانه.

ثم لو تنزلنا و بنينا على عدم جريان الاستصحاب فى عدم الكرية على وجه النعت بدعوى انه من التدقيقات العقلية و الاخبار لا تشمل مثلها، و لا- فى عدمها المحمولى بدعوى أن الكرية من عوارض الماهية فهل نلتزم بما أفتى به فى المتن من الحكم بطهارة الماء و نجاسة المغسول به كل بحسب الأصل الجارى فيه بخصوصه؟ الالتزام بما أفاده فى المتن هو المتعين.

و تحقيق هذا الكلام و تأسيس الأصل فيه إنما ينفع على غير مسلكنا من عدم جريان الأصل فى العدم الأزلى، و ينفع على مسلكنا أيضا

فى غير هـذه المسألـة لأن الشك فى كريـة الماء قـد، يفرض فيما إذا كان الماء مسبوقا بحالتين متضادتين بأن علمنا بكريته فى زمان و قلته فى زمـان آخر و اشـتبه المتقـدم منهما بالمتأخر، إذ لا مجال فى مثله لاستصـحاب العـدم الأزلى للقطع بانقطاع العـدم و انقلابه الى الوجود، و لا لاستصحاب العدم النعتى. لأن القلة السابقة فيه تبدلت بالكرية قطعا.

و معه لا مجال لشـىء من استصـحابى القلـة و الكرية، اما للمعارضة أو لعدم المقتضـى لجريانهما رأسا لعدم إحراز اتصال زمن الشـك بزمان اليقين على الخلاف، و عليه فلا بد من تأسـيس أصل آخر يرجع إليه فى المسألة و هو قاعدة الطهارة فى الماء أو استصحابها لانه مسبوق بالطهارة و بهما نحكم بطهارته. و هو ظاهر و يبقى الكلام بعد هذا فى موردين:

(أحدهما): ما إذا غسلنا متنجسا بالماء المشكوك كريته من غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۵

....

مراعاة شرائط الغسل بالقليل من الصب أو الغسل مرتين بأن غمسناه فى الماء أو غسلناه فيه مرة واحدة. فهل يحكم بطهارة كل من الماء و المغسول به معا أو بنجاستهما كذلك أو يفصل بينهما بالحكم بطهارة الماء و نجاسة المغسول به؟

الأخير هو الصـحيح، أما طهارة الماء فلما مر من أنه مشـكوك الطهارة و النجاسـة، و مقتضـى قاعـدة الطهارة طهارته، بل الاستصـحاب أيضا يقتضـى طهارته لجريانه فى الأحكام الجزئيـة، و الشـبهات الموضوعية على ما دلت عليه صـحيحة زرارة الواردة فى الاستصـحاب فراجع، و أمـا نجاسـة المغسول بالماء المـذكور فلأجل انا أىّ مطهر فرضـناه شـرعا فوقوعه على المغسول المتنجس أمر حادث مسـبوق بالعدم لا محالة، فإذا شـككنا فى وقوع المطهر على المغسول به و عدمه فنستصـحب عدم وقوعه عليه و به يحكم ببقائه على نجاسته، و ان كانت الملازمة الواقعية بينهما من حيث الطهارة و النجاسة تمنع التفكيك المزبور بالحكم بطهارة أحدهما و نجاسة الآخر.

و لكن التفكيك بين المتلازمين ظاهرا لاقتضاء أصـليهما ذلك مما ليس بعزيز، و لا مانع من العمل بكل واحـد من الأصـلين المخالف أحـدهما للواقع ما لم يسـتلزم العمل بهما مخالفـة عمليـة قطعيـة لحكم، و لا تلزم المخالفـة العمليـة فى المقام من العمل بكل واحد من الاستصحابين فيجوز شرب الماء المذكور و التوضؤ به شرعا و تبطل الصلاة فى المغسول به لنجاسته.

و (ثانيتهما): ما إذا ألقينا الماء المشـكوك كريته على ماء نجس لتطهيره فهل يحكم بطهارة كليهما أو بنجاستهما أو فيه تفصيل؟ ذهب فى المتن الى عـدم تطهيره للنجس، و الصـحيح أن يفصـل فى المسألـة. فـإن الماءين فى مفروض المقام إما أن يتصل أحـدهما بالآخر فحسب، و إما أن يمتزجا و يتداخل أجزائهما.

و على الأول إما أن نلتزم بعدم كفاية مجرد الاتصال فى تطهير الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۶

....

المتنجس، و إما أن نلتزم بكفايته. فان قلنا بعدم كفاية الاتصال فالماء المتنجس باق على نجاسـته، حيث لا مقتضى لزوالها كما ان الماء المشـكوك كريته بـاق على طهـارته باستصـحابها. و أمـا إذا قلنـا بكفايـة مجرد الاتصـال فالظـاهر انه لا مانع من جريان كل واحـد من استصحابى الطهارة و النجاسة فنحكم بطهارة أحد طرفى الماء و بنجاسة الآخر كما التزمنا بذلك فى الماء، و الثوب المتنجس المغسول به، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على ان الماء الواحد لا يحكم عليه بحكمين متضادين و لو كانا ظاهريين، فان الاستصـحابين يتعارضان حينئذ، فيرجع الى قاعدة الطهارة.

و على الثانى أعنى صورة امتزاجهما و تـداخل أجزائهما: فاما أن ينـدك الماء المتنجس فى الماء المشـكوك كريته لقلـة الأول و كثرة

الثانی، و اما أن ینـدک الماء المشـکوک کریته فی الماء المتنجس لکثرته و قلهٔ الأول، و اما أن لا یندک أحدهما فی الآخر لتساویهما أو زیادهٔ أحدهما علی الآخر علی وجه لا یوجب الاندکاک و هذه صور ثلاث:

(أمـا الصورهٔ الاـولی): فلا ینبغی الإشـکال فی الحکم بطهارهٔ کلا الماءین فإنه لا وجود اسـتقلالی للماء المتنجس فی قبال المشـکوک کریته لفرض اندکاکه فیه و انعدامه عرفا، و الماء المشکوک کریته محکوم بالطهارهٔ باستصحابها.

و (أمـا الصـورهٔ الثانیـهٔ): فهی مع الصورهٔ المتقدمـهٔ متعاکسـتان فلاـ بـد من الحکم فیهـا بنجاسـهٔ الجمیع لانـدکاک الطـاهر و هو المـاء المشکوک کریته فی ضمن المتنجس و هو محکوم بالنجاسهٔ.

و (أما الصورهٔ الثالثـهٔ): فالاستصـحابان فیها متعارضان و بعـد تساقطهما یرجع الی قاعـدهٔ الطهارهٔ، و هذا لا لأجل الإجماع علی ان الماء الواحـد لاـ یحکم علیه بحکمین متضادین کما ادعوه فی الماء المتمم کرا، فإنه إنما لا یتصف بهما واقعا لتلازمهما من حیث الطهارهٔ و النجاسهٔ، و اما بحسب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۲۷

(مسألهٔ ۸) الکر المسبوق بالقلهٔ (۱) إذا علم ملاقـاته للنجاسـهٔ و لم یعلم السـابق من الملاقاهٔ و الکریـهٔ إن جهل تاریخهما أو علم تاریخ الکریهٔ حکم بطهارته، و إن کان الأحوط التجنب. و إن علم تاریخ الملاقاهٔ حکم بنجاسته.

و أما القلیل المسـبوق بالکریـهٔ الملاقی لها، فان جهل التاریخان، أو علم تاریـخ الملاقاهٔ حکم فیه بالطهارهٔ مع الاحتیاط المذکور، و إن علم تاریخ القلهٔ حکم بنجاسته.

الحکم الظاهری فلا مانع من الحکم بنجاسهٔ بعضه و طهارهٔ بعضه الآخر کل بحسب الأصل الجاری فیه.

و إنمـا لاـ نحکم بهمـا فی المقـام للقطع بـأن الأـجزاء المتداخلـهٔ لاـ یختلـف حکمهـا طهـارهٔ و نجاسـهٔ و لـو ظـاهرا، و علیه فیتعـارض الاستصحابان فیرجع الی قاعدهٔ الطهارهٔ.

و یمکن أن یقـال بعـدم جریـان استصـحاب الطهـارهٔ فی نفسه، لأن الاستصـحاب أصل عملی و الأصول العملیـهٔ إنما تجری فیما ترتب علیها أثر عملی، و من هنا سـمیت بالأصول العملیـهٔ، و من الظاهر ان الحکم بالطهارهٔ فی جملهٔ من الاجزاء المتداخلهٔ فی الماء المجتمع مما لا تترتب علیه ثمرهٔ عملیهٔ، لوضوح ان أثر الطهارهٔ فی الماء إما هو شربه أو التوضؤ به أو غیرهما من الآثار، و من البین انه لا یترتب شیء منهـا علی الاجزاء المتداخلـهٔ فی مفروض الکلام لنجاسـهٔ الأجزاء الأخر و اتحادهما وجودا و علیه فاستصـحاب النجاسـهٔ یبقی بلا معارض، فلا مناص حینئذ من الحکم بنجاسهٔ الجمیع.

الشک فی السابق من الکریهٔ و الملاقاهٔ

للمسألهٔ صورتان:

إحداهما: ما إذا کان الماء مسبوقا بالقلهٔ فی زمان

، (۱) و طرأ علیه بعد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۲۸

....

ذلک أمران: أحدهما الکریهٔ، و ثانیهما الملاقاهٔ، و شککنا فی المتقدم و المتأخر منهما و فیها مسائل ثلاث:

(الأولى): ما إذا كان الحادثان كلاهما مجهولى التاريخ.

(الثانية): ما إذا علمنا تاريخ الكرية دون الملاقاة.

(الثالثة): ما إذا علمنا تاريخ الملاقاة دون الكرية.

و ثانيتهما: ما إذا كان الماء مسبوقا بالكرية

اشارة

ثم عرضه أمران: أحدهما القلة، و ثانيهما الملاقاة. و شككنا فى السبق و اللحوق، و فيها أيضا مسائل ثلاث:

(الأولى): ما إذا كان تاريخ كل من الملاقاة و القلة مجهولا.

(الثانية): ما إذا علم تاريخ الملاقاة دون القلة.

(الثالثة): ما إذا علم تاريخ القلة دون الملاقاة.

و لنقدم الصورة الثانية- لاختصارها- على خلاف ترتيب المتن فنقول:

أما المسألة الأولى: أعنى ما إذا كان الحادثان كلاهما مجهولى التاريخ

فقد حكم فيها بطهارة الماء فى المتن، و ذكر ان الأحوط التجنب. و الوجه فيما ذهب اليه هو أنه قدس اللّه نفسه بنى تبعا لشيخنا الأنصارى (قده) على جريان الاستصحاب فى كل من الحادثين مجهولى التاريخ فى نفسه و سقوطه بالمعارضة فيتعارض استصحاب عدم حدوث كل واحد منهما الى زمان حدوث الآخر باستصحاب عدم حدوث الآخر فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة فعدم اعتبار الاستصحابين عنده مستند إلى المعارضة لا الى قصور المقتضى.

و ما بنى عليه فى هذه المسألة و ان كان متينا بحسب الكبرى لما حققناه فى الأصول بما لا مزيد عليه إلا أنها غير منطبقة على المقام و ذلك: لأن أصالة عدم تحقق القلة «الكرية» إلى زمان الملاقاة هى المحكمة مطلقا سواء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۲۹

....

جهل تاريخها معا أم جهل تاريخ أحدهما.

أما إذا جهل تاريخ كلا الحادثين فلأنه لا مانع من جريان استصحاب عدم القلة إلى زمان الملاقاة. و لا معارض له فى البين، فان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة غير جار فى نفسه إذ لا تترتب عليه ثمرة عملية حيث ان الملاقاة أو عدمها فى زمان الكرية مما لا أثر له شرعا و الأصول العملية إنما تجرى لإثبات أثر أو نفيه و لا تجرى من دونهما هذا كله مع الإغماض عما يأتى من المناقشة فى جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة فانتظرها.

على أنا سواء قلنا بجريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة أم لم نقل به لا وجه للاحتياط فى المقام فتوى حيث لا أساس علمى له إلا على نحو الاحتياط المطلق الجارى فى جميع موارد الاحتمال حتى مع وجود الدليل الاجتهادى على خلافه، إذ لا مجال له بحسب الأصل الجارى فى المسألة حتى بناء على تعارض استصحابى عدم حدوث كل من الملاقاة و القلة إلى زمان حدوث الآخر، لأن المرجع بعد تعارض الأصلين إنما هو قاعدة الطهارة و معها لا وجه للاحتياط.

و أما إذا علم تاريخ الملاقاة دون القلة فلأجل المحذور المتقدم بعينه كما يأتى فى المسألة الآتية.

و أما المسألة الثانية: و هى ما إذا كان تاريخ الملاقاة معلوما دون تاريخ القلة

فقد ألحقها فى المتن بالمسألة المتقدمة و حكم فيها أيضا بالطهارة مستندا فى ذلك الى ما بنى عليه تبعا للشيخ (قده) من عدم جريان الأصل فيما علم تاريخه من الحادثين، فإنه إذا لم يجر استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان حدوث القلة للعلم بتاريخ الملاقاة فلا محالة تبقى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة سليمة عن المعارض و مقتضاها الحكم بطهارة الماء.

و يدفعه: ان التفصيل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۰

....

خلاف التحقيق لما بيناه فى محله من انه لا فرق فى جريان الأصلين بين الصورتين، نعم فى صورة العلم بتاريخ أحدهما كما إذا علمنا بحدوث القلة يوم الجمعة مثلا- إنما لا يجرى الاستصحاب فيه بالإضافة إلى عمود الزمان للعلم بزمانها. و أما بالإضافة إلى الحادث الآخر المجهول تاريخه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و القلة بالإضافة إلى الملاقاة هى التى يترتب عليها الأثر شرعا بالإضافة إلى قطعات الزمان إذ الفرض ان الحكم مترتب على القلة فى زمان الملاقاة فلا فرق فى جريان الأصل فى الحادثين بين الجهل بتاريخ كليهما، و بين العلم بتاريخ أحدهما. هذا بحسب كبرى المسألة.

و أما فى خصوص المقام فقد عرفت أن الأصل لا يجرى فى عدم الملاقاة إلى زمان القلة لا للعلم بتاريخ الملاقاة بل لعدم ترتب أثر عملى عليه فتبقى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة سليمة عن المعارض. و يأتى فى الاحتياط فى هذه المسألة ما قدمناه فى المسألة المتقدمة فراجع.

و أما المسألة الثالثة: و هى ما إذا كان تاريخ القلة معلوما دون الملاقاة

فقد ذهب الماتن إلى نجاسة الماء جريا على مسلكه من عدم جريان الأصل فيما علم تاريخه من الحادثين فلا تجرى أصالة عدم حدوث القلة إلى زمان الملاقاة، للعلم بتاريخ القلة و تبقى أصالة عدم حدوث الملاقاة إلى زمان حدوث القلة بلا معارض و مقتضاها الحكم بنجاسة الماء.

و فيه- مضافا الى المناقشة المتقدمة فى كبرى ما أفاده من التفصيل- ان أصالة عدم حدوث الملاقاة إلى زمان القلة غير جارية فى نفسها سواء قلنا بجريان الأصل فيما علم تاريخه أيضا أم لم نقل لعدم ترتب ثمرة عملية عليها فعلى مسلكه (قده) لا بد من التمسك بقاعدة الطهارة و أما على مسلكنا من جريان الأصل فيما علم تاريخه فلا مناص من استصحاب عدم حدوث القلة إلى زمان حدوث الملاقاة و مقتضاه كما عرفت هو الحكم بطهارة الماء. نعم قد يتوهم الحكم بنجاسة الماء فى هذه الصورة بوجهين:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۱

....

(أحدهما): أن نلتزم باعتبار الأصول المثبتة، فإن استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة يثبت حينئذ تحقق الملاقاة بعد عروض القلة و هو يقتضى نجاسة الماء.

و (ثانيهما): أن تكون أصالة تأخر الحادث أصلا عقلائيا برأسها بأن يكون بناؤهم على تأخر الحادث عند الشك فى تقدمه و تأخره عن الحادث الآخر و هو أيضا يقتضى الحكم بحدوث الملاقاة متأخرة عن القلة الموجب لنجاسة الماء.

و لكنه (قده) لا يلتزم بالأصول المثبتة، كما ان أصالة تأخر الحادث لا أساس لها و هو كلام لا يبتنى على دليل، و المقدار الثابت منها

انه إذا علم وجود شيء فى زمان و شك فى انه حدث قبل ذلك الزمان أو فى ذلك الزمان بعينه فيبتنى على عدم حدوثه قبل الزمان الذى علمنا بوجوده فيه قطعا، و اما انه متأخر عن الحادث الآخر أيضا فلم يثبت بناء من العقلاء على ذلك.

على انه لو سلمنا حجية الأصل المثبت، و بنينا على جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان القلة و إثباته تأخر الملاقاة فلنا ان ندعى انها معارضة باستصحاب عدم الملاقاة بعد زمان القلة، فكما ان الأول يثبت حدوث الملاقاة بعد عروض القلة، و كذلك الثانى يثبت حدوثها قبل عروض القلة فيتعارضان و يتساقطان.

أما الصورة الاولى: و هى ما إذا كان الماء قليلا ثم طرأ عليه أمران:

اشارة

الكرية، و الملاقاة و اشتبه السبق و اللحوق فقد عرفت ان فيها مسائل ثلاث:

(الاولى): ما إذا جهلنا تاريخ كل واحد من الحادثين (الثانية): ما إذا علم تاريخ الكرية فحسب (الثالثة): ما إذا علم تاريخ الملاقاة دون الكرية.

أما المسألة الأولى:

فقد ذهب الماتن فيها إلى طهارة الماء، و قال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۲

....

ان الأحوط التجنب. و الوجه فيما ذهب اليه اما هو ما سلكه شيخنا الأنصارى (قده) من جريان الأصل فيهما فى نفسه و سقوطه بالمعارضة فيرجع الى قاعدة الطهارة فى المقام. و اما ما سلكه بعضهم من عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ رأسا كما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) فإنه على هذا لا بد من الرجوع الى قاعدة الطهارة من الابتداء.

و أما المسألة الثانية:

فقد ألحقها الماتن بالمسألة المتقدمة و حكم فيها بالطهارة أيضا، و هو يبتنى على التفصيل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحد الحادثين بالمنع عن جريان الأصل فيما علم تاريخه، فان الاستصحاب على هذا المسلك غير جار فى عدم حدوث الكرية إلى زمان حدوث الملاقاة فيبقى استصحاب عدم حدوث الملاقاة إلى زمان الكرية بلا معارض و يحكم على الماء بالطهارة أو يبتنى على ما سلكه صاحب الكفاية (قده) من عدم جريان الاستصحاب فى أمثال المقام رأسا فيرجع الى قاعدة الطهارة لا محالة.

و أما المسألة الثانية:

فقد حكم فيها الماتن بالنجاسة. و الوجه فيه منحصر بما ذهب اليه شيخنا الأنصارى (قده) من التفصيل فى جريان الأصل بين مجهولى التاريخ و ما علم تاريخ أحد الحادثين بالمنع عن جريان الأصل فيما علم تاريخه. و حيث انا علمنا تاريخ الملاقاة فى المقام فلا يجرى الاستصحاب فى عدمها الى زمان الكرية، فإذا يبقى استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض و بذلك يحكم على نجاسة الماء هذا كله فيما اعتمد عليه السيد (قده) فى المقام.

و قد ألحق شيخنا الأستاذ (قده) فى تعليقته المباركة صورة الجهل بتاريخ كليهما. بصورة العلم بتاريخ الملاقاة فحكم فى كلتا

الصورتين بالنجاسة كما حكم بالطهارة فى خصوص صورة العلم بتاريخ الكرية. و الوجه فى إلحاقه ذلك هو ما ذكره (قده) فى مباحثه الأصولية من ان الاستصحاب و إن كان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۳

....

يجرى فى مجهولى التاريخ كما عرفت إلا ان أحد الأصلين مما لا يترتب عليه أثر شرعى فى خصوص المقام. و توضيحه: أن استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة يترتب عليه شرعا نجاسة الماء كما هو واضح. و أما استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فهو مما لا أثر يترتب عليه فى نفسه إلا أن يضم اليه ان الملاقاة حصلت بعد الكرية، و بدونه لا يترتب أثر على عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فهذا الأصل غير جار فى نفسه، و به تصبح أصالة عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض، و هى تقتضى النجاسة كما مر، و هذا هو المنشأ لعدوله (قده) الى الاحتياط فى المقام حين تصحيح تعليقته حيث علق على قول الماتن «و ان كان الأحوط التجنب» ما نصه:

هذا الاحتياط فى صورة العلم بتاريخ الكرية ضعيف جدا، و كذا فى المسألة الآتية إذا علم تاريخ الملاقاة ثم عدل عنه و كتب «لا يترك هذا الاحتياط».

هذا و يمكن ان يكون لإلحاقه وجه آخر و ان لم يتعرض له فى كلامه و هو انا لو قلنا بجريان كل من الأصلين فى المقام، و سقوطهما بالمعارضة أيضا لا يمكننا الرجوع إلى قاعدة الطهارة على مسلكه (قده) من اعتبار إحراز الكرية فى الحكم بالاعتصام، بدعوى ان الاستثناء إذا تعلق على عنوان وجودى، و كان المستثنى منه حكما إلزاميا أو ملزوما له فهو عند العرف بمثابة اعتبار إحراز ذلك العنوان الوجودى فى الخروج عن المستثنى منه فكأنه (ع) صرح بانفعال مطلق الماء بالملاقاة إلا ما أحرز كريته، و قاعدة الطهارة لا يحرز الكرية بوجه. و لكن ما أفاده (قده) لا يمكن المساعدة عليه لعدم تمامية الوجه الأخير لما قدمناه فى محله، من أن إحراز العنوان الوجودى غير معتبر فى الخروج عن الإلزام، و المستثنى منه، و أما الوجه الأول فيرده كفاية نفى الأثر- و هو عدم نجاسة الماء- فى جريان الأصل.

و الصحيح فى المقام انه لا أساس لما ذهب اليه الماتن (قده) من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۴

....

التفصيل بين مجهولى التاريخ، أو ما علم تاريخ الكرية، و بين ما علم بتاريخ الملاقاة كما لا وقع لما صنعه شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بين مجهولى التاريخ أو ما علم بتاريخ الملاقاة. و بين ما علم بتاريخ الكرية.

و توضيح ذلك: انا ان منعنا من جريان الاستصحاب فى مجهولى التاريخ من الابتداء، بدعوى عدم إحراز اتصال زمان الشك، باليقين، و ان المورد شبهة مصداقية لدليل اعتبار الاستصحاب، كما عليه صاحب الكفاية (قده) أو بنينا على عدم جريانه من جهة المعارضة كما هو الصحيح فيحكم بطهارة الماء لأنه مشكوك النجاسة و مثله محكوم بالطهارة بالخصوص و بعموم قوله (ع) كل شىء نظيف .. «۱»، و كذا فيما علم بتاريخ الكرية دون الملاقاة أو العكس إذا قلنا بجريان الأصل فى كل من معلوم التاريخ و مجهوله لما بيناه فى محله من أن الأصل فى ما علم تاريخه انما لا يجرى بالإضافة إلى عمود الزمان للعلم بزمانه، و أما بالإضافة إلى الحادث الآخر كما هو الموضوع للأثر شرعا فهو مشكوك فيه لا محالة، و لا مانع من جريان أصالة العدم فيه أيضا فالأصلان يتعارضان فيسقطان و يرجع الى قاعدة الطهارة، كما فى مجهولى التاريخ.

و أما بناء على عـدم جريان الأصل فيما علم تاريخه، فان علمنا بتاريـخ الكرية دون الملاقاة فاستصـحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية بلا معارض و هو يقتضـى طهارة الماء أيضا. و ان علم بتاريـخ الملاقاة دون الكرية فينعكس الأمر، و يبقى استصـحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بلا معارض و مقتضاه نجاسة الماء كما اعتمد عليه السـيد (قده). و الحكم بالطهارة فى هذه الصورة كما فى بعض تعاليق الكتاب يبتنى على عدم التفرقة فى جريان الاستصحاب بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما كما هو الحق.

---

(۱) المروية فى الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۵

....

و على الجملـة الحكم فى جميع الصور المتقدمـة هو الطهـارة ان لم نفصـل فى جريـان الأصل و عـدمه بين مجهولى التاريـخ و ما علم تاريخ أحدهما.

هذا كله مع قطع النظر عما ذكرناه فى بحث خيار العيب.

و حاصل ما ذكرناه هناك: ان الموضوع المتركب من جزءين أو أكثر ان أخـذ فيه عنوان انتزاعى زائد على ذوات الأجزاء من الاجتماع و المقارنـة و السـبق و نحوها فلا يمكن فى مثله إحراز أحـد الجزءين بالأصل و الآخر بالوجـدان كما لا يبعـد ذلك فى الحكم بصـحة الجماعـة فإن ما ورد فى الروايات «۱» من انه إذا جـاء الرجـل مبادرا و الامام راكع أو و هو راكع و غيرهما مما هو بهـذا المظنون ظاهر فى اعتبار عنوان المعية و الاقتران لأن الواو للمعية و الحالية فيعتبر فى صحة الجماعة أن يكون ركوع المأموم مقارنا لركوع الإمام.

فـإذا ركع المـأموم و شـك فى بقـاء الامام راكعا، و أحرزنا أحـدهما و هو ركوع المأموم بالوجـدان فلا يمكننا إثبات المقارنـة بإجراء الأصل فى ركوع الامام، و الحكم بصحة الجماعة من جهة ضميمته الى الوجدان، و ذلك لأن الأصل لا يحرز به إلا ذات الركوع دون وصف المقارنة المعتبر فى صحة الجماعة، إلا على القول بالأصول المثبتة.

و عليه فاستصـحاب ركوع الامـام غير جـار فى نفسه، فلاـ تصـل النوبـة الى معارضـة ذلـك باستصـحاب عـدم وصول المأموم إلى حد الركوع فى زمان ركوع الامام.

و اما إذا لم يؤخـذ فى الموضوع المركب شـىء زائـد على ذوات الاجزاء من العناوين البسيطة الانتزاعية، بل اعتبر ان يكون هذا الجزء موجودا فى زمان كان الجزء الآخر موجودا فيه ففى مثله يمكن إحراز أحد جزئى

---

(۱) كما فى صـحاح سليمان بن خالد و الحلبى و زيد الشحام و معاوية بن ميسرة المرويات فى الباب ۴۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۶

....

الموضوع بالوجدان و الجزء الآخر بالأصل، فلا مانع فى المثال من استصحاب بقاء ركوع الإمام إذ به يحرز أحد جزئى الموضوع، و قد أحرزنا جزءه الآخر- و هو ركوع المأموم- بالوجـدان فبضم الأصل إلى الوجـدان يلتئم كلا جزئى الموضوع، لأن الأثر إنما يترتب على وجود الجزءين، و قد أحرزناهما بالأصل و الوجدان.

و هل يمكن أن يتمسك فى مثله باستصـحاب عـدم تحقق ركوع المأموم فى زمان ركوع الامام بدعوى: ان المحرز بالوجدان ليس إلا

ذات ركوع المأموم، و أما ركوعه فى زمان الامام فهو بعد مشكوك فيه، و الأصل عدم تحققه فى ذلك الزمان، و هو يعارض استصحاب ركوع الامام فيتساقطان؟

لا ينبغى الشك فى أنه لا يمكن ذلك و الوجه فيه أمران: أحدهما نقضى و الآخر حلى:

أما النقضى: فهو ان لازم ذلك إلغاء الأصل عن الاعتبار فى جميع الموضوعات المركبة حتى ما نص على جريان الأصل فيه من تلك الموضوعات مثلا الموضوع فى صحة الصلاة يتركب من ذات الصلاة، و من اتصاف المصلى بالطهارة، و قد نصت صحيحة زرارة «۱» على أن الرجل إذا شك فى وضوئه لأجل الشك فى أنه نام يستصحب وضوئه، و يصلى بهذا الوضوء مع ان مقتضى ما تقدم بطلان الصلاة فى مفروض الصحيحة لأن استصحاب بقاء الوضوء الى زمان تحقق الصلاة، و الحكم بصحة الصلاة معارض باستصحاب عدم تحقق الصلاة فى زمان الطهارة لأن ما أحرزناه بالوجدان إنما هو وجود أصل الصلاة لا الصلاة فى زمان الجزء الآخر، فإنها فى ذلك الزمان مشكوك فيها، و الأصل عدمها فالأصلان يتعارضان فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة. مع أن استصحاب الطهارة لأن يترتب عليها آثارها و منها

---

(۱) المروية فى الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۷

....

صحة الصلاة بها مما لا اشكال فيه، إذ به يحرز وجود أحد الجزءين تعبدا بعد إحراز الآخر بالوجدان، و هو مورد للنص الصحيح.

و أما الحلى: فهو ان الأصالة المدعاة مما لا أصل له و هى من الأغلاط و سره ان مفروض الكلام عدم اعتبار أى شيء زائد على ذوات الأجزاء فى الموضوعات المركبة و إنما اعتبر فيها وجود هذا و وجود ذاك فحسب و هو مما لا إشكال فى حصوله عند تحقق أحدهما بالوجدان، و إحراز الآخر بالأصل إذ بهما يلتئم كلا- جزئى الموضوع، و معه لا- مجرى لأصالة عدم تحقق ركوع المأموم فى زمان ركوع الإمام أو عدم تحقق الصلاة فى زمان الطهارة، إذ لا أثر عملى لاستصحابهما، فإن الأثر يترتب على وجود الركوعين أو وجود الصلاة و الطهارة بأن يكون هذا موجودا و الآخر أيضا موجودا و لا أثر لتحقق الصلاة فى زمان الطهارة أو ركوع المأموم فى زمان ركوع الامام، و عليه إذا وجد أحدهما بالوجدان و الآخر بالاستصحاب فقد وجد كلا جزئى الموضوع و به نقطع بترتب الأثر، فلا شك لنا بعد ذلك فى ترتبه حتى نجرى الأصل فى عدم تحقق الصلاة فى زمان الطهارة، و منه يتضح ان استصحاب ركوع الإمام أو الطهارة بلا معارض هذا كله بحسب الكبرى.

و أما تطبيقها على المقام فهو ان موضوع الحكم بالانفعال مركب من الملاقاة، و عدم الكرية. و لا ينبغى الإشكال فى عدم اعتبار عنوان الاجتماع فيه قطعا بأن يعتبر فى الانفعال مضافا الى ذات القلة و الملاقاة عنوان اجتماع أحدهما مع الآخر الذى هو من أحد العناوين الانتزاعية فإن ظاهر قوله (ع) إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء «۱» ان ما ليس بكر تنجسه ملاقاة

---

(۱) كما ورد فى مضمونه فى صحيحة معاوية بن عمار و غيرها من الأخبار المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۸

....

شيء من النجاسات، فالموضوع للانفعال هو نفس القلة و الملاقاة، و لا دلالة فيه على اعتبار عنوان الاجتماع بوجه.

بل لو قلنا باعتباره لما جرى استصحاب عدم الكرية فى غير الماء المسبوق بالحالتين أيضا، لوضوح ان استصحاب عدمها لا يثبت عنوان اجتماع الملاقاة مع القلة (عدم الكرية). و عليه إذا أحرزنا الملاقاة بالوجدان فلا مانع من إحراز الجزء الآخر أعنى عدم الكرية بالأصل، إذ به يتحقق كلا جزئى الموضوع للانفعال. و دعوى: أنه معارض بأصالة عدم تحقق الملاقاة فى زمان عدم الكرية قد عرفت اندفاعها بأن الأصالة المذكورة مما لا أساس له، إذ لا أثر شرعى ليترتب على عدم الملاقاة فى زمان القلة، بل الأثر مترتب على وجود القلة و الملاقاة، و قد أحرزناهما بالأصل و الوجدان و معهما نقطع بترتب الأثر و لا يبقى عندئذ شك فى ترتبه حتى يرجع الى استصحاب عدم الملاقاة فى زمان القلة.

ثم ان لازم جريان استصحاب عدم الكرية عند إحراز الملاقاة بالوجدان هو الحكم بالنجاسة فى جميع الصور الثلاثة المتقدمة و هذا هو المنشأ لحكم سيدنا الأستاذ أدام اللّه اظلاله بالاحتياط الوجوبى فى تعليقته المباركة فى جميع الصور الثلاث، فان ما قدمناه آنفا و إن اقتضى الحكم بالنجاسة جزما و لكن جرت عادته- مد ظله- على عدم الإفتاء فى بعض الموارد إلا على سبيل الحكم بالاحتياط فافهم ذلك و اغتنمه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۳۹

(مسألة ۹) إذا وجد نجاسة فى الكر (۱) و لم يعلم انها وقعت فيه قبل الكرية أو بعدها يحكم بطهارته، إلا إذا علم تاريخ الوقوع.

الشك فى تقدم الملاقاة على الكرية

---

(۱) لو لا قوله (قده) إلا إذا علم تاريخ الوقوع لحملنا المسألة على مسألة أخرى مغايرة للمسألة المتقدمة، فإن مفروضها أى المسألة المتقدمة هو العلم بالحالة السابقة فى الماء من الكرية و القلة، و عليه فيمكن حمل هذه المسألة- التى بأيدينا- على ما إذا لم نعلم الحالة السابقة فى الماء، و إنما علمنا بطروّ أمرين عليه: الكرية و الملاقاة أو القلة و الملاقاة، و بهذا تتغاير المسألتان.

إلا ان قوله (قده) إلا إذا علم تاريخ الوقوع لا يلائم حمل المسألة على ما ذكرناه، إذ لا فرق فيما لم يعلم حالته السابقة بين العلم بتاريخ أحد الحادثين كالوقوع و عدمه، نعم يختلف الحال بذلك فيما علم حالته السابقة على ما ذهب اليه الماتن تبعا لشيخنا الأنصارى (قده) من التفصيل فى جريان الأصل بين مجهولى التاريخ، و ما علم تاريخ أحدهما، إذ مع العلم بتاريخ الوقوع فى المسألة لا يجرى فيه الاستصحاب للعلم بتاريخه، و يبقى استصحاب قلة الماء إلى زمان الوقوع بلا معارض، و هو يقتضى النجاسة، هذا فى الماء المسبوق بالقلة و كذا الحال فى المسبوق بالكرية إلا ان استصحابها يقتضى الحكم بطهارة الماء كما هو ظاهر، فهذه المسألة مستدركة لأنها عين المسألة المتقدمة، فلا وجه لا عادتها، و لعلها من سهو القلم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۰

(مسألة ۱۰) إذا حدثت الكرية و الملاقاة فى آن واحد (۱) حكم بطهارته و إن كان الأحوط الاجتناب.

حدوث الكرية و الملاقاة معا

---

(۱) صور المسألة ثلاث «فتارة» تحدث الملاقاة بعد الكرية، و لو بآن فلسفى، و لا إشكال فى عدم انفعال الماء بذلك، لكرية الماء حين ملاقاة النجس و «اخرى» تحدث قبل الكرية و لو بآن عقلى، و لا كلام فى انفعال الماء بذلك لقلة الماء حين ملاقاة النجس بناء على ما يأتى فى محله من عدم كفاية تتميم القليل بالكر النجس و «ثالثة» تحدث الملاقاة و الكرية معا و هو مورد الكلام فى المقام، كما إذا فرضنا انبوبين فى أحدهما بول و فى الآخر ماء كر، و قد أوصلناهما للماء فى آن واحد فحصلت الملاقاة و الكرية معا بلا تقدم

من أحدهما على الآخر و لو بآن، فهل يحكم بطهارة الماء حينئذ. أو بنجاسته؟

فيه قولان مبنيان على ان أدلـة اعتصام الكر كقوله (ع) كر .. فی جواب السؤال عن الماء الـذی لا ينجسه شـیء «۱» و قوله إذا بلغ الماء قـدر كر .. «۲» و غيرهمـا من الأخبـار. هـل تـدل على اعتبار سـبق الكريـة على الملاقاة فی الاعتصام أو لا يسـتفاد منها ذلک بوجه. بل الكرية عاصمة عن الانفعال و لو حصلت مقارنة للملاقاة؟

---

(۱) كما فی صحيحة إسماعيل بن جابر المروية فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) و هو مضمون عدة روايات مرويات فی الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۴۱

....

صريـح كلام السـيد (قده) هو الثانی حيث حكم بطهارة الماء المذكور، و إن احتاط بالاجتناب، و منشأ احتياطه هو احتمال اعتبار سـبق الكرية فی الاعتصام. و ذهب شيخنا الأستاذ (قده) إلى نجاسة الماء فی مفروض المسألة و لكن ما ذهب اليه السيد هو الصحيح.

و أما ما ذكره شـيخنا الأسـتاذ (ره). فان اعتمـد فی ذلک على الوجه العقلی: من لزوم تقدم الموضوع على حكمه عقلا، حيث ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له، فبما ان الكر موضوع للحكم بعدم الانفعال بالملاقاة، فلا بد أن يتحقق الكرية خارجا فی زمان متقدم على الملاقاة حتى يحكم عليها بعدم الانفعال بالملاقاة، و بما ان التقدم غير متحقق فی المسألة فيحكم على الماء بالانفعال.

«ففيه»: ان الموضوع لاـ بـد من أن يتقـدم على حكمه رتبـة لاـ بحسب الزمان، بل الموضوع و حكمه متقارنان زمانا، و نظيرهما العلـة و معلولها، لتقارنهما زمانا و ان كانت العلـة متقدمـة على معلولها رتبـة، فالتقدم الزمانی فی الموضوع و العلة غير معتبر بل مسـتحيل، و قد صرح هو (قـدس سـره) بعدم اعتبار التقدم الزمانی فی بحث الترتب، و على هذا بنى أساسه فی محله، و ذكر ان الأمر بالمهم و إن كان مترتبا على عصـيان الأمر بالأهم، إلا انه لا يسـتلزم تقـدم عصـيان الأمر بالأهم على الأمر بالمهم زمانا، لأن الموضوع متقدم على حكمه رتبة لا زمانا، فعصـيان الأمر بالأهم، و نفس الأمر بالمهم، و امتثاله يتحقق فی زمان واحد معا، و إن كان بعضها متقدما على بعض آخر رتبة.

و إن اعتمد فی ذلک على مقام الإثبات، و دلالة الأخبار بدعوى:

اسـتفادة لزوم السابق من الروايات، فهو مناف لإطلاقات الأخبار، فإنها دلت على اعتصام الكر مطلقا سواء أ كان متقدما على الملاقاة أم مقارنا

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۴۲

(مسألة ۱۱) إذا كان هناک ماءان (۱) أحـدهما كر و الآخر قليل، و لم يعلم ان أيهما كر، فوقعت نجاسة فی أحدهما معينا أو غير معين لم يحكم بالنجاسة، و إن كان الأحوط فی صورة التعين الاجتناب.

معها [۱].

العلم الإجمالی بالكرية

(۱) قـد حكم فی المتن بطهارة ملاقی النجاسـة فی المسألة مطلقا، و احتاط بالاجتناب فی صورة تعين الملاقی للنجاسة، و حكم شـيخنا الأستاذ (قده) فی تعليقته بنجاسة ملاقی النجاسة إذا كان معينا، و وافق الماتن فی الحكم بطهارة ملاقی النجاسة على تقدير عدم تعينه.

و الوجه فيما أفاده فى صورة عدم تعين ملاقى النجاسة من الحكم بالطهارة هو أن ملاقى النجاسة إن كان هو الكثير، فلا يترتب على ملاقاتها أثر قطعا، و ملاقاتها مع القليل المتعين عند اللّه غير معلومة عندنا من الابتداء، فهو- أى القليل- مشكوك الملاقاة معها، فيحكم بطهارته تعبدا كما يحكم بطهارة الكثير وجدانا.

و اما إذا لاقت النجاسة أحد الماءين معينا، فالوجه فى حكم السيد (قده) بطهارته هو ما اعتمد عليه فى الحكم بطهارة الماء المردد بين الكر و القليل فيما إذا لاقى نجسا، و لم يعلم حالته السابقة، و قد اعتمد فيها على قاعدة الطهارة أو استصحابها لعدم صحة التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية، و ان منع

---

[۱] هذا كله فيما إذا حصلت الكرية من أمر آخر غير الملاقاة كما فى مثال الأنبوبين، و اما إذا حصلت بنفس الملاقاة فنتكلم فيه عن قريب فلا تشتبه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۳

....

عن ترتيب آثار الكرية عليه من كفاية الغسل فيه مرة أو من دون عصر أو إلقائه على النجس.

و أما الوجه فى ما حكم به شيخنا الأستاذ من النجاسة فى هذه الصورة فهو ما أسسه هو (قده) من أن الاستثناء إذا تعلق على عنوان وجودى و كان المستثنى منه حكما إلزاميا أو ملزوما له فهو بمثابة اعتبار إحراز ذلك العنوان الوجودى فى الخروج عن المستثنى منه عرفا، ففى المقام لا بد من إحراز الكرية فى الحكم بعدم الانفعال لأن الاستثناء عن انفعال الماء بالملاقاة إنما تعلق بعنوان الكرية، و هو عنوان وجودى، و بما انه غير محرز فى مفروض المسألة فيحكم على الماء بالانفعال و حكمهما (قدس اللّه اسرارهما) على مسلكهما فى محله.

و الصحيح أن يفصل فى المقام بالحكم بالنجاسة فيما إذا كان ملاقى النجاسة معينا إلا مع سبق العلم بكريته، و الحكم بالطهارة فيما إذا لم يكن معينا. و تفصيل ذلك: ان النجاسة إذا لاقت أحدهما المعين فلا يخلو إما ان يعلم كريته و كرية الماء الآخر غير الملاقى للنجاسة- سابقا- و إما ان يعلم بقلتهما كذلك أى سابقا. و اما ان لا يعلم حالتهما السابقة و هذه صور ثلاث، و هناك صور أخرى يظهر حكمها مما نبينه فى حكم الصور المتقدمة ان شاء اللّه.

فان علمنا بكريتهما سابقا فلا إشكال فى استصحاب كرية الملاقى المعين للنجاسة و نتيجته الحكم بطهارته مع الملاقاة. و العلم الإجمالى بعروض القلة على أحد الماءين لا يترتب عليه سوى الاحتمال انقلاب المعين عن الكرية السابقة إلى القلة، و مع الاحتمال يجرى استصحاب كريته، و لا يعارضه استصحاب الكرية فى الماء الآخر، لأنه غير جار فى نفسه لعدم ترتب أثر شرعى عليه، فإنه لم يلاق نجسا حتى يجرى فيه استصحاب الكرية. فهذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۴

....

العلم الإجمالى لا يزيد على احتمال تبدل المعين، و انقلابه من الكرية السابقة إلى القلة احتمالا بدويا.

و دعوى: ان الأصل عدم تحقق الملاقاة فى زمان كرية الماء.

مندفعة: بما أسلفناه فى المسألة المتقدمة من انه لا أساس للأصالة المذكورة بوجه، و لا أثر لها فى الموضوعات المركبة بعد إحراز أحد جزأيها وجدانا- كالملاقاة فى المقام- و الجزء الآخر بالأصل، لارتفاع الشك بذلك.

و أما إذا علمنا بقلة الماءين سابقا فينعكس الحال، و نستصحب قلة الملاقى المعين و أثره الحكم بنجاسته، لانه قليل لاقى نجسا و لا يجرى استصحاب القلة فى الماء الآخر حتى يعارض استصحاب القلة فى الملاقى المعين لأنه لم يلاق نجسا حتى يستصحب قلته كما عرفت.

و أما إذا جهلنا حالتهما السابقة فقد عرفت ان (السيد) حكم بطهارة الملاقى فى مثله بقاعدة الطهارة، أو استصحابها، و إن منع عن ترتيب آثار الكرية عليه. و لكن الماء محكوم بالنجاسة فى هذه الصورة على ما سلكناه من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية، لأن اتصاف الملاقى بالكرية أمر مسبوق بالعدم. و بما انا نشك فيه فالأصل عدمه، فهو ماء لم يتصف بالكرية فيتنجس بملاقاة النجاسة لا محالة. هذا، بل لا مانع من استصحاب عدم كريته على وجه النعت، لما قدمناه من أن المياه بأجمعها مسبوقة بالقلة لا محالة، فإن أصلها المطر و هو انما ينزل قطرات ثم يتشكل منها الكر و غيره فإذا شككنا فى بقائه على حاله جرى استصحاب قلته، و هو استصحاب نعتى. فتلخص ان احتياط الماتن على مسلكه غير لزومى، و أما على مسلكنا فالاحتياط بالاجتناب هو الأظهر. هذا كله فيما إذا كان ملاقى النجاسة معينا.

و اما إذا لاقت النجاسة أحدهما غير المعين فكلا الماءين محكوم بالطهارة و ذلك لأن ما لاقته النجاسة واقعا إن كان هو الكر فلا أثر لتلك الملاقاة،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۵

....

لأن الكر عاصم. و ان كان هو القليل فهى على تقدير تحققها و إن كانت مؤثرة فى الانفعال إلا انها مشكوكة من الابتداء، و الأصل عدمها. و ليس هذا من موارد الشك فى التقدم و التأخر فى شىء، بل الشك فيه فى تحقق أحد الجزءين أعنى الملاقاة بعد إحراز الجزء الآخر، و الأصل يقتضى عدمه فيحكم بطهارة كلا الماءين أحدهما- و هو الكر- بالوجدان و الآخر- أعنى القليل غير المعين- بالتعبد.

و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم بلوغ الملاقى للنجس غير المعين عندنا حد الكر. إذ لا أثر لهذا الاستصحاب فى نفسه بعد العلم بطهارة الكر وجدانا و بطهارة القليل تعبدا، و لا يثبت بذلك ملاقاة النجاسة للقليل الموجود فى البين ليحكم بانفعاله.

و تزيد المسألة وضوحا بملاحظة ان حالها حال ما إذا كان عندنا ماءان أحدهما المعين كر، و الآخر المعين قليل، فإنه إذا طفرت قطرة بول على أحدهما إجمالا فلا كلام فى الحكم بطهارة القليل حينئذ، و عدم وقوع القطرة عليه، لأن ملاقاة القطرة للكر لا أثر لها و ملاقاتها للقليل مشكوكة من الابتداء، و الأصل عدم ملاقاتها للقليل، و لا مجال فى مثله لاستصحاب عدم بلوغ ما وقعت عليه القطرة كرا، لأنه لا يثبت وقوع القطرة على القليل هذا على انا لو سلمنا جريان الأصل فى ذلك فلا محالة تقع المعارضة بينه و بين استصحاب عدم وقوع القطرة على القليل فيتساقطان و نرجع إلى قاعدة الطهارة فى القليل، فإذا كان هذا حال الماءين مع العلم بكرية أحدهما بعينه فليكن الماءان مع العلم بكرية أحدهما لا بعينه أيضا كذلك، فما أفاده السيد فى هذه الصورة من الحكم بالطهارة هو الصحيح.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۶

(مسألة ۱۲) إذا كان ماءان أحدهما المعين نجس، فوقعت نجاسة لم يعلم وقوعها فى النجس، أو الطاهر. لم يحكم بنجاسة الطاهر (۱).

(مسألة ۱۳) إذا كان كر لم يعلم انه مطلق أو مضاف، فوقعت فيه نجاسة لم يحكم بنجاسته (۲) و إذا كان كران أحدهما مطلق و الآخر

العلم الإجمالى بوقوع النجاسة فى الطاهر أو النجس

---

(۱) ما أفاده فى المتن من عدم نجاسة الطاهر منهما متين، و الوجه فيه:
ان العلم الإجمالى إنما ينجز المعلوم فيما إذا جرت فى أطرافه الأصول فى نفسها و تساقطت بالمعارضة، و إلا فهو ليس علة تامة للتنجز بنفسه كما ذكرناه فى الأصول، و ليس الأمر كذلك فى المقام لأن الأصل لا يجرى فى طرف النجس فيبقى استصحاب عدم ملاقاة الماء الطاهر للنجس بلا معارض، و معه لا يترتب على العلم الإجمالى بملاقاة أحدهما للنجس أثر.
(۲) حكم الماتن (قدس سره) بطهارته من دون أن يرتب عليه آثار الماء المطلق و قد حكم فى نظير المقام أعنى الماء المشكوك كريته بالطهارة، و لم يرتب عليه آثار الكرية، و هو نظير ما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) فى مبحث القطع من ان المائع إذا تردد بين البول و الماء حكم بطهارته، و لا يترتب عليه آثار الماء كجواز التوضى منه، و هذا كله على مسلكه متين.
و أما على مسلكنا من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية فلا محيص من الحكم بنجاسة المائع فى المقام كما قلنا بها فى نظائره، لأن ما خرج عن الحكم
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۷
مضاف، و علم وقوع النجاسة فى أحدهما، و لم يعلم على التعيين يحكم بطهارتهما (۱) (مسألة ۱۴) القليل النجس المتمم كرا بطاهر أو نجس: نجس على الأقوى (۲).

بالانفعال بملاقاة النجاسة إنما هو عنوان الكر من الماء، و عنوان الماء أمر حادث مسبوق بالعدم، و الأصل عدم تحققه فى المائع الموجود، فيحكم بانفعاله إلا أن يكون مسبوقا بالإطلاق.
(۱) هذه المسألة كالمسألة المتقدمة بعينها و هى ما إذا كان هناك ماءان أحدهما كر و الآخر قليل و اشتبه أحدهما بالآخر و لاقت أحدهما نجاسة.
و ما قدمناه فى تلك المسألة من التفصيل يأتى فيها حرفا بحرف فراجع.

القليل المتمم كرا

قد اختلفوا فى تطهير الماء النجس القليل على أقوال ثلاثة:

(أحدها): ما ذهب اليه المشهور

(۲) من أن تتميم القليل النجس كرا سواء كان بالماء الطاهر أو النجس لا يوجب طهارته، بل ينحصر طريق تطهيره باتصاله بالكر أو الجارى أو ما الحق بهما و هو المطر.

و (ثانيهما): ما ذهب اليه السيد و ابن حمزة (قدهما)

من كفاية تتميمه كرا بالماء الطاهر. و عدم كفاية التتميم بالماء النجس.

و (ثالثها): ما ذهب اليه ابن إدريس (قده)

من كفاية التتميم كرا مطلقا كان بالماء الطاهر أو النجس
. و هذه هى أقوال المسألة.
و الذى ينبغى أن يتكلم فيه فى المقام إنما هو ما ذهب اليه المشهور، و ما اختاره صاحب السرائر (قده) لأنا إما أن نقول بعدم كفاية

التتميم كرا مطلقا كما التزم به المشهور، و إما أن نقول بكفاية التتميم كذلك أى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۸

....

مطلقا كما اختاره ابن إدريس و أما التفصيل بين التتميم بالطاهر و التتميم بالنجس كما هو قول السيد و ابن حمزة (قدهما) فهو مما لا وجه له لأنا على تقدير القول بكفاية التتميم كرا لا- نفرق فيه بين الماء الطاهر و النجس، و لا بين التتميم بالمطلق و المضاف إذا لم يوجب زوال الإطلاق عن الماء بل نتعدى إلى كفاية التتميم بالأعيان النجسة أيضا كالبول فيما إذا لم يوجب التغير فى الماء. فإن صفة الكرية على هذا القول هى العاصمة عن الانفعال و هى التى تقتضى الطهارة مطلقا سواء حصلت بالماء أو بغيره، و سواء حصلت بالطاهر أو بالنجس. بل ملازمة القول بكفاية التتميم بالأعيان النجسة، و وضوح بطلان هذا الالتزام هى التى تدلنا على صحة ما ذهب اليه المشهور من عدم كفاية التتميم كرا مطلقا كما تأتى الإشارة اليه ان شاء اللّه.

و كيف كان فلا بد من النظر إلى أدلة الأقوال.

فقد استدل المرتضى (قده) على ما ذهب اليه من كفاية التتميم بالماء الطاهر بوجهين:

(أحدهما): ان بلوغ الماء كرا يوجب استهلاك النجاسة الطارئة عليه. و انعدامها بلا فرق فى ذلك بين سبق الكرية على طرو النجاسة و لحوقها.

و هذا الوجه كما ترى مصادرة ظاهرة، إذ أى تلازم عقلى بين كون الكرية السابقة على طرو النجاسة موجبة لاستهلاكها و ارتفاعها، و بين كون الكرية اللاحقة كذلك؟ لتجويز العقل ان لا تكون الكرية اللاحقة رافعة للنجاسة، و موجبة لاستهلاكها. على ان المسألة ليست بعقلية، فالمتبع فيها ظواهر الأدلة الشرعية كما لا يخفى.

و (ثانيهما): ان العلماء أجمعوا على طهارة الكر الذى فيه شىء من الأعيان النجسة بالفعل مع احتمال أن تكون النجاسة طارئة عليه قبل كريته، فلو لا كفاية بلوغ الماء كرا مطلقا فى الحكم بطهارته لما أمكن الحكم بطهارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۴۹

....

الماء المذكور.

و هذا منه (قده) عجيب، فإن طهارة الكر الذى وجد فيه نجاسة مسألة ذات شقوق و صور، و قد حكمنا فى بعضها بالطهارة و ناقشنا فى بعضها و انما حكمنا بالطهارة فى البعض لأجل استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و هو حكم ظاهرى فكيف يمكن بذلك إثبات الطهارة الواقعية فى المقام، و القول بأن تتميم النجس كرا موجب لطهارة الماء واقعا. فهذا الوجه كالوجه السابق مصادرة.

و استدل صاحب السرائر (قده) على مذهبه من كفاية التتميم كرا مطلقا و لو بالماء النجس بما ورد عنهم (ع) من قولهم «إذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا» و ذكر ان كلمة (خبثا) نكرة واقعة فى سياق النفى و هى تفيد العموم فتشمل الخبث المتقدم و المتأخر، و معنى لم يحمل: انه لا يتصف بالخبث فان العرض محمول على معروضه و صفة له و الكر لا يتصف بالخبث مطلقا كما هو معنى الاعتصام.

و الوجه فى عدم استدلال ابن إدريس و غيره من الأصحاب فى المقام بما هو المعروف فى الاستدلال به على اعتصام الكر من قولهم (ع) «إذا بلغ الماء قدر كر أو قدر راويتين لا- ينجسه شىء» ظاهر. و هو ان نجس من باب التفعيل، و هو بمعنى الاحداث و الإيجاد. نجّسه بمعنى أوجد النجاسة و أحدثها. و لا ينجّسه أى لا يوجد النجاسة و لا يحدثها فى الكرّ، فتختص هذه الاخبار بالنجاسة الطارئة بعد كرية الماء، و لا تشمل النجاسة السابقة على الكرية، و هذا بخلاف الرواية المتقدمة، لأنها تقتضى عدم اتصاف الكر بالخبث مطلقا

فان كان فى الماء نجاسة سابقة فمعنى عدم اتصافه بها كرا أنه يلقى النجاسة عن نفسه، كما أنها إذا كانت متأخرة معناه أن الكر يدفع النجاسة، و لا يقبلها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۰

....

و ربما يتوهم أن الرواية لا تشمل الرفع و الدفع، لأن معنى الدفع أن الكر طاهر فى نفسه لا يقبل عروض النجاسة عليه، كما أن معنى الرفع أن الكر نجس إلا انه يرفع النجاسة عن نفسه، و هذان المعنيان لا يتحققان فى شيء واحد، و لا يمكن إرادتهما فى استعمال فأرد، لأن إطلاق أن الكر لا يحمل الخبث و إرادة الرفع و الدفع منه معا يئول الى أن الماء الكر الواحد طاهر و نجس فى زمان واحد، و هو أمر مستحيل.

إلا أن المعنى الذى فسرنا به الرواية عند تقريب الاستدلال بها يدفع هذه المناقشة، لأن (لا يحمل) بمعنى لا يتصف أعم من أن يكون فى الماء نجاسة قبل كريته أو بعده، نعم إذا كانت عليه نجاسة قبل كريته فمعنى عدم اتصافه بالخبث: أنه يلقيه عن نفسه، كما ان معناه بالإضافة إلى النجاسة الطارئة بعد كريته: أنه يدفعها و لا يقبلها كما مر.

و يظهر صدق ما ادعيناه بالمراجعة إلى موارد الاستعمالات عرفا، فتراهم يقولون فرس جموح إذا ركب رأسه، و أبى من الركوب عليه و لو ركبه أحد ألقاه من على ظهره. فهو كما يصدق فيما إذا استعصى من الركوب عليه ابتداء كذلك يصدق فيما إذا استعصى و القى الراكب من على ظهره بعد الركوب عليه.

و ذكر المحقق الهمدانى (قده) أن الرواية إذا عرضناها على العرف يستفيدون منها أن الخبث لا يتجدد فى الكر لا أنه يرفع الخبث السابق على كريته. و لكنه أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من أن (لم يحمل) بمعنى لا يتصف و هو أعم، فالرواية بحسب الدلالة غير قابلة للمناقشة.

و إنما الإشكال كله فى سندها لأنها مرسلة، و لم توجد فى شيء من جوامعنا المعتبرة، و لا فى الكتب الضعيفة على ما صرح به المحقق (قده) فى المعتبر. بل و كتب العامة أيضا خالية منها. نعم مضمونها يوجد فى رواياتهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۱

....

كما رووا أن الماء إذا بلغ قلتين لم يحمل خبثا [۱] إذ لا بد من حمل القلتين على الكر حتى لا تنافيها روايات الكر. و نظيرها من طرقنا ما ورد من أن الماء إذا كان أكثر من راوية لا ينجسه شيء [۲] هذا على أنها لو كانت موجودة فى جوامعنا أيضا لم نكن نعتمد عليها لإرسالها.

نعم ذكروا فى تأييد الرواية و تقويتها: أنها و ان كانت مرسلة إلا أن صاحب السرائر ادعى الإجماع على نقلها، و انها مما رواه الموافق و المخالف و هذه شهادة منه على صحة الرواية سندا.

و لا يخفى عليك أن هذه النسبة قد كذبها المحقق (قده) بقوله: إن كتب الحديث خالية عنه أصلا، حتى ان المخالفين لم يعلموا بها إلا ما يحكى عن ابن حى و هو زيدى منقطع المذهب و ما رأيت شيئا أعجب من دعوى ابن إدريس إجماع المخالف و المؤالف على نقلها و صحتها. و لم يعمل على طبقها و لم ينقلها أحد من الموافق و المخالف. و من هذا ظهر انا لو قلنا باعتبار الإجماعات المنقولة أيضا لا نقول باعتبار هذا الإجماع الذى نقله ابن إدريس فضلا عما إذا لم نقل باعتبارها كما لا نقول، لأنها إخبارات حدسية، و على الجملة الرواية غير تامة من حيث السند.

ثم لو تنزلنا و بنينا على صحة سندها أيضا لم يمكن الركون إليها، لأنها معارضة بما دل على التجنب عن غسالة الحمام معللا بأن فيها غسالة

---

[۱] قد قدمنا نقلها عن المجلد الأول من سنن البيهقى ص ۲۶۰:

إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث «خبثا».

[۲] رواها زرارة عن أبى جعفر (ع) فى حديث قال: و قال أبو جعفر (ع) إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجسه شىء .. الحديث.

و هى مروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۲

....

اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لأهل البيت و هو شرهم [۱] فإن إطلاقها يشمل ما إذا بلغت الغسالة كرا بما يرد عليها من المياه المتنجسة، كما لا يبعد ذلك فى الحمامات القديمة، و النسبة بينها و بين المرسلة عموم من وجه فيتعارضان فى الغسالة المتممة كرا فيتساقطان.

و كذلك معارضة بما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، و النسبة بينها و بين المرسلة أيضا عموم من وجه، و تفصيل ذلك: ان لأدلة انفعال القليل إطلاقا من جهتين.

(إحداهما): ان القليل إذا تنجس تبقى نجاسته إلى الأبد ما لم يطرأ عليه مزيل شرعى بلا فرق فى ذلك بين المتمم كرا و غيره من أفراد القليل، لوضوح ان التتميم كرا لم يثبت كونه مزيلا للنجاسة شرعا.

و (ثانيهما): أن القليل ينفعل بملاقاة النجس مطلقا سواء بلغ كرا بتلك الملاقاة أم لم يبلغه. و رواية ابن إدريس على تقدير تمامية سندها و دلالتها معارضة بتلك الأدلة المطلقة من جهتين، إذ المرسلة كما عرفت تقتضى طهارة المتمم كرا لما قدمناه من تصوير الجامع بين رفع النجاسة و دفعها، و لا معارضة بينها و بين أدلة الانفعال بالإضافة إلى دفع النجاسة اللاحقة بوجه، و أما بالنسبة إلى رفع النجاسة السابقة على الكرية فبينها و بين أدلة انفعال القليل معارضة، و النسبة بينهما عموم من وجه.

أما فيما إذا كان المتمم بالكسر نجسا فلأن أدلة الانفعال تقتضى

---

[۱] كما فى موثقة ابن أبى يعفور عن أبى عبد اللّه (ع) فى حديث قال: و إياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودى و النصرانى و المجوسى و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم، فان اللّه تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه.

المروية فى الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۳

....

بإطلاقها من الجهة الأولى بقاء نجاسة القليل مطلقا الى أن ترتفع برافع شرعى سواء تمم كرا بالنجس أم كان باقيا على قلته. و مقتضى المرسلة أن بلوغ الماء كرا يوجب الاعتصام و الطهارة مطلقا سواء أ كانت الكرية سابقة على ملاقاة النجس أم كانت لاحقة عليها. فيتعارضان فى القليل المتمم كرا.

و أما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا فلأجل أن أدلة الانفعال تقتضى بإطلاقها من الجهة الثانية نجاسة القليل بالملاقاة سواء بلغ كرا بتلك الملاقاة أيضا أم لم يبلغه. كما أن المرسلة تقتضى طهارة الماء البالغ كرا و اعتصامه سواء أ كانت الكرية لاحقة على ملاقاة النجس أم سابقة عليها فيتعارضان فى المتمم كرا بطاهر فيتساقطان، فلا يمكن الاستناد إلى المرسلة فى الحكم بطهارة المتمم كرا، و لا الى ما يعارضها فى الحكم بنجاسته. نعم بناء على ذلك يحكم بطهارة المتمم كرا و ذلك: من جهة الرجوع الى عمومات الفوق و هو ما دل على عدم انفعال الماء مطلقا إلا بالتغير فى أحد أوصافه الثلاثة كما دل على عدم جواز الشرب و الوضوء من الماء إذا غلب عليه ريح الجيفة و تغير طعمه و على جوازهما فيما إذا غلب الماء على ريح الجيفة [۱] و ما نفى البأس عن ماء الحياض إذا غلب لون الماء لون البول [۲].

و هذه العمومات تقتضى طهارة الماء مطلقا، و قد خرجنا عنها فى القليل غير البالغ كرا بملاقاة النجس، لما دل على انفعال القليل بالملاقاة، و أما

---

[۱] كما فى صحيحة حريز عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب، فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[۲] كما فى رواية العلاء بن الفضيل قال، سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الحياض يبال فيها، قال: لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول. المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۴

....

غيره من الأفراد فيبقى تحت العمومات لا محالة و منها الماء المتمم كرا بطاهر أو نجس، إذ لا تشمله أدلة انفعال القليل، لابتلائها بالمعارض و هو المرسلة المتقدمة، و بعد تساقطهما لا وجه لرفع اليد عما تقتضيه العمومات المتقدمة و قد عرفت أنها تقتضى طهارة الماء المتمم كرا مطلقا كان المتمم طاهرا أم كان نجسا هذا إذا تمت مرسلة السرائر سندا و دلالة.

و أما إذا لم تتم دلالتها كما عليه بعضهم أو سندها كما قدمناه فوصلت النوبة إلى الأصول العملية فهل يحكم بطهارة المتمم كرا مطلقا أو فيما إذا تمم بطاهر أو بنجاسته كذلك؟.

يختلف هذا باختلاف المبانى فى المسألة فعلى مسلك المشهور من جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية لا مانع من استصحاب نجاسة كلا الماءين إذا كان المتمم أيضا نجسا، و لا معارض للاستصحاب فى شيء منهما، و لعل هذا هو الوجه فيما أفاده الشيخ (قده) من عدم الإشكال فى نجاسة المتمم كرا فيما إذا تمم بنجس. و اما إذا كان المتمم بالكسر طاهرا- سواء امتزج بالمتمم بالفتح أم لم يمتزج- فلا محالة يكون استصحاب النجاسة فى المتمم بالفتح معارضا لاستصحاب الطهارة فى المتمم بالكسر امّا فى صورة امتزاجهما فالمعارضة ظاهرة لأنهما حينئذ ماء واحد و موضوع فأرد لدى العرف و امّا فى صورة عدم الامتزاج فللإجماع القطعى على ان الماء الواحد لا يكون محكوما بحكمين واقعا و لا ظاهرا فيسقط الاستصحابان، و يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و أما على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية، فلا يبقى لجريان استصحابى النجاسة و الطهارة مجال فى شيء من الصورتين بل يرجع إلى قاعدة الطهارة مطلقا سواء تممناه بالماء الطاهر أو النجس، و سواء حصل بينهما الامتزاج أم يحصل كما ذهب اليه ابن إدريس (قده).

ثم انه ربما يستدل على طهارة المتمم كرا بالأخبار الواردة فى اعتصام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۵

....

الکر بمضمون ان الماء إذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء. فان «لا ینجسه» علی ما شرحناه سابقا و ان کان بمعنی عدم إحداث النجاسة فی الکر، فلا دلالة لها علی أن الکریة ترفع النجاسة المتقدمة علیها، إلا أنا أشرنا سابقا الی ان الکریة موضوعة للحکم بالاعتصام مطلقا تحققت مقارنة للملاقاة بحسب الزمان أم تقدمت علیها کذلک، و ذکرنا ان الموضوع یعتبر ان یتقدم علی حکمه رتبة و طبعا، و لا یعتبر فیه ان یتقدم علی حکمه زمانا، و علیه بنینا الحکم بالطهارة فی الماء الذی طرأت علیه الکریة و الملاقاة فی زمان واحد معا. و کیف کان فمقتضی الأخبار المتقدمة اعتصام الکر مطلقا و حیث ان الکریة حاصلة فی المقام فلا بد من الحکم بطهارة المتمم بالکر لبلوغه حد الکر و لو بالملاقاة، و کذا فی المتمم بالفتح، للإجماع القطعی علی ان الماء الواحد لا یتصف بحکمین و لا سیما بعد الامتزاج و انتشار الاجزاء الصغار من کل واحد منهما فی الآخر، و هی غیر قابلة للتجزی خارجا و ان کانت قابله له عقلا، فلا محیص من الحکم بطهارة کل جزء من الماء المتمم بالفتح الذی لاقاه جزء من الماء المحکوم بالطهارة لأنه ماء واحد. هذا غایة تقریب الاستدلال بالأخبار المتقدمة. و مع ذلک کله لا یمکن المساعدة علیه بوجه.

و ذلک: لأن التقدم الرتبی و ان کان مصححا لموضوعیة الموضوع و تقدم الکریة أیضا رتبی، إلا أن هذا إنما یقتضی الطهارة فی الماء إذا لم یستند حصول الکریة إلی نفس ملاقاة النجس کما فی أنبوبین فی أحدهما ماء کر و فی الآخر بول، و أوصلناهما إلی ماء قلیل فی زمان واحد معا، فاستندت کریته إلی أمر آخر غیر ملاقاة النجس و هو الماء الموجود فی أحد الأنبوبین.

و اما إذا استندت کریته إلی ملاقاة النجس، فلا وجه للحکم بطهارته، لأن المستفاد من روایات الباب أن یکون الماء بالغا حد الکر مع قطع النظر

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۵۶

فصل ماء المطر (۱) حال تقاطره من السماء.

عن ملاقاة النجس، إذ لو حصلت الکریة بالملاقاة کما فی المقام لصدق صدقا حقیقیا ان النجس لاقی القلیل، لقلة الماء حین ملاقاة النجس، و هو موضوع للحکم بالانفعال، و هذا بخلاف ما إذا حصلت بأمر آخر غیر الملاقاة کما فی الأنبوبین فإن الماء کر حینئذ مع قطع النظر عن الملاقاة، لاتصاله بالکر حین ملاقاة النجس، فلا یصدق أن النجس لاقی ماء قلیلا، و لأجل صدق الملاقاة مع القلیل یحکم بنجاسة المتمم کرا، و ان ترتبت الکریة علی ملاقاتهما، فهو کر محکوم بالانفعال، و ظاهر الأخبار ان العاصم هو الکر غیر المحکوم بالنجاسة.

فصل فی ماء المطر

اشارة

(۱) قد ادعوا الإجماع علی اعتصام ماء المطر حال تقاطره من السماء، و عدم انفعاله بملاقاة شیء من النجاسات و المتنجسات ما لم یتغیر فی أحد أوصافه الثلاثة علی تفصیل قدمناه سابقا، بل هو اتفاقی بین المسلمین کافة و لم یقع فی ذلک خلاف إلا فی بعض خصوصیاته من اعتبار الجریان التقدیری أو الفعلی مطلقا أو من المیزاب الی غیر ذلک من الخصوصیات، کما لا إشکال فی أن المطر یطهر المتنجسات القابلة للتطهیر، و بالجملة حال ماء المطر حال الکر فی الاعتصام و التطهیر. و أما الکلام فی کیفیة التطهیر بالمطر و شرائطه من التعدد أو التعفیر فیما یعتبر فی تطهیره أحدهما أو عدمهما، و کفایة مجرد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۷

....

رؤية المطر لمثله فتفصيلها موكول الى بحث كيفية تطهير المتنجسات، و انما نتعرض فى المقام لبعضها على نحو الاختصار حسب ما يتعرض له السيد (قده) فالكلام فى المقام فى اعتصام ماء المطر، و مطهريته للمتنجسات القابلة للتطهير.

فنقول قد ذهب المشهور الى اعتصام ماء المطر و مطهريته، و استدلوا عليه بمرسلة الكاهلى الدالة على أن كل شيء يراه المطر فقد طهر «۱».

و يدفعه: ما ذكرناه غير مرة من أن المراسيل غير قابلة للاعتماد عليها.

و دعوى: انجبارها بعمل الأصحاب ساقطة صغرى و كبرى أما الأولى: فلعدم إحراز اعتمادهم على المراسيل، و لا سيما فى المقام لوجود غيرها من الأخبار المعتبرة التى يمكن أن يعتمد عليها فى المسألة. و أما الثانية فلأجل المناقشة التى ذكرناها فى محلها فراجع.

فالصحيح أن يستدل على ذلك بروايات ثلاث:

الأولى: صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه (ع) فى ميزابين سالا: أحدهما بول و الآخر ماء المطر فاختلطا فأصاب ثوب رجل لم يضره ذلك «۲» فإنها دلت على عدم انفعال المطر بإصابة البول. نعم لا بد من رفع اليد عن إطلاقها حيث تشمل صورة تساوى الماء و البول و هو يستلزم خروج ماء المطر عن الإطلاق بل و تغيره بالبول فضلا عما إذا كان الماء أقل من البول فإنه يوجب استهلاك الماء فى البول، و الوجه فى ذلك هو ما دل على نجاسة المتغير بالنجس، و ما دل على نجاسة البول. بل لا محيص من حمل الصحيحة على صورة كثرة الماء مع قطع النظر عن نجاسة المتغير بالبول و ذلك لأجل القرينة الداخلية الموجودة فى نفس الصحيحة.

و بيانها أن فرض جريان ماء المطر من الميزاب انما يصح مع فرض

---

(۱) المرويتان فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۸

....

كثرة المطر إذ لا سيلان له مع القلة و لا سيما فى السطوح القديمة المبناة من اللبنة و الطين، فان المطر القليل يرسب فى مثلهما، و معه لا يمكن أن يسيل كما ان سيلان البول من الميزاب يستند غالبا إلى بول رجل أو صبى على السطح، لا إلى أبوال جماعة لأن السطح لم يعد للبول فيه، فهذا الفرض فى نفسه يقتضى غلبة المطر على البول لكثرته و قلة البول و عليه فلا تشمل الصحيحة صورة تساوى الماء و البول أو صورة غلبة البول على الماء حتى يلزم التخصيص فى أدلة نجاسة المتغير بالبول أو نجاسة البول.

الثانية: صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه (ع) انه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب؟ فقال: لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه «۱». و قد دلت هذه الصحيحة على عدم نجاسة المطر المتقاطر على داخل البيت مع العلم بملاقاة البول فى ظهره و قد علله (ع) بان ما أصابه من الماء أكثر بمعنى أن الماء غالب على نجاسة السطح. و المراد بالسطح فى الرواية هو الكنيف و هو الموضع المتخذ للبول فان قوله (ع) يبال عليه وصف للسطح. أى المكان المعد للبول كما ربما يوجد فى بعض البلاد. لا بمعنى السطح الذى يبول عليه شخص واحد بالفعل، فالمتحصل منها أن ماء المطر إذا غلب على الكنيف، و لم يتغير بما فيه من البول و غيره- كما فى صورة عدم غلبته- فهو محكوم بالطهارة و الاعتصام.

الثالثة: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن البيت يبال على ظهره، و يغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر أ يؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به قال و سأله عن الرجل يمر فى ماء المطر و قد صب فيه خمر فأصاب ثوبه هل يصلى فيه قبل أن

---

(۱) المروية فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۵۹

كالجارى (۱) فلا ينجس ما لم يتغير، و ان كان قليلا سواء جرى من الميزاب (۲) أو على وجه الأرض أم لا.

يغسله؟ فقال: لا- يغسل ثوبه و لا رجله و يصلى فيه و لا بأس «۱» و قد دلت هذه الصحيحة أيضا على عدم انفعال ماء المطر بملاقاة النجس كالخمر فيما إذا تقاطر عليه، بل الأمر كذلك حتى فى الماء المتصل بما يتقاطر عليه المطر كالماء المتصل بالجارى و الكر و نحوهما و بهذه الصحاح الثلاث يحكم باعتصام ماء المطر و عدم انفعاله بالملاقاة.

(۱) هذه العبارة كعبائر سائر الأعاظم (قدهم) غير واقعة فى محلها لأن كون ماء المطر كالجارى ليس مدلول آية و لا رواية، و غاية ما هناك انه ماء عاصم كالكر و نحوه، و أما انه كالجارى من جميع الجهات، و لو فى الأحكام الخاصة المترتبة على عنوان الجارى فلم يقم عليه دليل.

عدم اعتبار الجريان من الميزاب

(۲) نسب إلى الشيخ الطوسى (قده) اعتبار الجريان من الميزاب فى عدم انفعال ماء المطر كما نسب إلى ابن حمزة اعتبار الجريان الفعلى فى اعتصامه فلا اعتصام فى المطر غير الجارى مطلقا أو غير الجارى من الميزاب.

و لا- يمكن المساعدة على شىء منهما فإنه ان أريد بذلك اعتبار الجريان الفعلى من الميزاب و ان مالا يجرى من الميزاب بالفعل لا يحكم عليه بالاعتصام.

ففيه: انه أمر لا يحتمل اعتباره بل و لا يناسب ان يحتمله متفقة فضلا عن الفقيه، فان لازمة عدم اعتصام المطر فى سطح لا ميزاب له، أو له ميزاب إلا انه مرتفع الأطراف، و هو يسع مقدارا كثيرا من الماء فان المطر فى

---

(۱) المروية فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۶۰

....

مثله أيضا لا يجرى من الميزاب و لو مع كثرته و غزارته، و كذا إذا نزل المطر على الأرض فإنه على هذا محكوم بعدم الاعتصام لعدم جريانه من الميزاب و ان كان كثيرا. و هذه الأمور كما ترى لا يمكن التزامها. و أما الروايتان المشتملتان على لفظة الميزاب فلا دلالة لهما على اعتبار الجريان الفعلى من الميزاب بوجه، لأنه إنما ذكر فيهما فى كلام الامام (ع) تبعا لذكرهما فى كلام السائل لا لأجل مدخلية ذلك فى الحكم بالاعتصام.

و كذا احتمال اعتبار الجريان الفعلى و لو من غير الميزاب فإنه مما لا محصل له إذ لازمة عدم اعتصام المطر إذا وقع على أرض رملية فان المطر لا يجرى فى مثلها و ان دام يوما و ليلة بغزارة. لعدم تماسك اجزائها، و يختص اعتصامه بما إذا وقع على أرض صلبة يجرى

فيها المطر. و هذا مما نقطع بفساده فكيف يمكن الالتزام باعتصام المطر فى السطوح الصلبة و بعدمه فى ما يتصل بها من السطوح الرخوة؟! فهذان الاحتمالان باطلان.

نعم اعتبار الجريان الشأنى و التقديرى كما نسب الى المحقق الأردبيلى (قده) أمر محتمل فى نفسه بأن يكون المطر بمقدار لو نزل على سطح صلب جرى عليه، و ان لم يتصف بالجريان فعلاـ لعدم تماسك أجزاء الأرض التى وقع عليها المطر، فان هذا الاحتمال من الإمكان بمكان لا استبعاد فيه، و ان كان إثباته يتوقف على اقامة الدليل عليه.

نعم إذا قلنا إن صدق عنوان المطر يتوقف على الجريان خارجا فلا نحتاج فى اعتبار الجريان فى اعتصامه الى دليل، لأنه على الفرض مقوم لصدقه و عنوانه. و أما إذا منعنا هذا التوقف بصدق المطر و لو مع عدم الجريان- كما إذا نزل بالرشح- فلا محالة يتوقف اعتبار الجريان فى اعتصام المطر على اقامة دليل، و لا بد حينئذ من ملاحظة روايات الباب كصحيحة على بن جعفر المتقدمة المشتملة على قوله (ع) إذا جرى فلا بأس به.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۶۱

....

فيقع الكلام فى دلالتها على اشتراط الجريان- و لو بالقوة و الشأن- فى اعتصام المطر و عدمها. و الصحيح عدم دلالتها على ذلك: لأن معنى الجريان المذكور فى الصحيحة أحد أمرين:

(أحدهما): ما ذكره شيخنا الهمدانى (قده) من أن المراد بالجريان جريان الماء من السماء، و عدم انقطاع المطر فالصحيحة تدل على أن اعتصام ماء المطر مختص بما إذا تقاطر من السماء و ما أفاده (قده) لا يخلو عن بعد. فان الجريان لا يطلق على نزول المطر من السماء.

و (ثانيهما): أن يكون بمعنى الجريان الفعلى و لكنه فى خصوص موردها و هو الكنيف لا على وجه الإطلاق.

بيان ذلك: أن مورد السؤال فى الصحيحة هو البيت الذى يبال على ظهره. و ظاهرها أن ظهره اتخذ مبالا كما جرت عليه عادتهم فى القرون المتقدمة و من البديهى أن مثله مما يرسب فيه البول، و ينفذ فى أعماقه لكثرة البول عليه فإذا نزل عليه مقدار من الماء و لم يجر عليه يتأثر بآثار البول فى السطح و يتغير بها لا محالة، و لأجل هذا اعتبرت الكثرة و جريان ماء المطر عليه لئلا يقف فيتغير بآثار الأبوال، فإنه يوجب الانفعال و لا سيما أن السطح المتخذ مبالا لا يخلو عادة من عين العذرة و غيرها من أعيان النجاسات، و بالجملة الماء الذى يرد على مثله يتغير بسببها، إلا أن يجرى و لا يقف عليه. فهذه الصحيحة من جملة أدلة القول المختار من أن التغير بالمتنجس الحامل لأوصاف النجس- كالسطح فى الرواية- يوجب الانفعال، و لم ترد الصحيحة لبيان كبرى كلية حتى يقال إن المورد لا يكون مخصصا، و إنما وردت فى خصوص الكنيف فلا يستفاد منها اعتبار الجريان الفعلى فى المطر بوجه.

بل المدار فى الصحيحة على صدق عنوانه عرفا. بأن لا تكون قطرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۶۲

....

أو قطرتين و نحوهما، فإذا صدق عليه عنوان المطر فمجرد اصابته يكفى فى الحكم بطهارة المتنجس ان لم يكن حاملا لعين النجاسة، و أما مع وجود العين فيه فيشترط فى اعتصام المطر و مطهريته لمثله أن يكون قاهرا على النجس لئلا يتغير به كما دلت عليه صحيحة هشام حيث ورد فيها «لأن الماء أكثر» و أما غير الصحيحة المتقدمة من الأخبار المشتملة على لفظة الجريان فدلالتها على اعتبار الجريان أضعف مضافا الى ما فى سند بعضها من الضعف.

(منها): ما رواه الحميرى عن عبد اللّه بن الحسن عن جده على ابن جعفر عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب أ يصلى فيها قبل أن تغسل؟ قال: إذا جرى من ماء المطر فلا بأس «۱» و هى كما أشرنا إليه ضعيفهٔ سندا و دلالهٔ. أما سندا فلأجل عدم توثيق عبد اللّه ابن الحسن فى الرجال. و أما دلالهٔ فلأن السائل قد فرض أن فى الكنيف مائعا يجرى عليه، فأجابه عليه السلام بأن ما فرض جريانه ان كان من ماء المطر فهو محكوم بالطهارهٔ و ان كان من البول فلا- فالجريان مفروض فى مورد السؤال و الحكم بالطهارهٔ معلق على كونه من ماء المطر لا من غيره فلا دلالهٔ فى الروايهٔ على اعتبار الجريان فى الحكم باعتصام المطر.

و (منها): صحيحهٔ على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن المطر يجرى فى المكان فيه العذرهٔ فيصيب الثوب أ يصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى به المطر فلا بأس «۲». و الوجه فى ضعف دلالتها أن الراوى فرض وجود العذرهٔ فى المكان، و من الظاهر أن الماء الذى يرد على العذرهٔ يتغير بها فى أقل زمان فينفعل بملاقاتها. اللهم إلا أن يجرى و لا يقف عليها و لا سيما إذا كانت العذرهٔ رطبهٔ، فإن تأثيرها فى تغير

---

(۱) المرويتان فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۳

بل و ان كان قطرات بشرط صدق المطر عليه. و إذا اجتمع فى مكان و غسل فيه النجس طهر و ان كان قليلا (۱) لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء.

الماء الوارد عليها أسرع من يابسها، فمفاد الروايهٔ على هذا أن ماء المطر ينفعل إذا تغير بالعذرهٔ، و إذا لم يتغير بها- كما إذا جرى عليها- فهو ما معتصم، فلا دلالهٔ فى شىء من الأخبار على اعتبار الجريان فى المطر، بل الميزان فى الاعتصام هو صدق عنوان المطر عرفا.

الماء المجتمع بعد انقطاع المطر

(۱) لا ينبغى الإشكال فى صدق عنوان المطر على الماء المتقاطر من السماء إذا لم يكن قطرات يسيرهٔ كما مر، و ذكرنا أنه معتصم بلا خلاف، و لا إشكال أيضا فى ان الماء الموجود فى الأرض أو السطح المجتمع من المطر كالمطر فى الاعتصام ما دام يتقاطر عليه من السماء، و يدل عليه صحيحهٔ هشام المتقدمهٔ الواردهٔ فى عدم انفعال الماء السائل من الميزاب حال تقاطر المطر عليه فان السائل ليس إلا المجتمع فى السطح من المطر، و كذا صحيحهٔ على ابن جعفر لدلالتها على جواز الوضوء ممّا يجتمع من المطر فى الكنيف.

هذا كله فيما إذا تقاطر المطر على الماء المجتمع من السماء.

و أما إذا انقطع عنه المطر، و لم يتقاطر عليه فهل يحكم باعتصامه أيضا بدعوى أنه ماء مطر، أو أن حكمه حكم الماء الراكد، فلا ينفعل إذا كان بمقدار كر و ينفعل على تقدير قلته؟

الثانى هو الصحيح لأن إضافهٔ الماء الى المطر بيانيهٔ لا نشويهٔ، و معناه الماء الذى هو المطر لا الماء الذى كان مطرا فى زمان، و قد عرفت أن المطر اسم للماء النازل من السماء دون الماء المستقر فى الأرض. و إنما ألحقنا بالمطر

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۴

(مسألهٔ ۱) الثوب أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر و نفذ فى جميعه طهر (۱)

حـال تقـاطره بالروايـات. و عليه فلا دليل على اعتصامه فيما إذا انقطع عنه تقاطر المطر، فان مجرد كون الماء ماء مطر فى زمان لو كافيا فى الاعتصـام للزم الحكم باعتصـام جميـع الميـاه الموجودهٔ فى العـالم، لأـن أصـلها المطر على مـا نطقت به جملـهٔ من الآيـات و بعض الروايـات و حققه الاسـتكشاف الجديـد، فهـل يرضـى فقيه أن يفتى باعتصـام ماء الحب مثلا بـدعوى أنه كان ماء مطر فى زمان؟! و ما ذكرناه هو الوجه فيما أفتى به فى المتن من طهارهٔ الماء المجتمع فى الأرض ما دام يتقاطر عليه من السماء دون ما إذا انقطع عنه التقاطر هذا كله فى اعتصام ماء المطر.

كيفيهٔ التطهير بالمطر

(۱) و توضيح الكلام فى المقام أن المتنجس «تارهٔ» غير الماء من الأجسام كالثوب و الفرش و نحوهما و «أخرى» هو الماء. أما الأجسام المتنجسهٔ فيمكن الاسـتدلال على زوال نجاسـتها بماء المطر بصـحيحهٔ هشام بن سالم الواردهٔ فى سـطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فتصـيب الثوب قـال (ع) لاـ بـأس به ما أصابه من الماء أكثر منه «۱» فـان الوكوف هو التقـاطر من سـقف أو إنـاء و نحوهما، و وكوف السـطح على الغـالب انمـا يكون بعـد نزول المطر و رسوبه فيه، و من هنا يكف مع انقطاع المطر عنه، و ليس هـذا إلا من جهـهٔ رسوب المطر فيه. و وكوفه بعد الانقطاع لو لم يكن أغلب فعلى الأقل ليس من الفرد النادر، و لعله ظاهر، و الصحيحهٔ دلت بإطلاقها على

---

(۱) المرويهٔ فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۵

و لا يحتاج إلى العصـر أو التعدد (۱) و إذا وصـل إلى بعضه دون بعض طهر ما وصل اليه. هـذا إذا لم يكن فيه عين النجاسـهٔ، و إلا فلا يطهر

عـدم البأس بالقطرات النازلهٔ من السـطح المتنجس بالبول سواء كانت بعد انقطاع المطر أم قبله. و هذا يدلنا على طهارهٔ السـطح بإصابهٔ المطر. فـإنه لو كـان باقيـا على نجاسـته كان الماء الراسب فيه متنجسا بعـد انقطاع المطر عنه. لأنه ماء قليل لاقى سـطحا متنجسا. و حيث حكم (ع) بطهارته بعد الانقطاع فيستفاد منه طهارهٔ السطح بوقوع المطر عليه.

و على الجملهٔ أن القطرات النازلـهٔ من السـطح لاـ يطلق عليهـا المطر حقيقـهٔ لأـنه عبـارهٔ عن المـاء النازل من السـماء بالفعل، و أما بعد الانقطـاع فلاـ يقال انه ماء مطر كـذلك بل ماء كان مطرا فى زمان كما ان ماء البئر إنما يسـمى بماء المطر ما دام موجودا فيها و أما إذا خرج منهـا فلا يقال انه ماء بئر بالفعل بل يقال انه كان ماء بئر فى زمان. و مع هـذا كله حكم (ع) بطهارتها، و هو لا يسـتقيم إلا بطهارهٔ السطح بإصابهٔ المطر فهذه الصحيحهٔ تدل على أن المطر يطهر الأجسام المتنجسهٔ باصابتها. هذا فيما إذا لم نعتمد على المراسيل كما هو الصـحيح و إلا كفتنا مرسلهٔ الكاهلى الدالهٔ على ان كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر «۱» هذا تمام الكلام فى تطهير الأجسام المتنجسهٔ بالمطهر و أما الماء المتنجس فيأتى الكلام على تطهيره بالمطر فى المسألهٔ الآتيهٔ عند تعرض الماتن إن شاء اللّه.

عدم اعتبار العصر و التعدد

(۱) إذا كان المتنجس مما يعتبر فى غسله العصر كالثياب أو التعدد كما

---

(۱) المرويهٔ فى الباب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۶

إلا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها.

فى أوانى الخمر حيث ورد الأمر بغسلها ثلاث مرات. فهل يعتبر ذلك فى غسله بالمطر أيضا؟

فإن قلنا بصحة المراسيل و اعتبارها و لو بدعوى انجبارها بعمل الأصحاب فلا نعتبر فى الغسل بالمطر شيئا من العصر و التعدد و ذلك لأن النسبة بين مرسلة الكاهلى و ما دل على اعتبار التعدد أو العصر عموم من وجه، إذ المرسلة بعمومها دلت على ان كل شىء رآه المطر فقد طهر سواء أ كان ذلك الشىء مما يعتبر فيه العصر أو التعدد أم لم يكن، كما ان مقتضى إطلاق ما دل على اعتبار العصر أو التعدد عدم الفرق فى ذلك بين أن يصيبه المطر و ان يغسل بماء آخر فيتعارضان فى مثل غسل آنية الخمر بالمطر. و الترجيح مع المرسلة لما قررناه فى محله من أن العموم مقدم على الإطلاق فى المتعارضين.

فإن دلالة المرسلة بالوضع و العموم لمكان لفظة «كل» فلا يعتبر فى إصابة المطر شىء من التعدد و العصر بل نكتفى فى تطهيره بمجرد رؤية المطر.

و أما إذا لم نعتمد على المراسيل فربما يستدل على عدم اعتبار العصر فى التطهير بالمطهر بان الدليل على اعتبار العصر فى الغسل انما هو أدلة انفعال القليل، فان الماء الداخل فى جوف المتنجس قليل لاقى متنجسا فيتنجس لا محالة مع بقائه فى جوف المتنجس المغسول به لا يمكن تطهيره بوجه. فلا بد من إخراجه عنه بالعصر و من هنا قلنا بنجاسة الغسالة. و هذا الوجه كما ترى يختص بالماء القليل الذى رسب فى المتنجس المغسول به.

و أما إذا كان عاصما كالمطر فلا ينفعل بملاقاة المتنجس ليجب إخراجه عنه بالعصر فى تطهير المتنجسات بل الماء يطهرها بالملاقاة، فدليل اعتبار العصر فى الغسل قاصر الشمول للغسل بالمطر.

و لا يخفى أن مدرك اعتبار العصر ليس هو ما ذكره المستدل ليختص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۶۷

(مسألة ۲) الإناء المتروس بماء نجس كالحب و الشربة و نحوهما إذا تقاطر عليه طهر (۱) ماؤه و اناؤه بالمقدار الذى فيه ماء. و كذا ظهره و أطرافه ان وصل اليه المطر حال التقاطر.

بالماء القليل. بل الوجه فى اعتباره كما يأتى فى محله أن الغسل لا يصدق بدون العصر، و مجرد إدخال المتنجس فى الماء و إخراجه عنه أعنى ترطيبه لا يسمى غسلا فى لغة العرب و لا فى غيرها من اللغات حتى يعصر أو يدلك و نحوهما، فالغسل المعتبر لا يتحقق بغير العصر، و لا يفرق فى ذلك بين الغسل فى الكر و الجارى و المطر و بين الغسل بالقليل. فالصحيح- فى وجه عدم اعتبار العصر و التعدد فى الغسل بالمطر- أن يتمسك بصحيحة هشام بن سالم الدالة على كفاية مجرد اصابة المطر للمتنجس فى تطهيره معللا بأن الماء أكثر ..

حيث دلت على طهارة السطح الذى يبال عليه إذا رسب فيه المطر، فيستفاد منها أن للمطر خصوصية من بين سائر المياه تقتضى كفاية اصابته. و قاهريته فى تطهيره المتنجسات بلا حاجة فيه الى تعدد أو عصر.

تطهير الماء المتنجس بالمطر

(۱) قد عرفت أن المطر يطهر الأجسام المتنجسة باصابته إياها، و أما الماء المتنجس فهل يطهره المطر إذا نزل عليه؟

فربما يقال بعدم مطهريته للماء نظرا الى عدم ورود تطهير الماء بالمطر فى شىء من الأخبار، و دعوى: أن المطر إذا أصاب السطح الفوقانى من الماء يصدق أنه شىء رآه المطر و كل شىء رآه المطر فقد طهر كما فى المرسلة مندفعة: بأن لازم ذلك أن يقال بطهارة

المضاف أیضا إذا أصابه المطر، کما نسب إلی العلامهٔ (قده) فی بعض کتبه، و لا یلتزمون بطهارهٔ المضاف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۸

....

بـذلک، لأن المطر انما یصـیب السـطح الفوقانی من المضاف دون غیره من السـطوح، و الأجزاء الداخلیهٔ منه فلا یصدق ان المطر رأی المضاف بتمامه و هذا بعینه یجری فی الماء المتنجس أیضا.

و التحقیق أن الماء المتنجس کسائر الأجسام المتنجسهٔ یطهر بإصابهٔ المطر. و یمکن أن یسـتدل علیه بصـحیحهٔ هشام بن الحکم الواردهٔ فی میزابین سالا فی أحدهما بول و فی الآخر ماء المطر، و تقریب الاسـتدلال بها أن البول الملاقی للمطر أو غیره من المیاه لا یستهلک فیه دفعـهٔ بأن یعـدمه الماء بمجرد اختلاطهما، و انما یسـتهلکه بعد مرحلتین، و توضـیحه: أن الماء إذا وصل إلی البول، و زاد حتی صار بقـدره علی نحو تساویا فی المقدار فهو یخرجه عن البولیهٔ، کما أن الماء یخرج بذلک عن الإطلاق، و یصـیران مائعا مرکبا من البول و الماء، فلا یصـدق علیه أنه ماء، کما لا یقال أنه بول و هـذه مرحلـهٔ. ثم إذا زاد الماء عن البول فتزول عنه الإضافهٔ، و به یصـیر ماء متغیرا متنجسا بـالبول. و هـذه مرحلـهٔ ثانیـهٔ فهو مـاء نجس لا- ترتفع نجاسـته إلا بزوال تغیره و بالاتصال بماء عاصم، فإذا نزل علیه المطر بعد ذلـک، و به زاد المـاء عن سـابقه فهو یوجب اسـتهلاک البول فی الماء، فالاسـتهلاک فی مرتبـهٔ متأخرهٔ عن الاختلاط بمرحلتین، و قد ذکرنـا ان المـاء یتنجس بالبول فی المرحلـهٔ الثانیـهٔ، و الامام حکم بطهارته لنزول المطر علیه، فالصـحیحهٔ تـدل علی ان الماء المتنجس یطهر بنزول المطر علیه.

و معها لا حاجـهٔ الی التمسک بالمرسـلهٔ أو الإجماعات المنقولـهٔ. هـذا فیما إذا لم نقل باعتبار المراسـیل کما أسـلفناه، و أما إذا اعتمدنا علیها فالأمر سهل لدلالهٔ مرسلهٔ الکاهلی علی طهارهٔ کل شیء رآه المطر سواء أ کان ماء أم کان موجودا آخر.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۶۹

و لا یعتبر فیه الامتزاج (۱) بل و لا وصوله إلی تمام سطحه الظاهر، و إن کان الأحوط ذلک.

عدم اعتبار الامتزاج بالمطر

---

(۱) الوجه فی ذلک أمران:

أحدهما: عموم التعلیل الوارد فی صـحیحهٔ محمد بن إسماعیل بن بزیع حیث علل الحکم بطهارهٔ ماء البئر بعد زوال تغیره بقوله «لأن له مادهٔ» أی متصل بها و المراد بالمادهٔ علی ما یقتضیه الفهم العرفی مطلق العاصم، فلا خصوصـیهٔ للمادهٔ فی الحکم بطهارهٔ الماء المتصل بهـا، و بمـا ان المطر من أحـد أفراد العـاصم کفی اتصـاله بالماء. فی الحکم بطهارته من غیر حاجـهٔ فیه الی الامتزاج کما هو الحال فی البئر.

و ثانیهما: إطلاق صـحیحهٔ هشام المتقدمهٔ فإن إطلاقها یشـمل المطر المختلط بالبول بعد زوال تغیره سواء امتزج معه أیضا أم لم یمتزج لعدم تقییدها الطهارهٔ بالامتزاج [۱].

---

[۱] و قـد قـدمنا ان الماء المختلط بمائع آخر إذا کان بقـدره یخرج فی المرحلهٔ الأولی عن الإطلاق فإذا زاد علیه تزول إضافته و یکون مـاء متغیرا فی المرحلـهٔ الثانیـهٔ و من المعلوم ان الصـحیحهٔ لا- تشـمل مـاء المطر المختلـط بالبول فی المرحلـهٔ الأولی کما لا تشـمله فی المرحلـهٔ الثانیـهٔ مـا دام متغیرا و لکنهـا تشـمله فیمـا إذا زال عنه تغیره و اتصل بالمطر سواء امتزج بعـد ذلک بالمطر أم لم یمتزج لعـدم

تقییدها الطهارة بالامتزاج.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۰

(مسألة ۳) الأرض النجسة تطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء (۱) و لو بإعانة الريح. و اما لو وصل إليها بعد الوقوع على محل آخر كما إذا ترشح بعد الوقوع على مكان فوصل مكانا آخر لا يطهر. نعم لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكان مسقف بالجريان اليه طهر.

تطهير الأرض بالمطر

---

(۱) تعرض (قده) لعدة فروع في هذه المسألة و تفصيلها: أن المطر «ربما»: ينزل من السماء على وجه مستقيم و يصيب المتنجس بلا وساطة شيء و هو مطهر للمتنجس بلا إشكال و «اخرى»: ينزل على وجه غير مستقيم كالمنحنى و يصيب المتنجس أيضا بلا واسطة شيء كما إذا أطارته الريح و أدخلته مكانا مسقفا، فأصاب الأرض المتنجسة أو غيرها بلا توسط شيء في البين و هذا أيضا لا كلام في أنه مطهر لما أصابه من المكان المسقف و غيره. و «ثالثة»: ينزل على وجه مستقيم أو غير مستقيم و يصيب المتنجس أيضا و لكنه مع الواسطة و هذا على قسمين:

لأن المطر إذا وقع على شيء ثم بواسطته وصل الى محل آخر «فتارة»:

ينفصل عما أصابه أولا و يصل إلى المحل الثاني و هو متصل بالمطر، و هذا كالمطر الجاري من الميزاب لأنه أصاب السطح أولا، و انفصل عنه بجريانه مع اتصاله بالمطر لتقاطره من السماء، و عدم انقطاعه و هذا أيضا لا كلام في أنه مطهر لما أصابه لأجل اتصاله بالمطر، و هو مورد صحيحة هشام المتقدمة و «أخرى»: يصل الى الموضع الثاني من غير أن يكون متصلا بالمطر لانقطاعه كما إذا وقع المطر على سطح ثم طفرت منه قطرة و أصابت محلا آخر فهل

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۱

(مسألة ۴) الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر (۱) و كذا إذا كان تحت السقف و كان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض، بل و كذا لو

هذا أيضا يوجب طهارة ما أصابه ثانيا؟

الصحيح أنه لا يقتضي الطهارة بوجه: لأن القطرة بعد انفصالها ليست بماء مطر بالفعل. نعم كان مطرا سابقا، و لا دلالة في شيء من الصحاح الثلاث المتقدمة على اعتصام الماء الذي كان مطرا في زمان، كما لا دلالة لها على مطهريته، و ما ذكرناه بحسب الكبرى مما لا اشكال فيه، و انما الكلام في بعض صغرياتها، و هو ما إذا وقع المطر على شيء، و تقاطر منه على موضع آخر حين نزول المطر من السماء، كما إذا وقع المطر على أوراق الأشجار أولا، ثم تقاطر منها على أرض أو متنجس آخر حين تقاطر المطر فهل هذا يوجب طهارة مثل الأرض و نحوه مما وصل اليه المطر بعد مروره على شيء آخر؟

الصحيح انه أيضا يقتضي الطهارة، و ذلك: لأجل صدق المطر على القطرات الواقعة على الأرض حقيقة، و بلا عناية. و لا مسامحة بعد مرورها على الأوراق في حال تقاطر المطر، إذ يصح ان يقال ان المطر أصاب من كان قاعدا تحت الشجرة و أوراقها حقيقة من غير مسامحة أصلا «و من هنا ذكر سيدنا الأستاذ- مد ظله- في تعليقته المباركة على المسألة الخامسة ان عدم الحكم بالطهارة في مفروض المسألة مبني على الاحتياط».

المقدار المعتبر في التطهير

(۱) قد أسلفنا أن المطر كما يطهر الأجسام كذلك يطهر المياه، و انما الكلام فى تعيين المقدار الذى يكفى منه فى تطهيرها فهل تكفى القطرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۲

أطارته الريح حال تقاطره فوقع فى الحوض، و كذا إذا جرى من ميزاب فوقع فيه.

الواحدة من المطر فى تطهير مثل الحياض، أو لا بد فى تطهيرها من نزول المطهر بمقدار يمتزج به جميع أجزاء الماء المتنجس، أو ان هناك قولا وسطا؟.

قد يقال بكفاية القطرة الواحدة من المطر فى تطهير المياه المتنجسة مستندا إلى إطلاق المرسلة المتقدمة الدالة على طهارة كل شىء رآه المطر، و قد فرضنا ان المطر رأى الحوض المتنجس فيطهر، لأن الكلام انما هو فى كفاية القطرة الواحدة فيما إذا صدق المطر على ما هو النازل من السماء حقيقة، كما إذا نزل من السماء بمقدار يطلق عليه المطر عرفا و وقعت قطرة منه على الحوض بنفسه أو بإطارة الريح.

و يدفعه: ان المرسلة مضافا إلى ضعف سندها قاصرة الدلالة على المدعى، لأن المطر فى مفروض الكلام انما رأى الحوض بمقدار قطرة و لم ير جميعه، فان حال المياه من تلك الجهة حال بقية الأجسام فإذا وقعت قطرة منه على جسم كالخشب فهل يصدق ان المطر رأى الخشب بتمامه؟! أو يقال ان المطر رآه بمقدار قطرة، و من هنا لا تجد من نفسك الحكم بطهارة الخشب بذلك كما لم يلتزم به الأصحاب لعدم اصابة المطر بتمام الخشب.

فالقول بكفاية القطرة الواحدة فى تطهير المياه فى جانب الإفراط كما ان القول باعتبار الامتزاج فى جانب التفريط، و قد أسلفنا دلالة صحيحتى هشام و محمد بن إسماعيل بن بزيع على عدم اعتبار الامتزاج، فاوسط الأقوال ان يقال ان ماء المطر إذا أصاب السطح الظاهر من الحوض- بتمامه أو بمعظمه على وجه يصح عرفا ان يقال: ماء المطر موجود على سطح الحوض- كفى هذا فى الحكم بطهارة الجميع، لأن السطح الفوقانى من الماء قد طهر بما فيه من المطر، و إذا طهر السطح الفوقانى منه طهرت الطبقات المتأخرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۳

(مسألة ۵) إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهرا (۱)، بل و كذا إذا وقع على ورق الشجر ثم وقع على الأرض. نعم لو لاقى فى الهواء شيئا كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضر، إذا لم يقع عليه ثم منه على الأرض.

فبمجرد المرور على الشىء لا يضر.

(مسألة ۶) إذا تقاطر على عين النجس، فترشح منها على شىء آخر لم ينجس (۲) إذا لم يكن معه عين النجاسة، و لم يكن متغيرا.

(مسألة ۷) إذا كان السطح نجسا فوقع عليه المطر، و نفذ، و تقاطر من السقف، لا تكون تلك القطرات نجسة (۳) و إن كان عين النجاسة موجودة على السطح و وقع عليها، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء. و اما إذا انقطع ثم تقاطر من السقف مع فرض مروره على

أيضا، لأن لها مادة، و قد عرفت ان المراد بالمادة مطلق الماء العاصم، و منه ماء المطر. نعم مجرد وقوع قطرة أو قطرات على الحوض لا يكفى فى طهارة الجميع، لاستهلاكها فى ماء الحوض عرفا، و من هنا اشترطنا نزول المطر بمقدار لا يستهلك فى الماء المتنجس ليصح ان يقال- لدى العرف- ماء المطر موجود على السطح الظاهر من الحوض.

(۱) يظهر حكم هذه المسألة مما بيناه فى المسألة الثالثة فلا نعيد.

(۲) لعدم انفعال ماء المطر بملاقاة العين النجسة و اعتصامه ما دام لم يطرأ عليه التغير.

(۳) لاعتصام ماء المطر كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۲۷۴

عين النجس فيكون نجسا (١) و كذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس.

(مسألة ۸) إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهرا (٢) إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء، سواء كان السطح أيضا نجسا أم طاهرا.

(مسألة ۹) التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتى صار طينا.

التقاطر من السقف النجس

---

(١) إذا انقطع المطر و لم ينقطع الوكوف كما هو الغالب، لرسوب المطر فى السطح فهل يحكم بنجاسة قطرات الوكوف؟ الظاهر أنها غير محكومة بالنجاسة، لأن القطرات و ان كانت متصلة بالسقف و هو رطب متصل بالعذرة أو بغيرها من النجاسات الكائنة فى السطح إلا- أنه لا- دليل على تنجس تمام الجسم الرطب- كالسطح فى المقام- بملاقاة أحد أطرافه نجسا فى غير المائعات من المضاف و الادهان و نحوهما. فإن ملاقاة النجاسة لجزء من أجزائها تقتضى نجاسة الجميع بالتعبد. و أما فى غيرها فلم يقم على ذلك دليل، فإذا لاقى أحد أطراف الثوب نجسا و هو رطب لا موجب للحكم بنجاسة تمام الثوب، و كذلك فى غيره من الأجسام و إلا لزم الحكم بنجاسة جميع شوارع البلد فيما إذا رطبت بنزول المطر و نحوه و تنجس بعضها بعذرة أو بمشى كلب أو بغيرهما، لاتصال الشوارع و الأراضى و هى رطبة و هذا كما ترى لا يلتزم به أحد. نعم إذا مرت القطرة على العذرة بعد انقطاع المطر ثم و كفت يحكم بنجاستها، لملاقاتها مع النجس.

(٢) إذا كان السطح و السقف أو خاصة نجسا فنزل المطر على السطح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۲۷۵

(مسألة ۱۰) الحصير النجس يطهر بالمطر، و كذا الفراش و المفروش على الأرض، و إذا كانت الأرض التى تحتها أيضا نجسة تطهر إذا وصل إليها. نعم إذا كان الحصير منفصلا عن الأرض، يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها. نظير ما مر من الاشكال فيما وقع على ورق الشجر و تقاطر منه على الأرض.

(مسألة ۱۱) الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم إذا كان نجسا بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجة الى التعدد.

حتى رسب فيه ثم أخذ بالتقاطر على داخل البيت. فان كان ذلك حال تقاطر المطر من السماء فهى محكومة بالطهارة كما استفدناها من صحيحة هشام المتقدمة لأن القطرات ماء واحد و هو معتصم.

و أما إذا رسب المطر فى السطح لا- إلى تمامه بل الى نصف قطرة، و انقطع بعد ذلك ثم رسب فى النصف الآخر ثم و كف فهو محكوم بالنجاسة لا محالة، لأن القطرة الملاقية للسقف بعد انقطاع المطر عنها ماء قليل فيحكم عليها بالانفعال اما لنجاسة السقف أو لنجاسته و نجاسة السطح معا. و بما تلوناه فى المقام يظهر الحال فى باقى الفروع المذكورة فى المتن فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۲۷۶

فصل ماء الحمام بمنزلة الجارى بشرط اتصاله بالخزانة (١).

فصل فى ماء الحمام

---

(۱) قد وقع الخلاف فى اعتصام ماء الحمام مطلقا أو بشرط بلوغ مادته كرا أو غير ذلک على أقوال أربعة:

الأول: ما ذهب اليه المشهور من اشتراط اعتصام ماء الحمام ببلوغ مادته كرا فى نفسها.

الثانى: عدم اشتراطه بشيء و انه ماء معتصم بلغت مادته كرا أم لم تبلغه، و هذان القولان متقابلان بالسلب و الإيجاب الكليين.

الثالث: التفصيل بين ما إذا بلغ مجموع مادته، و ما فى الحياض الصغار كرا فيعتصم. و ما إذا لم يبلغه مجموعهما فيبقى على عدم الاعتصام الرابع: التفصيل بين الدفع و الرفع، و ان ماء الحياض إذا كان طاهرا فى نفسه، و بلغ المجموع منه و من مادته كرا فيحكم عليه بالاعتصام، و لا ينفعل بما ترد عليه من النجاسات فلا يعتبر بلوغ المادة كرا فى نفسها بالإضافة إلى الدفع. و أما إذا كان ماء الحياض نجسا فيشترط فى ارتفاع نجاسته- باتصال المادة اليه- ان تكون المادة بنفسها كرا، فلا ترتفع بها نجاسة ماء الحياض فيما إذا لم تبلغ الكر بنفسها و ان بلغ مجموعهما كرا.

هذه هى أقوال المسألة.

و منشأ اختلافها هو اختلاف الانظار فيما يستفاد من روايات الباب،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۷

....

و ان مثل قوله (ع) ماء الحمام بمنزلة الجارى كما فى صحيحة داود بن سرحان [۱] ناظر إلى تنزيل ماء الحمام منزلة الجارى من جميع الجهات حتى من جهة عدم الحاجة فى اعتصامه الى بلوغ مادته كرا، أو انه ناظر إلى تنزيله منزلة الجارى من بعض الجهات؟ و حاصل التنزيل ان الاتصال بالمادة الجعلية كالاتصال بالمادة الأصلية يكفى فى الاعتصام، و لا يقدح فيه علو سطح المادة عن سطح الحياض كما يأتى تفصيله عن قريب ان شاء اللّه. و ليعلم- قبل الخوض فى تحقيق المسألة- ان ما ينبغى أن يعتمد عليه من روايات المقام هو صحيحة داود بن سرحان المتقدمة، فإن غيرها ضعاف، و لا يمكن الاستدلال بها على شيء.

إلا أن شيخنا الأنصارى (قده) ذهب الى تصحيح رواية بكر ابن حبيب [۲] مدعيا أنه بكر بن محمد بن حبيب و قد عبر عن الابن باسم أبيه فأطلق عليه بكر بن حبيب و هو ممن وثقه الكشى فى رجاله و هو غير بكر بن حبيب الضعيف.

و لا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه، لأن بكر بن محمد بن حبيب على تقدير أن تكون له رواية عنهم عليهم السلام- و ليس الأمر كذلک لعده ممن لم يرو عنهم- إنما يروى عن الجواد عليه السلام لمعاصرته إياه و لا يمكنه الرواية عن الباقر (ع) الذى هو المراد من أبى جعفر الواقع فى الحديث لأن من جملة من وقع فى السند منصور بن حازم و هو ممن روى عن الصادق

---

[۱] قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) ما تقول فى ماء الحمام؟ قال:

هو بمنزلة الجارى. المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[۲] و هى ما عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن بكر ابن حبيب عن أبى جعفر (ع) قال: ماء الحمام لا بأس به إذا كان له مادة.

المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۸

....

و الكاظم عليهما السلام و هذه قرينة على أن الراوى عنه عليه السلام هو بكر ابن حبيب الضعيف هذا.

و قد يصحح الحديث بطريق آخر، و هو أن فى سند الرواية صفوان و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا ينظر الى من وقع بعده فى سلسلة السند لقيام الإجماع على أنه لا يروى إلا عن ثقة.

و يدفعه: ما أشرنا إليه غير مرة فى نظائر المقام من أن صفوان أو غيره من أصحاب الإجماع «ربما» ينقل عن رجل كالبكر فى الحديث، و يصرح على أن روايتى عنه مستند الى وثاقته، فيكون هذا توثيقا للرجل، و به نحكم على اعتبار رواياته كتوثيق غيره من أهل الرجال. و «أخرى» لا- يصرح بـذلك، و انما يقوم الإجماع على أنه لا يروى إلا عن ثقـة، و مثله لا يكون دليلا على وثاقـة الرجل، و هـذا للعلم القطعى بأن صـفوان أو غيره من أضرابه روى عن غير الثقة و لو فى مورد واحد، و لو لأجل الغفلة و الاشتباه و يحتمل أن يكون الرجل فى الحديث مثلا من جملة ما روى صفوان فيه عن غير الثقة فمجرد رواية مثله عن رجل لا يقتضى وثاقة الرجل عندنا.

على أنـا فى غنى عن روايـة بكر حيث لا- تنفعنـا صـحتها كما لا يضـرنا ضـعفها، و ذلك: لأن المسـتفاد من صـحيحة داود بن سـرحان المتقدمـة- حسب المتفـاهم العرفى- أن تنزيـل ماء الحمام منزلـة الجارى إنما هو من جهـة اتصال ماء الحمام بالمادة، و قـد شـبهه (ع) بالجارى بجامع اتصالهما بالمادة، إذا لا شباهة لأحدهما بالآخر من غير هذه الجهة، فاعتبار المادة فى الحمام يستفاد من نفس الصحيحة المذكورة من دون حاجة فى ذلك الى رواية بكر. و إذا عرفت ذلك فنقول:

اسـتدل من أنكر اعتبار بلوغ المادة كرا فى نفسـها، أو بضميمتها الى ماء الحياض بعموم المنزلة المستفادة من الصحيحة المتقدمة، لأنها دلت على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۷۹

....

أن مـاء الحمـام كالجـارى من جميع الجهـات و الكيفيـات. و لا تعتبر الكثرة فى اعتصام المادة بوجه كما أسـلفناه سابقا، بل قـد تكون رشحية كما فى بعض الآبار و لا يكون فيها فوران أصلا، لأنها رطوبات أرضية تجتمع و تكون ماء.

و الجواب عن ذلك أن الصـحيحة المتقدمـة، أو روايـة بكر، على تقـدير اعتبارها غير ناظرتين الى تنزيل ماء الحمام منزلـة الجارى من جميع الجهـات، بل نظرهما الى دفع ما ربما يقع فى ذهن السائل من عـدم اعتصام ماء الحياض باتصالها بمادتها، لما ارتكز عنـدهم من عدم تقوى السافل بالعالى لتعددهما و تغايرهما عرفا، و معه لا يبقى وجه لاعتصام ماء الحياض و توضيح ذلك:

أنا قـدمنا فى بعض المباحث المتقدمـة أن العالى لا ينفعل بانفعال الماء السافل، لأن العالى و السافل و ان كانا متحدين عقلا لاتصالهما و هو مسـاوق للوحـدة بـالنظر الـدقى العقلى، حيث أن المتصـل جسم واحـد عقلاـ إلاـ أن الأحكـام الشـرعية غير منوطـة بالنظر الـدقى الفلسـفى، بـل المتبع فيها هو الانظار العرفيـة، و العرف يرى العالى غير السافل و هما ماءان متعـددان عنـده، و من هنا لا يحكم بنجاسـة العـالى فيمـا إذا لاـقى السافل نجسا حتى فى المضاف كماء الورد إذا صب من إبريق على يـد الكافر مثلا، فإنه لا يحكم بنجاسـة ما فى الإبريق لأجل اتصاله بالسافل المتنجس بملاقاة يـد الكافر، و أدلـة انفعال القليل منصـرفة عن مثله، لعـدم ملاقاة العالى للنجاسـة عرفا، و بالجملة انهما ماءان، فكما لا تسرى قذارة السافل الى العالى منهما كذلك نظافة العالى لا تسرى الى السافل لتعددهما بالارتكاز.

و على و هـذا كـان للسائـل أن يتوهم عـدم طهارة المياه الموجودة فى الحياض الصـغار بمجرد اتصالها بموادها الجعليـة التى هى أعلى سطحـا من الحيـاض فإنهمـا مـاءان، و لا سـيما عنـد جريان الماء من الأعلى إلى الأسـفل، و لعل هـذا هو المنشأ لسؤالهم عن حكم ماء

الحياض.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٨٠

....

و قد تصدى عليه السلام لدفع هذه الشبهة المرتكزة بأن ماء الحياض متصل بالمادة الجعلية كاتصال المياه الجارية بموادها الأصلية، فماء الحمام بمثابة الجارى من حيث اتصاله بالمادة المعتصمة فيتقوى ما فى الحياض بالآخر بالتعبد. و لو لا هذه الأخبار لحكمنا بانفعال ماء الحياض الصغار، فإنه لا خصوصية للماء الموجود فى الحياض من سائر المياه، و بلوغ مادتها كرا لا يقتضى اعتصام ماء الحياض لتعددهما كما عرفت، و على الجملة الأخبار الواردة فى اعتصام ماء الحمام ناظرة بأجمعها إلى دفع الشبهة المتقدمة، و ليست بصدد تنزيله منزلة الجارى من جميع الجهات، و بيان ان لماء الحمام خصوصية تمنع عن انفعاله بالملاقاة بلغت مادته كرا أم لم تبلغه.

هذا على أن الحمامات المصنوعة فى البلاد انما أعدّت لاستحمام أهل البلد و عامة الواردين و المسافرين و مثلها يشمل على أضعاف الكر، بحيث لو أضيف عليها مثلها من الماء البارد لم تنسلب عنها حرارتها لكى تكفى فى رفع حاجة الواردين على كثرتهم، و فرض حمام عمومى تشمل مادته على مقدار كر خاصة أو أقل منه حتى يسأل عن حكمه فرض أمر لا تحقق له خارجا.

فمنشأ السؤال عن حكمه ليس هو قلة الماء فى مادته أو كثرته، كما أنه ليس هو احتمال خصوصية ثابتة لماء الحياض تمنع عن انفعاله بملاقاة النجس مع فرض قلته. و عليه فلا يبقى وجه للسؤال إلا ما أشرنا إليه آنفا و على الجملة ان غاية ما يستفاد من الاخبار المتقدمة أن المادة الجعلية العالية سطحا عن الماء القليل كالمادة الأصلية المتساوية سطحا معه فلا دلالة لها على على سائر الجهات، فلا بد فى استفادة سائر الاحكام و الخصوصيات من مراجعة القواعد العامة التى قدمناها سابقا، و هى تقتضى التفصيل بين الرفع و الدفع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٢٨١

فالحياض الصغار فيه إذا اتصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما فى الخزانة وحده أو مع ما فى الحياض بقدر الكر من غير فرق (١) بين تساوى سطحها مع الخزانة، أو عدمه، و إذا تنجس ما فيها يطهر بالاتصال بالخزانة بشرط كونها كرا، و ان كانت أعلى و كان الاتصال بمثل (المزملة) و يجرى هذا الحكم (٢) فى غير الحمام أيضا، فإذا كان فى المنبع الأعلى مقدار الكر أو أزيد، و كان تحته حوض صغير نجس، و اتصل بالمنبع

بيان ذلك: ان ماء الحياض إذا كان طاهرا فى نفسه، و كان المجموع منه و من الموجود فى مادته بالغا حد الكر فهو ماء معتصم يكفى فى دفع النجاسة عن نفسه فلا- ينفعل بطروها عليه. و أما إذا كان ماء الحياض متنجسا فبلوغ المجموع منه و من مادته كرا لا يكفى فى الحكم بالاعتصام، فان بلوغ المجموع من النجس و الطاهر كرا المعبر عنه بالمتمم كرا بنجس لا يكفى فى تطهير النجس كما أسلفناه فى محله، فيشترط فى طهارة ماء الحياض- لأجل اتصاله بمادته- أن تكون المادة بالغة كرا بنفسها، لما قدمناه من أن تطهير الماء النجس منحصر باتصاله بالكر الطاهر على الأظهر، أو بامتزاجه معه أيضا كما قيل، أو بنزول المطر عليه و نحوهما من أفراد الماء العاصم فيشترط بحسب الرفع ان تكون المادة بالغة حد الكر بنفسها.

فما فى المتن من الحكم بكفاية بلوغ المجموع من ماء الحياض و المادة حدّ الكر فى الدفع، و اعتبار بلوغ المادة إليه بنفسها فى الرفع هو الصحيح.

(١) قد اتضح مما تلوناه عليك فى المقام انه لا- فرق فى الحكم باعتصام ماء الحمام بين تساوى سطحى المادة و ماء الحياض و اختلافهما، و غاية الأمر أن الحكم المذكور فى صورة تساوى السطحين على طبق القاعدة، و فى صورة اختلافهما على خلافها، و انما التزمنا به لأجل الصحيحة المتقدمة.

(۲) و هل يختص الحكم المذكور- أعنى كفاية الاتصال بماء آخر مع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۲

بمثل (المزملة) يطهر، و كذا لو غسل فيه شيء نجس، فإنه يطهر مع الاتصال المذكور.

اختلاف سطحى الماءين- بماء الحمام و لا يتعدى عنه إلى غيره؟

ليس فى شـيء من الصـحيحة المتقدمـة، و لا فى روايـة بكر بن حبيب على تقـدير اعتبارها ما يمكن به التعـدى إلى سائر الموارد، فإن الصـحيحة دلت على أن ماء الحمام بمنزلة الجارى، و اشـتملت رواية بكر على أنه لا بأس بماء الحمام إذا كان له مادة، و هما كما ترى مختصتان بماء الحمام.

و أما ما فى شذرات المحقق الخراسانى (قده) من الاسـتدلال- فى التعدى عن ماء الحمام إلى سائر الموارد- بما ورد فى بعض روايات البـاب من تعليـل الحكم بطهـارة مـاء الحمام بقوله «لأن له مادة» [۱] فيتعـدى بعمومه الى كـل مـاء قليل متصل بمادته بمثل المزملة و نحوها. فهو من عجائب ما صـدر منه (قـده)، لأن التعليل المدعى مما لم نقف على عين منه و لا أثر فى شـيء من رواياتنا: صـحيحها و ضعيفها، و لم ندر من أين جاء به (قدس سره).

نعم يمكن أن يسـتدل عليه- أى على التعـدى- بـأن الحكم إذا ورد على موضوع معين مخصوص فهو و إن كـان يمنع عن أسـرائه إلى غيره من الموضوعات لأنه قياس. إلا أن الأسـئلة و الأجوبـة ربما تـدلان على عـدم اختصاص الحكم بمورد دون مورد و مقامنا هذا من هـذا القبيل، لما أسـلفناه من ان الوجه فى السؤال عن ماء الحمام ليس هو احتمال خصوصـية لاسـتقرار الماء فى الحمام أعنى الخزانة و الحياض الصغار الواقعتين تحت القباب بشكل خاص المشتملين

---

[۱] نقلـه أدام اللّه أظلالـه عن بعض مشـايخه المحققين قـدس اللّه أسـرارهم و هـذا و إن لم نعـثر عليه فى الشـذرات المطبوعـة إلاـ أن مقتضـى مـا نقله المحقق المتقـدم ذكره أنه كان موجودا فى النسـخة المخطوطـة الأصـلية و قـد أسـقط عنها لـدى الطبع أو انه نقله عن مجلس بحثه و اللّه العالم بحقيقة الحال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۳

فصل ماء البئر النابع بمنزلـة الجارى (۱) لاـ ينجس إلا بالتغير، سواء كان بقـدر الكر أو أقل، و إذا تغير ثم زال تغيره من قبل نفسه طهر، لأن له مادة.

على سـائر خصوصـيات الحمام. و انما الوجه فى السؤال هو ما ارتكز فى أذهان العرف من عـدم تقوى السافل بالعالى، و قـد دفعه عليه السـلام بأن اتصال السافل بالعالى يكفى فى الاعتصام، و لا مانع من تقوى أحدهما بالآخر و لو مع اختلاف سـطحى الماءين و لا يضره التعدد العرفى.

و هو كمـا ترى لا يختص بمورد دون مورد و هل ترى من نفسك الحكم بعـدم اعتصام ماء الحياض المتصـلة بالمادة الجعليـة فيما إذا خرب الحمام بحيث لم يصـدق عليه أنه حمام؟! و حيث أنا لا نحتمل ذلك بالوجـدان فتتعـدى منه الى كل ماء قليل متصل بشـيء من المواد و لو فى غير الحمام كماء الآنية إذا اتصل بالمادة أو بمزملة أو بانبوب و نحوهما.

فصل فى ماء البئر

اشارة

(۱) الکلام فی ذلک یقع فی مقامین: أحدهما: فی أن ماء البئر هل ینفعل بملاقاة النجاسة أو أنه معتصم و لا ینفعل إلا بالتغیر؟ إذ لا خلاف فی نجاسته بالتغیر کما لا إشکال فی أنه یطهر بزواله، و ثانیهما: أنه إذا قلنا باعتصامه فهل یحکم بوجوب نزح المقدرات تعبدا فیما إذا وقع فیه شیء من النجاسات أو غیرها مما حکم فیه بالنزح کما ذهب الیه الشیخ (قده) و إن

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۸۴

....

بنی علی عدم اعتصام ماء البئر أیضا، أو نحملها علی الاستحباب؟.

أما الکلام فی المقام الأول فحاصله أن فی المسألة أقوالا. أحدها:

انفعال ماء البئر مطلقا و هو الذی التزم به مشهور المتقدمین. ثانیها: عدم انفعاله مطلقا و هو کالمتسالم علیه بین المتأخرین. ثالثها: التفصیل بین بلوغ ماء البئر حد الکر فیعتصم و بین عدم بلوغه کرا فلا یعتصم، و قد نسب هذا التفصیل الی الشیخ حسن البصروی، و هو من أحد علمائنا الأقدمین، و کأنه (قده) لم یر خصوصیة لماء البئر، و حاله عنده حال سائر المیاه، و قد قدمنا فی محله انها لا تنفعل بملاقاة النجاسة إذا کانت بمقدار کر، و من هنا أورد بعض المتأخرین علی المتقدمین- القائلین بانفعال ماء البئر مطلقا- بأن الکر علی تقدیر کونه خارج البئر محکوم عندکم بالطهارة و الاعتصام، فلما ذا بنیتم علی نجاسته و انفعاله فیما إذا کان فی البئر فهل لبعض الأمکنة خصوصیة تقتضی الحکم بعدم اعتصام الماء الکثیر؟! و هذا عجیب غایته.

ثم إن هناک تفصیلا آخر نقل عن الجعفی (ره) و هو أیضا من أحد أصحابنا الإمامیة، و قد فصل بین ما إذا کان ماء البئر بمقدار ذراعین فی ذراعین و حکم فیه بعدم الانفعال، و ما إذا کان أقل من ذلک و حکم فیه بالانفعال و عدم الاعتصام. و الظاهر بل الواقع انه عین التفصیل المنسوب إلی البصروی، و غایة الأمر أنه یری الکر أربعة أشبار فی أربعة، و لیس هذا تفصیلا مغایرا للتفصیل المتقدم بوجه. و هذه هی أقوال المسألة عند أصحابنا الإمامیة.

و أما العامة فقد اتفق أرباب المذاهب الأربعة منهم علی نجاسة ماء البئر بالملاقاة، و انما اختلفوا فی بعض خصوصیاته، فالمالکیة و الحنفیة التزما بنجاسته مطلقا، و اختلفا فی مقدار الواجب من النزح باختلاف النجاسات کمیتة الإنسان و غیرها. و الشافعیة و الحنابلة ذهبا الی نجاسته فیما إذا کان أقل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۸۵

....

من قلتین، و طهارته فیما إذا کان بقدرهما، و مرجع ذلک الی التفصیل بین بلوغ ماء البئر حد الکر و عدمه، لأنهم حدوا الکر بقلتین، و اختلفا فی أن الشافعیة فصل- فی نجاسة ماء البئر علی تقدیر کونه أقل من قلتین- بین ما إذا استند وقوع النجاسة فی البئر إلی اختیار المکلف، فحکم فیه بالنجاسة و ما إذا لم یستند الیه کما إذا أطارتها الریح فی البئر، فذهب فیه الی عدم انفعاله «۱» هذه أقوال ذوی المذاهب المعروفة عندهم، و أما غیرهم من علمائهم فلا بد فی الوقوف علی أقوالهم من مراجعة کتبهم. و کیف کان فالمتبع عندنا دلالة الأخبار.

و قد استدل المتأخرون علی طهارة ماء البئر و اعتصامه

اشارة

-

فيما إذا لم يتغير بالنجاسة- بعدة روايات.

(منها): صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع

المرويـة بعـدة طرق عن الرضا (ع) قال: ماء البئر واسع لا يفسـده شـيء إلا أن يتغير ريحه. أو طعمه فينزح حتى يـذهب الريح، و يطيب طعمه لأن له مادة «۲» حيث دلت على أن مـاء البئر واسع الحكم و الاعتصام و غير مضـيق بما إذا بلغ كرا كما فى سائر المياه فلا ينفعل مطلقا و هذا معنى قوله «لا يفسده شيء» و أما قوله (ع) لأن له مادة.

فهو إما علـة لقوله واسع فيـدل على أن اعتصام البئر مسـتند الى أن له مادة. و إما علة لقوله «فيطهر» المسـتفاد من قوله «فينزح» أى ينزح حتى يـذهب الريـح و يطيب طعمه فيطهر لأن له مادة. فتدل على أن ماء البئر يرفع النجاسة الطارئة عليه بعد زوال تغيره لاتصاله بالمادة، و منه يظهر أنه يدفع

---

(۱) راجع المجلد ۱ ص ۴۲ و ۴۳ و ۴۴ من كتاب الفقه على المذاهب الأربعة تأليف عبد الرحمن الجزيرى.

(۲) المروية فى الباب ۳ و ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۶

....

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۱، ص: ۲۸۶

النجاسة أيضا بطريق أولى، لأن الدفع أهون من الرفع.

و على الجملة يستفاد من تلك الصحيحة أن ماء البئر معتصم لا ينفعل بملاقاة النجاسة لمكان مادته. و دعوى: أن ماء البئر واسع بمعنى أنه كثير و هو واسع الماء لا بمعنى أنه معتصم و واسع الحكم. تندفع: بأنه على خلاف الفهم العرفى من مثلها فان العرف يستفيد منه أنه واسع الحكم على خلاف غيره من المياه و لا ينسبق إلى أذهانهم أنه واسع الماء.

و أما ما ذكره الشـيخ الطوسى (قده) من أن معنى قوله «لا يفسده شيء» انه لا يفسده شيء إفسادا غير قابل للإصلاح و الزوال، فإن البئر تقبل الإصلاح بنزح المقدرات.

فيدفعه: ما أفاده المحقق الهمدانى (قده) بتفسير منّا من أن هذا الكلام لو كان صدر من متكلم عادى لأجل تفهيم المعنى المدعى كان مضحكا عند أبناء المحاورة فكيف يصدر مثله عن الإمام الذى هو أفصح المتحاورين و قال: و لعمرى ان طرح الرواية و ردّ علمها على أهلها أولى من إبـداء هذا النحو من الاحتمالات العقلية التى لا يكاد يحتمل المخاطب ارادتها من الرواية خصوصا فى جواب المكاتبة.

و عليه فمعناه ما قدمناه من انه واسع لا ينفعل بشيء من النجاسات فالمناقشة فى دلالتها ساقطة.

و أمـا المناقشـة فى سـندها بـدعوى: ان دلالتها و ان كانت تامـة كما مر إلا أنها كانت بمرأى من المتقـدمين، و مع ذلك لم يفتوا على طبقهـا و أعرضوا عنهـا، و إعراض المشـهور يسـقط الروايـة عن الاعتبار إذ قـد اشترطنا فى حجيـة الأخبار أن لا تكون معرضا عنها عند الأصحاب.

فيمكن المناقشة فيه كبرى و صغرى. أما بحسب الكبرى: فلما قدمنا فى بحث الأصول من أن حجية الرواية غير مشروطة بذلك، و اعراض الأصحاب عن رواية صحيحة لا يكون كاسرا لاعتبارها، كما أن عملهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۷

....

على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها. و أما صغرى: فلأجل أن المتقدمين لم يعرضوا عن الصحيحة بوجه بل اعتنوا بها كمال الاعتناء، فأولها بعضهم كما عن الشيخ الطوسى (قده) و ربما يظهر من استبصاره أيضا و بعضهم رأى المعارضة بينها و بين ما دل على نجاسة البئر، و رجح معارضها عليها، لأنه أكثر بحسب العدد، و يعتبر فى تحقق الإعراض أن لا تكون الرواية معارضة بشىء. و هذا كما فى صحيحة زرارة الواردة فيمن صلى العصر ثم التفت إلى انه لم يأت بالظهر. حيث دلت على انه يجعلها ظهرا، فإنها أربع مكان أربع «۱» و هى مع عدم ابتلائها بالمعارض غير معمول بها عند الأصحاب، فبناء على ان اعراض المشهور عن رواية يسقطها عن الاعتبار لا يمكن العمل على الصحيحة المتقدمة كما انه بناء على مسلكنا لا مانع من العمل على طبقها. و أما إذا كانت الرواية معارضة بشىء فالعمل بمعارضها لا يوجب تحقق الاعراض عن الرواية، إذ لعلهم لم يعملوا بها لرجحان معارضها عندهم، فالرواية فى المقام مما لا مناقشة فى شيء من سنده و لا فى دلالته.

و على الجملة الصحيحة حصرت موجب النجاسة فى البئر بالتغير فملاقاة النجاسة لا توجب انفعالها، كما دلت على أن وجود المادة ترفع نجاستها بعد زوال تغيرها، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى ذلك كله بين كثرة الماء فى البئر و قلته.

و من جملة الروايات الدالة على عدم انفعال البئر بالملاقاة

صحيحة على

(۱) روى زرارة فى الصحيح عن أبى جعفر (ع) فى حديث قال:

إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هى أربع مكان أربع

..

الحديث المروية فى الباب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۸

....

ابن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن بئر ماء وقع فيها زبيل (زنبيل) من عذرة رطبة، أو يابسة، أو زبيل من سرقين أ يصلح الوضوء منها؟

قال: لا بأس «۱».

حيث دلت على عدم انفعال ماء البئر بملاقاة العذرة. لعدم جواز الوضوء من الماء المتنجس بالضرورة، و توضيح دلالتها: ان السائل فرض أن العذرة كانت بمقدار زنبيل فان الزنبيل ينسج من أوراق الأشجار و أمثالها و لا معنى لكونه من العذرة ليكون السؤال عن وقوع زنبيل معمول من العذرة فى البئر، بل السؤال انما هو عن وقوع عذرة فيها هى بقدر زنبيل و انه يقتضى انفعالها أو لا يقتضيه، و أجابه عليه السلام بقوله لا بأس. أى لا بأس بالوضوء من الماء الذى لاقته عذرة بقدر الزنبيل، فدلالتها على عدم انفعال البئر بملاقاة

العذرة واضحة.

و المناقشة فيها بان ما لاقى الماء قطعا هو الزنبيل، و لم يعلم ان العذرة أيضا لاقت الماء، فلا دلالة لها على اعتصام ماء البئر عن الانفعال.

ساقطة أساسا لما عرفت من أن المفروض هو ملاقاة العذرة للماء، و هى بقدر الزنبيل لا أن الملاقى له هو الزنبيل الذى فيه عذرة حتى يناقش فى ملاقاة العذرة للماء، و إلا لكان الأنسب أن يسأل عن زنبيل فيه عذرة لا عن زنبيل من العذرة كما فى الصحيحة هذا أولا:

و ثانيا لو سلمنا أن السؤال عن زنبيل فيه عذرة فكيف لا تلاقى العذرة للماء بعد فرض ملاقاة الزنبيل له. فهل ينسج الزنبيل من حديد و شبهه كى يمنع عن اصابة الماء للعذرة؟! فإنه يصنع من الأوراق، و هى لا تكون مانعة عن سراية الماء إلى جوفه.

و ثالثا: لو أغمضنا عن ذلك أيضا، فكيف يسأل على بن جعفر عن

---

(۱) المروية فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۸۹

....

ملاقاة الزنبيل لماء البئر مع وضوح أن الزنبيل ليس من الأعيان النجسة، و لم يفرض تنجسه حتى يوجب انفعال ماء البئر، و لا يكاد يخفى مثل ذلك عليه، فهذه المناقشة ساقطة.

و توهم أن المراد بالعذرة عذرة ما يؤكل لحمه من الشاة و البقر و نحوهما دون عذرة الإنسان أو غيره مما لا يؤكل لحمه. مندفع:

(أولا): بأن العذرة مرادفة للخرء و هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بلفظة مخصوصة و يختص استعمالها بمدفوع الإنسان أو ما يشابهه فى النجاسة و الريح الكريهة من مدفوع سائر الحيوانات كمدفوعى الكلب و الهرة و نحوهما، و قد أطلقت عليه فى بعض الروايات [۱] أيضا فراجع، و لا يطلق على مدفوع ما يؤكل لحمه، و انما يطلق عليه السرقين الذى هو معرب سرگين.

و (ثانيا): ان سؤال الراوى عن حكم زنبيل من سرقين بعد سؤاله عن الزنبيل من العذرة ينادى بأعلى صوته على أن المراد بالعذرة ليس هو عذرة ما يؤكل لحمه و هى التى يعبر عنها فى لغة العرب بالسرقين، و إلا لم يكن وجه لسؤاله عنه ثانيا، فهذا التوهم أيضا لا أساس له.

و دعوى ان المراد نفى البأس بعد النزح المقدّر لانه مقتضى الجمع العرفى بين المطلق و المقيد فإن الصحيحة قد دلت على نفى البأس بالتوضؤ بماء البئر بعد ملاقاة النجس مطلقا فلا مناص من تقييدها بالأخبار الدالة على لزوم النزح بملاقاة النجس.

---

[۱] ففى صحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب .. الحديث حيث أطلقت العذرة على مدفوعى السنور و الكلب لما فيهما من الرائحة الكريهة. المروية فى الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۹۰

....

فيدفعها، ان الاخبار الآمرة بالنزح لا دلالة لها على النجاسة إذا فلا وقع لهذا الاحتمال و لعمرى أن مثل هذه الاحتمالات يوجب سد باب الاستنباط من الاخبار.

و (منها): صحيحة معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه (ع)

فى الفأرة تقع فى البئر فيتوضأ الرجل منها، و يصلى و هو لا يعلم، أ يعيد الصلاة و يغسل ثوبه؟ فقال: لا يعيد الصلاة، و لا يغسل ثوبه «۱».

و قد دلت على عدم انفعال ماء البئر بوقوع الفأرة فيه، فان الظاهر من وقوع الفأرة فى البئر انما هو موتها فيها، كما يقال وقع فلان فى البئر أى مات فيها، حيث لا- موجب لتوهم انفعال ماء البئر بخروج الفأرة منها حيا. ثم ان لفظة فاء: فى قوله (ع) فيتوضأ. تدل على أن مفروض كلام السائل هو التوضؤ بعد وقوع الفأرة فيه، و هو الذى حكم (ع) فيه بطهارة البئر، و عدم إعادة الصلاة، و عدم وجوب الغسل. و أما إذا لم يدر أن وضوءه كان قبل وقوع الفأرة فى البئر أم كان بعده فهو خارج عن كلامه، فدلالتها على عدم انفعال البئر ظاهرة. نعم لا إطلاق لها حتى تشمل صورة تغير البئر بوقوع الفأرة فيها أيضا، لأن عدم تعرضه (ع) لنجاسة ماء البئر على تقدير تغيره، لعله مستند إلى أن وقوع مثل الفأرة فى البئر لا يوجب تغير مائها بوجه.

و (منها): رواية أخرى لمعاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه (ع)

قال:

سمعته يقول: لا يغسل الثوب، و لا تعاد الصلاة مما وقع فى البئر إلا أن ينتن فإن أنتن غسل الثوب، و أعاد الصلاة، و نزحت البئر «۲».

و قد دلت أيضا على عدم انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة فى غير صورة التغير بها، و هو المراد من قوله إلا أن ينتن- و لعله إنما عبر به و لم يعبر

---

(۱) المرويتان فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۲۹۱

....

بالتغير- من أجل أن الغالب فى ما يقع فى البئر هو الميتة من آدمى أو فأرة و نحوهما، و الميتة تغير الماء بالنتن.

و (منها): موثقة أبى بصير

قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) بئر يستقى منها، و يتوضأ به، و غسل منه الثياب، و عجن به، ثم علم أنه كان فيها ميت، قال: لا بأس، و لا يغسل منه الثوب، و لا تعاد منه الصلاة «۱».

و الوجه فى دلالتها ظاهر، و المراد بالميت فيها إما ميت الإنسان كما هو الظاهر منه فى الإطلاقات. و إما مطلق الميت فى مقابل الحى. و إنما لم تتعرض لنجاسة البئر على تقدير تغيرها بالميت من جهة أن مفروض كلام السائل هو صورة عدم تغيرها بها حيث قال: ثم علم انه كان .. فان الماء لو كان تغير بالميت لالتفت عادة الى وجود الميت فيه حال الاشتغال و الاستعمال بشىء من طعمه أو ريحه أو لونه كما لا يخفى فلا إطلاق لها بالإضافة إلى صورة التغير بالنجس. و هذه جملة الأخبار الواردة فى عدم انفعال البئر بملاقاة النجاسة. و لمكان إطلاقها لا يفرق فى الحكم بالاعتصام بين قلة مائها و كثرته:

نعم ورد فى موثقة عمار تقييد الحكم باعتصام البئر بما إذا كان فيها ماء كثير. حيث قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن البئر يقع فيها زبيل

عذرة يابسة، أو رطبة، فقال: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير «۲» و بها يقيد إطلاقات سائر الأخبار، و يفصل بين ما إذا كان ماء البئر كثيرا فيعتصم و ما إذا كان قليلا- فيحكم بانفعاله، و فى الحدائق أسند الرواية الى أبى بصير إلا أنه من اشتباه القلم و الجواب عن ذلك بوجهين:

(أحدهما): ان لفظة الكثير لم تثبت لها حقيقة شرعية، و لا متشرعية بمعنى الكر، و انما هى باقية على معناها اللغوى. و لعل الوجه فى تقييده (ع)

---

(۱) المرويتان فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۹۲

....

بذلك ان ماء البئر لو كان فى مورد الرواية بقدر كر أو أقل، لتغير بوقوع زبيل العذرة عليه لكثرتها. و من هنا قيده بما إذا كان مائها غريزا، و أكثر من الكر- فهى فى الحقيقة مفصلة بين صورتى تغير ماء البئر و عدمه- لا أنها تفصل بين الكر و القليل.

و (ثانيهما): ان صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قد حصرت سبب الانفعال فى ماء البئر بالتغير، و دلت على طهارته بزوال تغيره مطلقا بلغ حد الكر أم لم يبلغه، و لصراحتها نرفع اليد عن ما دل على اشتراط الكرية فى البئر، و نحمل الرواية المتقدمة على ما ذكرناه آنفا. و أما رواية الحسن بن صالح الثورى «۱» التى دلت على عدم انفعال الماء فى الركى إذا بلغ كرا فقد عرفت انها ضعيفة لا نعمل بها فى موردها فضلا عن أن نقيد بها الروايات المتقدمة. هذا كله فى ما دل على عدم انفعال ماء البئر مطلقا، و قد عرفت أنها تامة سندا و دلالة، فلا- بد بعد ذلك من صرف عنان الكلام الى بيان ما يعارضها من الأخبار الواردة فى انفعاله ليرى أن الترجيح معها أو مع معارضتها.

أدلة انفعال ماء البئر بالملاقاة

اشارة

فنقول: قد استدلوا على نجاسة ماء البئر بملاقاة النجاسة بأربع طوائف من الأخبار:

(الطائفة الأولى): الروايات المتضافرة البالغة حد التواتر

اشارة

إجمالا التى دلت على وجوب نزح المقدرات المختلفة باختلاف النجاسات الواقعة فى البئر لأنها ظاهرة فى أن الأمر بالنزح إرشاد إلى نجاسة البئر، و النزح مقدمة لتطهيرها لا أن النزح واجب شرطى للوضوء و الغسل و الشرب من ماء البئر عند وقوع

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۹۳

....

النجاسة علیه مع بقائه علی الطهارة فی نفسه. هذا علی ان فی الروایات قرائن دلتنا علی ان النزح انما وجب لإزالة النجاسة عن البئر.

(فمنها): تفصیله علیه السلام فی غیر واحد من الروایات المذکورة

بین تغیر مـاء البئر بالنجاسـة فأوجب فیه النزح إلی أن یزول عنه تغیره، و بین عـدم تغیره فأمر فیه بنزح أربعین دلوا أو سـبعة دلاء أو غیر ذلـک علی حسب اختلاـف النجاسـات. و هـذه قرینـة قطعیـة علی ان الغرض من إیجـاب النزح انمـا هـو التطهیر، لأـن الـبئر إذا تغیرت بالنجاسة لا تطهر إلا بزواله کما تطهر فی غیر صورة التغیر بنزح المقدرات.

فمن تلک الأخبار موثقة سماعة، قال: سألته عن الفأرة تقع فی البئر أو الطیر؟ قال: ان أدرکته قبل أن ینتن نزحت منها سبع دلاء «۱».

و ما عن أبی خدیجـة، عن أبی عبـد اللّه (ع) قال: سـئل عن الفأرة تقع فی البئر قال: إذا ماتت و لم تنتن فأربعین دلوا، و إذا انتفخت فیه أو نتنت نزح الماء کله «۲».

و (منها): أی من جملة القرائن ترخیصه (ع) فی التوضؤ عن البئر

التی وقع فیها حیوان مـذبوح- بعد نزح دلاء یسیرة منها- و هذا کما فی صـحیحة علی بن جعفر قال: و سألته عن رجل ذبح دجاجة أو حمامـة فوقعت فی بئر، هـل یصـلح أن یتوضأ منها؟ قال: ینزح منها دلاء یسـیرة ثم یتوضأ منها .. «۳» لأـن قوله (ع) ثم یتوضأ منها قرینة علی ان نزح الدلاء المذکورة انما کان مقدمة لتطهیر البئر و من هنا جاز التوضؤ منها بعده و لم یجز قبل نزحها.

---

(۱) المرویة فی الباب ۷ و ۱۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۱۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرویة فی الباب ۲۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۲۹۴

....

و (منها): ما اشتملت علیه بعض الاخبار من کلمة (یطهرها)

کما فی صحیحة ابن یقطین، عن أبی الحسن موسی بن جعفر (ع) قال: سألته عن البئر تقع فیها الحمامة، و الدجاجة، أو الکلب، أو الهرة، فقـال: یجزیـک ان تنزح منهـا دلاء، فان ذلک یطهرها إن شاء اللّه تعالی «۱» و صـحیحة محمد بن إسماعیل بن بزیع قال: کتبت إلی رجـل أسـأله أن یسـأل أبـا الحسن الرضـا (ع) عن البئر تکون فی المنزل للوضوء فیقطر فیها قطرات من بول، أو دم، أو یسـقط فیها شیء من عذرة کالبعرة و نحوها، ما الذی یطهرها حتی یحل الوضوء منها للصلاة؟ فوقع (ع) بخطه: فی کتابی ینزح دلاء منها «۲».

فان قوله (ع) فی الروایة الأولی (یطهرها) صـریح فی نجاسة البئر بوقوع شـیء من النجاسات المذکورة فیها و ان النزح یطهرها، کما ان قول السائل فی الروایـة الثانیة (ما الذی یطهرها) یکشف عن ان نجاسة البئر بملاقاة النجاسة کانت مفروغا عنها عنده، و قرره الامام (ع) علی اعتقـاده حیث بین مطهّرهـا، و هو نزح دلاـء یسیرة، و لم یردع عن اعتقاده ذلک و علی الجملـة ان هـذه الاخبار بضـمیمة القرائن المتقدمة صریحة الدلالة علی ان البئر تنفعل بملاقاة النجس، و ان النزح لإزالة النجاسة عنها.

(الطائفة الثانیة): ما دل علی منع الجنب من أن یقع فی البئر و یفسد مائها

، کما فی صحیحهٔ عبد اللّه بن أبی یعفور عن أبی عبد اللّه (ع) المرویهٔ بطریقین قال: إذا أتیت البئر و أنت جنب فلم تجد دلوا و لا شیئا تغرف به، فتیمم بالصعید فان رب الماء رب الصعید، و لا تقع فی البئر، و لا تفسد

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۱۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۹۵

....

علی القوم مـائهم «۱» و قـد مر أن الإفسـاد بمعنی التنجیس علی ما بیناه فی شـرح قوله (ع) ماء البئر واسع لا یفسـده شـیء فی صـحیحهٔ محمد بن إسماعیل ابن بزیع، فالروایهٔ دلت علی أن البئر تنفعل بوقوع الجنب فیها، لنجاسهٔ بدنه.

(الطائفهٔ الثالثهٔ): ما دل علی لزوم التباعد بین البئر و البالوعهٔ

«۲» بخمسـهٔ أذرع أو بسـبعهٔ علی اختلاف الأراضـی من کونها سـهلهٔ أو جبلا، و اختلاف البئر و البالوعـهٔ من حیث کون البئر أعلی من البالوعهٔ أو العکس، و لا وجه لهذا الاعتبار إلا انفعال البئر بالملاقاهٔ إذ لو کانت معتصمهٔ لم یفرق فی ذلک بین تقارب البالوعهٔ منها، و تباعدها عنها. علی أن فی بعضها تصریحا بالانفعال إذا کان البعد بینهما أقل من الحد المعتبر.

(الطائفهٔ الرابعهٔ): ما دل بمفهومه علی انفعال البئر إذا وقع فیها ما له نفس سائلهٔ

، کصحیحهٔ أبی بصیر، قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عما یقع فی الآباء، فقال: أما الفأرهٔ و أشباهها فینزح منها سبع دلاء الی أن قال: و کل شیء وقع فی البئر لیس له دم مثل العقرب، و الخنافس و أشـباه ذلک فلا بأس «۳». و مفهومها أن الشـیء الواقع فی البئر إذا کان له دم ففیه بأس. و هذه جملهٔ ما استدل به علی عدم اعتصام ماء البئر.

(أما الطائفهٔ الأولی): فأورد علیها «تارهٔ»: بأن اختلاف الأخبار الواردهٔ فی النزح یشهد علی أن النزح مستحب، و من هنا لم یهتموا علیهم السلام بتقدیره علی وجه دقیق، و قد حدد فی بعض الأخبار [۴] بمقدار معین

---

[۴] کمـا فی روایـهٔ ابن أبی عمیر عن کردویه و صـحیحهٔ حریز عن زرارهٔ فـإن الأولی دلت علی وجوب نزح ثلاثین دلوا و الثانیـهٔ علی وجوب

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) راجع الباب ۲۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی الباب ۱۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۲۹۶

....

فى نجاسهٔ، و حدد فى بعض آخر بمقدار آخر فى تلك النجاسهٔ بعينها، و بهذا تحمل الروايات المذكورهٔ على الاستحباب هذا.

و لا- يخفى أن اختلاف الأخبار فى بيان الضابطهٔ و المقادير على ما ذكرناه غير مرهٔ لا يكون قرينهٔ على حملها على الاستحباب بوجه، بل الصناعهٔ العلميهٔ تقتضى الأخذ بالأقل و حمله على الوجوب إذ لا معارض له فى شيء، و يحمل المقدار الأكثر على الاستحباب فهذا الجمع غير وجيه.

و (أخرى): بأن مقتضى الجمع العرفى بين الطائفتين هو حمل أخبار الطهارهٔ على طبيعيها فى مقابل النجاسهٔ، و حمل أخبار النجاسهٔ على مرتبهٔ ضعيفهٔ منها لا تمنع عن شربه و لا عن الوضوء و الغسل به، و لا ترتفع بغير النزح، و لا نحملها على مرتبهٔ قويهٔ من النجاسهٔ كى تمنع عن استعمال الماء مطلقا، و تقع المعارضهٔ بين الطائفتين.

و فيه (أولا-): ان الجمع على هذا الوجه ليس بجمع عرفى يفهمه أهل اللسان إذا عرضنا عليهم المتعارضين و لا يكادون يفهمون من الطهارهٔ طبيعيها و لا من النجاسهٔ مرتبهٔ ضعيفهٔ منها.

و (ثانيها): ان الجمع بذلك جمع غير معقول، لاستحالهٔ اجتماع الطهارهٔ مع النجاسهٔ و لو بمرتبهٔ ضعيفهٔ منها لأنهما ضدان و اجتماعهما مستحيل، و هل يجتمع البياض مع مرتبهٔ ضعيفهٔ من السواد!؟.

فالصحيح فى المقام ان يقال: ان الطائفتين من أظهر أنحاء المتعارضين فان كل واحدهٔ منهما تنفى ما تثبته الأخرى فلا محيص فيهما من الترجيح بمرجحات باب المعارضهٔ المقررهٔ فى بحث التعادل و الترجيح:

نزح عشرين دلوا فى نجاسهٔ واحدهٔ كالدم و الخمر و نظيرهما غيرهما.

المرويتان فى الباب ۱۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل فراجع.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۱، ص: ۲۹۷

....

فان قلنا بدلالهٔ الآيهٔ المباركهٔ. وَ أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً «۱» و قوله تعالى وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ. «۲» على طهارهٔ جميع أقسام المياه فالترجيح مع الطائفهٔ الدالهٔ على طهارهٔ ماء البئر لأنها موافقهٔ للكتاب و الطائفهٔ الأخرى مخالفهٔ له و موافقهٔ الكتاب أول مرجح فى باب المعارضهٔ. و أما إذا لم نقل بذلك و ناقشنا فى دلالتهما على الطهارهٔ بالمعنى المصطلح عليه كما قدمناه سابقا فلا محالهٔ تصل النوبهٔ إلى المرجح الثانى و هو مخالفهٔ العامهٔ.

و قد مر «۳» ان المذاهب الأربعهٔ مطبقهٔ على انفعال ماء البئر بالملاقاهٔ و كذا غيرها من المذاهب على ما وقفنا عليه من أقوالهم، فالترجيح أيضا مع ما دل على طهارهٔ البئر لأنها مخالفهٔ للعامهٔ فلا مناص حينئذ من حمل أخبار النجاسهٔ على التقيهٔ.

هذا على أن فى الأخبار المذكورهٔ قرينهٔ على أنهم (ع) لم يكونوا بصدد بيان الحكم الواقعى و انما كانوا فى مقام الإجمال و التقيهٔ و هذا كما فى صحيحهٔ محمد بن إسماعيل بن بزيع «۴» حيث سئل عما يطهر البئر فأجاب (ع) بقوله: ينزح دلاء منها، فان الدلاء جمع يصدق على الثلاثهٔ لا محالهٔ. و لا قائل من الفريقين بمطهريهٔ الدلاء الثلاثهٔ للبئر و الزائد عنها غير مبين فى كلامه (ع).

فمن ذلك يظهر انه (ع) لم يكن فى مقام بيان الحكم الواقعى لأن الإجمال غير مناسب لمقام الإمامهٔ و لمقام البيان بل و لا يناسب لمقام

---

(۱) الفرقان ۲۵: ۴۸.

(۲) الأنفال ۸: ۱۱.

(۳) قد قدمنا تفاصيل أقوال العامة فى أوائل المبحث فراجع.

(۴) المروية فى الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۹۸

....

الإفتاء أيضا فإن فقيها إذا سئل عن الغسل الذى يطهر به الثوب لم يناسبه ان يجيب بان الثوب إذا غسل يطهر مع انه يعتبر التعدد فى غسله، فإنه مجمل و هو فى مقام الإفتاء و بصدد البيان و كيف كان فهذه الأخبار محمولة على التقية.

و بهذا يشكل الإفتاء باستحباب النزح أيضا، إذ بعد ما سقطت أخبار وجوب النزح عن الاعتبار، و حملناها على التقية لم يبق هناك شيء يدل على الاستحباب، و بعبارة أخرى الأخبار الآمرة بالنزح ظاهرة فى الإرشاد إلى نجاسة البئر بالملاقاة، و قد رفعنا اليد عن ظاهرها بما دل على طهارة البئر و عدم انفعالها بشيء، و عليه فحمل تلك الأخبار على خلاف ظاهرها من الاستحباب أو الوجوب التعبديين مع بقاء البئر على طهارتها يتوقف على دليل. نعم لو كانت ظاهرة فى وجوب النزح تعبدا لحملناها على الاستحباب بعد رفع اليد عن ظواهرها بما دل على طهارة البئر، و عدم وجوب النزح تعبدا.

و نظير المقام. الأخبار الواردة من طرقنا فى أن القيء، و الرعاف [۱] و مس الذكر، و الفرج و القبلة [۲] يوجب الوضوء كما هى كذلك عند

[۱] الوسائل- الباب ۶ من أبواب نواقض الوضوء- موثقة زرعة عن سماعة، قال: سألته عما ينقض الوضوء قال: الحدث تسمع صوته، أو تجد ريحه، و القرقرة فى البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك فى الصلاة و القيء موثقة أبى عبيدة الحذاء عن أبى عبد اللّه (ع) قال: الرعاف و القيء و التخليل يسيل الدم إذا استكرهت شيئا ينقض الوضوء. و فى الباب ۷ من الأبواب المذكورة صحيحة الحسن بن على بن بنت الياس قال: سمعته يقول: رأيت أبى صلوات اللّه عليه و قد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ.

[۲] الوسائل الباب ۹ من أبواب نواقض الوضوء صحيحة أبى بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا قبل الرجل مرأة من شهوة أو مس فرجها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۲۹۹

....

العامة «۱».

فإنها ظاهرة فى الإرشاد إلى ناقضية الأمور المذكورة للوضوء، فإذا رفعنا اليد عن ظواهرها بالأخبار الدلالة على حصر النواقض فى ست «۲» و ليس منها تلك الأمور، و بنينا على أن الرعاف و إخوانه لا تنقض الوضوء، فلا يمكن حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوضوء بعد الرعاف و أخواته، فإنه انما يمكن فيما إذا كانت الأخبار ظاهرة فى وجوب الوضوء بتلك الأمور، و إذا لم نتمكن من العمل بظاهرها لأجل معارضها فلنحملها على الاستحباب و أما بعد تسليم أنها ظاهرة فى الإرشاد إلى الناقضية فلا يبقى فى البين ما يدل على استحباب الوضوء إذا رفعنا اليد عنها بمعارضها، و حيث أنه خلاف ظاهر الأخبار فلا يصار اليه إلا بدليل.

و «توهم» أن أخبار الطهارة معرض عنها عند أصحابنا الأقدمين «يندفع» بما قدمناه فى الاستدلال على طهارة البئر من المناقشة فيه كبرى و صغرى فراجع.

و أما الطائفة الثانية: و هى ما دل على منع الجنب من الوقوع فى البئر فالجواب عنها ان صحيحة ابن أبى يعفور لم تفرض نجاسة بدن

الجنب، و الغالب طهارته، و لا سيما فى الأعصار المتقدمة، حيث كانوا يغتسلون بعد تطهير مواضع النجاسة من أبدانهم، إذ لم يكن عندهم خزانة و لا كر آخر و إنما كانوا يغتسلون بالماء القليل، و معه لا محيص من تطهير مواضع النجاسة

أعاد الوضوء. و فى الموثق عن عمار بن موسى، عن أبى عبد اللّه (ع) قال عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال: نقض وضوئه، و ان مس باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، و ان كان فى الصلاة قطع الصلاة و يتوضأ و يعيد الصلاة، و ان فتح إحليله أعاد الوضوء و أعاد الصلاة.

---

(۱) راجع المجلد ۱ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ۶۶ و ۶۷ و ۷۵.

(۲) راجع الباب ۲ و ۳ و ۴ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

....

قبل الاغتسال حتى لا يتنجس به الماء و لا يبطل غسله. و مع عدم نجاسة بدن الجنب لا وجه لانفعال البئر بوقوعه فيها. إلا أن نلتزم بما ذهب إليه أبو حنيفة و بعض أصحابه من نجاسة الماء المستعمل فى غسل الجنابة و لو مع طهارة بدن الجنب «۱» إلا انه كما سنوقفك عليه فى محله مما لا يمكن التفوه به، فان اغتسال الجنب ليس من أحد المنجسات شرعا.

ثم لو سلمنا نجاسة بدن الجنب فلما ذا لم يعلل (ع) منعه من الاغتسال فى الآبار ببطلان الغسل حينئذ، إذ لو كان بدن الجنب متنجسا فلا محالة يتنجس به الماء و الغسل بالماء المتنجس باطل، و انما علله بقوله «و لا تفسد على القوم مائهم» مع أن الغسل قد يتحقق فى مورد لا قوم فيه، أو نفرضه فى بئر داره و هى ملكه و بهذا و ذاك يظهر ان المراد بالإفساد فى الرواية ليس هو التنجيس، بل المراد به أحد أمرين:

«أحدهما»: ان الطباع البشرية تنزعج عن الماء الذى اغتسل فيه أحد، و تتنفر عن شربه و استعماله فى الأغذية، و لا سيما بملاحظة أن البدن لا يخلو عن العرق و الدسومة و الكثافة، و عليه فالمراد بالإفساد إلغاء الماء عن قابلية الانتفاع به فغرضه (ع) نهى الجنب عن الوقوع فى البئر كى لا يستلزم ذلك تنفر القوم و عدم رغبتهم فى استعمال مائها و بقاء الماء بذلك بلا منفعة و «ثانيهما»: ان الآبار كالاحواض تشتمل على مقدار من الوحل و الكثافة المجتمعة فى قعرها فلو ورد عليها أحد لأوجب ذلك اثارة الوحل و به يتلوث الماء و يسقط عن الانتفاع به، و هو معنى الإفساد.

و أما الطائفة الثالثة:- و هى الأخبار الواردة فى لزوم التباعد بين البئر و البالوعة- فهى أيضا على طائفتين فمنها مالا تعرض فيه لنجاسة ماء البئر بعد كون البالوعة قريبة منها، و انما اشتمل على لزوم التباعد بينهما بمقدار ثلاثة

---

(۱) قدمنا نقل أقوالهم فى هذه المسألة فى ص ۱۴۰ و ۱۴۱ فراجع.

....

أذرع أو أكثر. و منها ما اشتمل على نجاسة البئر أيضا بتقاربها من البالوعة.

أما الطائفة الأولى: فهى لا تدل على نجاسة ماء البئر بالملاقاة و انما اعتبر التباعد بينه و بين البالوعة تحفظا على نظافة مائها و ذلك

بقرينة طائفتين من الأخبار.

«إحداهما» ما دل على عدم انفعال البئر بالملاقاة.

و «ثانيتهما»: ما دل على أن تقارب البالوعة من البئر لا يوجب كراهة الوضوء و لا الشرب من مائها و هى صحيحة محمد بن القاسم عن أبى الحسن (ع) فى البئر يكون بينها و بين الكنيف خمسة أذرع، و أقل، و أكثر، يتوضأ منها: قال: ليس يكره من قرب و لا بعد يتوضأ منها و يغتسل ما لم يتغير الماء «۱» فهاتان الطائفتان قرينتان على حمل هذه الطائفة من اخبار تباعد البئر و البالوعة- على التنزه من الأقذار، و التحفظ على النظافة التى ندب إليها فى الشرع و اهتم بها الشارع المقدس، و لأجل هذا الاهتمام حكم بلزوم التباعد بينهما بمقدار ثلاثة أذرع أو سبعة حيث أن عروق الأرض متصلة و القذارة تسرى من بعضها الى بعض فالاستدلال بهذه الطائفة على انفعال البئر ساقط.

و أما الطائفة الثانية: فهى صحيحة زرارة. و محمد بن مسلم، و أبى بصير كلهم قالوا: قلنا له: بئر يتوضأ منها يجرى البول قريبا منها أ ينجسها؟

قال: فقال: ان كانت البئر فى أعلى الوادى و الوادى يجرى فيه البول من تحتها فكان بينهما قدر ثلاث أذرع، أو أربعة، لم ينجس ذلك شيء و ان كان أقل من ذلك نجسها. «۲» و هى كما ترى صريحة فى نجاسة البئر بتقاربها من البالوعة فيما إذا لم يكن بينهما قدر ثلاث أذرع أو أربعة.

---

(۱) المروية فى الباب ۱۴ و ۲۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۲۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۲

....

و يدفعها: ان الرواية مخالفة لضرورة المذهب و للإجماع القطعى بين المسلمين لبداهة أن التقارب من البئر بما هو تقارب ليس من أحد المنجسات شرعا فان المناط فى التنجيس إنما هو سراية النجاسة إلى ملاقيها، و عليه فان علمنا بالسراية فى المقام فنحكم بنجاسة البئر لا محالة و إلا فلا موجب للحكم بنجاستها و هذا كما إذا وقعت النجاسة فى البالوعة فى زمان قريب بحيث لا تسرى منها إلى البئر فى تلك المدة اليسيرة.

و دعوى ان الامام (ع) بصدد بيان الضابط للعلم بسراية النجاسة على غالب الناس. فان كون التباعد أقل من ثلاثة أذرع أو أربعة يوجب العلم بالسراية فى الأغلب، كما ان كونه أكثر منهما يوجب عدم حصول العلم بالسراية مندفعة:

(أولا): بأن تحديد حصول العلم بالسراية بذلك جزاف لأن العلم بالسراية قد يحصل فى ثلاثة أذرع، و قد يحصل العلم بعدم السراية فى أقل منها، فدعوى أن العلم بعدم السراية يحصل فى الثلاثة و لا يحصل فى أقل منها و لو بنصف ذراع مما لا أساس له.

و (ثانيا): ان حمل تحديده عليه السلام على ذلك ليس بأولى من حمله على ما ذكرناه آنفا من ارادة التحفظ على نظافة الماء لأنها مورد لاهتمام الشارع حتى لا يستقذره الناس فيحمل التنجيس على القذارة العرفية دون الشرعية و من هنا ورد الأمر بسكب الماء فيما إذا وقع فيه فأرة أو عقرب و هى صحيحة هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلك يقع فى الماء فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء و يتوضأ منه؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، و قليله و كثيره بمنزلة واحدة .. «۱».

---

(۱) المروية فى الباب ۱۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۰۳

....

فإن من الضروری الذی لم یختلف فیه اثنان- فی الآونة الأخیرة- عدم نجاسة العقرب، و لا سیما إذا خرج عن الماء حیا و کذلک الفأرة إذا خرجت حیة فلا- وجه لحکمه (ع) بالسکب ثلاث مرات إلا دفع الاستقذار عن السطح الظاهر من الماء فان الطباع البشریة مجبولة علی التنفر عن السطح الظاهر من الماء عند وقوع شیء علیه- کالذباب إذا وقع فی الماء- و لا- یستقذرون جمیعه علی ما یدعون.

و حیث ان الأمر کما سمعت و النظافة مورد لاهتمام الشارع، فلا مانع من حمل الطائفة الثانیة أیضا من روایات تباعد البئر و البالوعة علی التحفظ علی نظافة الماء و عدم قذارته، فلو أبیت إلا عن صراحة الروایة فی نجاسة البئر فلا محیص من حملها علی التقیة، لأنها موافقة للعامة إذ الروایة حینئذ نظیر غیرها من الاخبار الدالة علی نجاسة البئر بالملاقاة و قد مرّ انها محمولة علی التقیة.

فالضابط الکلی فی جمیع الطوائف المتقدمة المدعی دلالتها علی نجاسة البئر انها ان لم تکن صریحة فی نجاسة البئر، و کانت قابلة لضرب من التأویل فنحملها علی تحصیل النظافة و دفع الاستقذار الطبعی عن الماء. و إذا کانت صریحة الدلالة علی النجاسة أو کالصریح بحیث لم یمکن رفع الید عن ظهورها فلا بد من حملها علی التقیة، فأمر الأخبار المذکورة یدور بین التقیة و التأویل، و کل ذلک لتمامیة الروایات الدالة علی طهارة البئر، و لا محیص من الالتزام بذلک ما لم تتغیر البئر بالنجاسة.

و توهم أن طهارة البئر علی خلاف إجماع المتقدمین من الأصحاب، و الالتزام بها خرق للاتفاق القطعی بینهم یندفع: بأن إجماعهم علی نجاسة البئر لیس إجماعا تعبدیا کاشفا عن قول المعصوم (ع) لأن مستند حکمهم هو الروایات المتقدمة و مع وضوح المستند أو احتماله لا وقع للإجماع بوجه

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۰۴

....

و لا بد من مراجعة ذلک المستند، و قد أسمعناک بما لا مزید علیه عدم دلالة شیء من الاخبار المتقدمة علی المدعی لحملها علی التقیة أو علی التحفظ علی نظافة الماء.

و أما الطائفة الرابعة: و هی صحیحة أبی بصیر المتقدمة فقد یجاب عنها بأن البأس لیس بمعنی النجاسة، و لا یدل علیها بوجه، و انما معناه ان وقوع ماله نفس سائلة لیس کوقوع ما لا نفس سائلة له، بل فیه بأس و شیء، و لیکن هذا هو استحباب النزح فی مثله، فان وقوع مالا نفس له لا یوجب استحباب النزح و لا شیئا آخر، و «فیه»: ان الروایة بقرینة سائر الأخبار- الدالة علی نجاسة البئر بوقوع المیتة فیها- ظاهرة فی ان ما وقع فی البئر إذا کان له نفس سائلة یوجب نجاستها.

فالصحیح فی الجواب ان یقال: ان الجمع بینها و بین ما دل علی عدم انفعال ماء البئر یقتضی حمل الروایة علی ما إذا أثر وقوع ماله نفس سائلة فی تغیر ماء البئر، لأن ما دل علی عدم انفعالها قد استثنی صورة التغیر کما مرّ، فالمعنی حینئذ ان ما وقع فی البئر إذا لم یکن له نفس سائلة کمیة السمک و نحوها فلا- یتنجس به البئر مطلقا أوجب تغیرها أم لم یوجبه، إذا التغیر بغیر النجس لا یقتضی النجاسة و هو ظاهر. و اما إذا وقع فیها ماله نفس سائلة فان أوجب تغیرها فیحکم بنجاستها و إلا فهی باقیة علی طهارتها.

ثم ان أبیت إلا عن ان ظاهر الروایة نجاسة البئر بوقوع ما له نفس سائلة مطلقا تغیر به ماء البئر أم لم یتغیر، و ان الجمع بالوجه المتقدم علی خلاف ظاهرها فلا- محیص من حمل الروایة علی التقیة، کما صنعناه فی بعض الطوائف المتقدمة و بما ذکرناه یمکن الحکم باستحباب النزح شرعا لأن النظافة أمر مرغوب فیه و قد ندب إلیها فی الشریعة المقدسة، و علی الجملة لا دلالة فی شیء من الطوائف

المتقدمة على انفعال البئر بالملاقاة فما ذهب إليه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۵

....

المتأخرون من اعتصامها مطلقا هو الصحيح. هذا كله فى المقام الأول و منه يظهر الحال فى المقام الثانى أيضا كما يأتى تفصيله.

بقى فى المقام فروع

(الأول): انه إذا قلنا بانفعال البئر

، و وجوب نزح المقـدرات فهل تطهر الآلات من الدلو و الحبل بل و أطراف البئر و لباس النازح و يداه و غيرها مما يلاقى الماء بنزحه عـادة تبعـا لطهـارة البئر؟ نعم لا ـ وجه لتوهم الطهـارة بالتبع فى ما يلاقى الماء على خلاف الغالب و العادة، كما إذا طفرت قطرة من ماء البئر و وقعت على ثوب غير النازح.

الحق كمـا ذهب اليه المشـهور طهـارة الآلاـت، و كـل مـا يلاقى مـاء البئر عـادة تبعا لطهارة البئر بالنزح و الوجه فى ذلك ان الآلات و ملحقاتها مورد للابتلاء غالبا، كما ان نجاسـتها مما يغفل عنه عامة الناس، و مثلها لو كان نجسا لنبه عليه فى الروايات، فالسكوت و عدم البيان آيتا طهارة الآلات و أخواتها بتبع طهارة البئر.

و فى الحـدائق اسـتدل على ذلـك بـالبراءة عن وجوب الاجتنـاب عن الآلاـت بعـد نزح المقـدرات. إلا ـان فسـاده غنى عن البيان، لأن النجاسة بعد ما ثبتت يحتاج رفعها إلى مزيل، و مع الشك فى بقائها لا مجال لإجراء البراءة عنها كما لا يخفى.

و اسـتدل المحقق (قـده) على طهـارة الآلاـت على مـا حكى عنه- و هو من جملـة القـائلين بانفعـال البئر من المتـأخرين- بأن الآلات و نظائرها لو لم تطهر يتبع طهارة البئر لم يبق لاستحباب نزح الزائد مجال، و توضيح ذلك:

ان الاخبار كما مر قد اختلفت فى بيان نزح المقدرات ففى نجاسة واحدة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۶

....

ورد تقديران مختلفان أحدهما أكثر من الآخر، و قد جمعوا بينهما بحمل الأقل على الوجوب و حمل الأكثر على الاسـتحباب، فإذا بنينا على انفعـال مـاء البئر بالملاقـاة، و على عـدم طهارة الـدلو و غيره من الآلات بالتبع و نزحنا المقـدار الواجب كثلاثين دلوا مثلا فبمجرد ملاقاة الـدلو للماء يتنجس ماء البئر ثانيا فيجب تطهيرها بنزح مقـدرها و معه لا يبقى مجال للعمل بالاسـتحباب بنزح الزائـد عن المقدار الواجب كـأربعين دلوا و نحوهـا! و مـا افاده (قـده) فى غايـة المتانـة. فمـا ذهب إليه الأصـحاب من طهـارة الآلاـت و أخواتها بالتبع هو المتعين.

(الثانى): إذا تغير ماء البئر

فلا ـ إشـكال فى كفايـة إخراج الجميع أو المقـدار الـذى يزول به التغير و لـو بغير النزح المتعـارف من الأسـباب كمـا إذا نزحنـا مـائها بالمكـائن الجديـدة أو غار مائها ثم ترشـح منها ماء جديـد لا تغير فيه أو ألقينا فيها دواء أوجب فيها التبخير فنفـد مائها بـذلك الى غير ذلك من الأسباب.

و الوجه فى كفاية مطلق الإخراج، و عدم لزوم النزح شيئا فشيئا هو ان المستفاد من صحيحة محمد بن إسماعيل بزيع أن البئر إذا تغير لا

بدّ من إعدام مائها الى ان يطيب طعمه و يزول عنه الريح، و هذا هو المحصل للغرض سواء أ كان بسبب النزح أم بالدواء أو بغيرهما من الأسباب، و كذا الحال فى ما وجب نزح الجميع، و ذلك للعلم بان الغرض منه عدم بقاء شىء من الماء النجس فى البئر بلا فرق فى ذلك من الأسباب.

و أما إذا وقع فيها ما يوجب نزح أربعين أو خمسين أو غيرهما من المقدرات غير نزح الجميع فهل يكفى فى تطهيرها نزح المقدر مرة واحدة بمثل دلو كبير يسع الأربعين أو غيره من المقدرات أو بالمكائن الجديدة و نحوها أو لا بد فيه من نزح المقدر دلوا فدلوا الى أن ينتهى و يتم؟

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۷

....

التحقيق هو الثانى، لأنه مقتضى الجمود على ظواهر الأخبار حيث دلت على نزح أربعين دلوا و نحوه، و لا يستفاد منها كفاية مطلق الإخراج و الاعدام، و لا سيما انا نحتمل بالوجدان أن يكون للنزح التدريجى خصوصية دخيلة فى حصول الغرض واقعا، فإن المادة يمكن أن تدفع بدل المتحلل من الماء إذا نزح شيئا فشيئا، و ليس الأمر كذلك فيما إذا نزح منها مقدار ثلاثين أو أربعين دلوا مرة واحدة، فإن المادة لا تدفع الماء بهذا المقدار دفعة، و من المحتمل أن يكون لخروج الماء من المادة بمقدار المتحلل بالنزح مدخلية فى حصول الغرض شرعا.

ثم ان صريح رواية الفقه الرضوى [۱] ان المراد بالدلو فى مقدرات البئر هو ما يسع أربعين رطلا من الماء. و لكن المشهور لم يعملوا على طبقها، بل أفتوا بكفاية الدلو المتعارف، على ان الرواية- كما نبهنا عليه غير مرة- ضعيفة فى نفسها بل لم يثبت كونها رواية أصلا، فالصحيح كفاية أقل الدلاء المتعارفة، و ذلك: لما أشرنا إليه مرارا من أن المقادير المختلفة بحسب القلة و الكثرة أو الزائد و الناقص لا بد من أن يكتفى فيها بالمتعارف الأقل نظرا إلى أنه تقدير فى حق عامة الناس، و غير مختص بطائفة دون طائفة.

(الثالث): ان اتصال الماء النجس بالكر

أو الجارى و غيرهما من المياه العاصمة يطهره كما عرفت فهل يكفى ذلك فى تطهير الآبار المتنجسة أيضا على القول بانفعالها أو ان طريق تطهيرها يختص بالنزح؟

الثانى هو الظاهر، لأن العمدة فى كفاية الاتصال بالكر و الجارى

---

[۱] الفقه الرضوى ص ۵ سطر ۲۱- ۲۲ «و إذا سقط فى البئر فأرة أو طائر أو سنور و ما أشبه ذلك فمات فيها و لم يتفسخ نزح منه سبعة أدل من دلاء هجر و الدلو أربعون رطلا».

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۸

و نزح المقدرات فى صورة عدم التغير مستحب (۱) و اما إذا لم يكن له

و أمثالهما انما هو التعليل الوارد فى صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع «لأن له مادة» حيث تعدينا بعمومه الى كل ماء عاصم، فإذا بنينا على نجاسة البئر و رفعنا اليد عن هذه الصحيحة باعراض المشهور عنها أو بتأويلها لم يبق هناك دليل على كفاية الاتصال بالعاصم و ينحصر طريق تطهير البئر بالنزح اللهم إلا أن يرد عليها عاصم على وجه يستهلك فيه مائها كما إذا كانت البئر مشتملة على مقدار كر و القى عليها كران أو أكثر، فإنه يستهلك ماء البئر حينئذ و به يحكم بطهارته. و قد بقى فى المقام فروع أخر كلها مبتنية على نجاسة

البئر بالملاقاة، و حيث انا أنكرنا انفعالها لم نحتج الى التعرض لما يبتنى عليه من الفروع.

استحباب النزح عند عدم التغير

(۱) لا منشأ للحكم باستحباب النزح بعد حمل النصوص الواردة فى ذلك على التقية، و ذلك: لما قدمناه من ان الاخبار الآمرة بالنزح ظاهرة فى الإرشاد إلى انفعال البئر بالملاقاة، و قد رفعنا اليد عن هذا الظهور بما دل على عدم انفعالها، و عليه فحملها على خلاف ظاهرها من الوجوب التعبدى أو الاستحباب يحتاج الى دليل و هو مفقود، فلا مناص من حملها على التقية لموافقتها للعامة، و معه لا وجه للحكم باستحباب النزح.

اللهم إلا ان نحمل الاخبار على التحفظ على نظافة المياه و دفع الاستقذار العرفى بنزح شيء من ماء البئر كما أسلفناه فى الجواب عن الطائفة الرابعة مما استدلوا به على انفعال البئر بالملاقاة، بقرينة بعض الاخبار، فإنه لا مانع حينئذ من الحكم باستحباب النزح لأن النظافة أمر مرغوب فيه شرعا بل هى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۰۹

مادة نابعة فيعتبر (۱) فى عدم تنجسه الكرية، و إن سمى بئرا، كالآبار التى يجتمع فيها ماء المطر و لا نبع لها.

(مسألة ۱) ماء البئر المتصل بالمادة إذا تنجس بالتغير فطهره بزواله و لو من قبل نفسه (۲) فضلا عن نزول المطر عليه أو نزحه حتى يزول.

و لا يعتبر خروج ماء من المادة فى ذلك.

مورد لاهتمام الشارع كما مر.

(۱) لأنه ماء محقون حينئذ، و مقتضى أدلة انفعال القليل نجاسته بالملاقاة، إلا أن يكون كرا، و مجرد تسميته بئرا لا يكاد ينفع فى الحكم باعتصامه ما لم تكن له مادة.

الطهر بزوال التغير

(۲) لما ذكرناه فى الفرع الثانى من الفروع المتقدمة من انه لا خصوصية للنزح فى تطهير ماء البئر فيما إذا تغير، أو وقع فيها ما يقتضى وجوب نزح الجميع- على تقدير القول بانفعالها- فان المستفاد من صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع ان الغرض من النزح إنما هو إعدام ماء البئر و إذهاب تغيره سواء استند ذلك الى النزح أم الى سبب غيره، كما لا فرق فى طهارته بعد زوال تغيره بين خروج الماء من مادته و عدمه، لأن مقتضى إطلاق الصحيحة المتقدمة كفاية مجرد الاتصال فى طهارته سواء خرج شيء من مادته أم لم يخرج.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۰

(مسألة ۲) الماء الراكد النجس كرا كان أو قليلا يطهر بالاتصال (۱) بكرّ طاهر، أو بالجارى، أو التابع غير الجارى، و إن لم يحصل الامتزاج على الأقوى، و كذا بنزول المطر.

(مسألة ۳) لا فرق بين أنحاء الاتصال فى حصول التطهير، فيطهر بمجرده، و إن كان الكر المطهر مثلا أعلى (۲) و النجس أسفل. و على هذا فإذا ألقى الكر لا يلزم نزول جميعه، فلو اتصل ثم انقطع كفى. نعم إذا كان الكر الطاهر أسفل، و الماء النجس يجرى عليه من فوق لا يطهر الفوقانى (۳) بهذا الاتصال.

الطهر بالاتصال بالعاصم

(۱) قد قدمنا فى بحث تطهير الماء المتنجس بالمطر ان مقتضى عموم التعليل الوارد فى صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع كفاية الاتصال بمطلق العاصم، فإن خصوصية المادة ملغاة بمقتضى الفهم العرفى، كما ان مقتضى إطلاقها عدم اعتبار الامتزاج، و استدللنا على عدم اعتباره أيضا بإطلاق صحيحة هشام المتقدمة فراجع. و يمكن الاستدلال على كفاية الاتصال بمطلق العاصم أيضا بأخبار ماء الحمام حيث قوينا أخيرا عدم اختصاصها بمائه، و بنينا على شمولها لكل ماء متصل بالماء المعتصم.

(۲) و يدل على ذلك أمران: أحدهما: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع. و ثانيهما: اخبار ماء الحمام لدلالتهما على ان مجرد الاتصال بالمادة كاف فى طهارة الماء المتنجس مطلقا اتحد سطحاهما أم اختلف و كان الكر المطهر مثلا أعلى.

(۳) لعدم تقوى العالى بالسافل على ما قدمناه فى بحثى المضاف و الجارى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۱

(مسألة ۴) الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس فى الحوض يطهر (۱) و لا يلزم صب مائه و غسله.

(مسألة ۵) الماء المتغير إذا القى عليه الكر فزال تغيره به يطهر و لا حاجة (۲) الى إلقاء كر آخر بعد زواله، لكن بشرط أن يبقى الكر (۳) الملقى على حاله من اتصال اجزائه، و عدم تغيره فلو تغير بعضه قبل زوال تغير النجس أو تفرق بحيث لم يبق مقدار الكر متصلا باقيا على حاله تنجس،

(۱) الظاهر ان نظر الماتن (ره) إلى تطهير الكوز نفسه بالماء الكثير، لا إلى تطهير مائه، لأنه كغيره من المياه المتنجسة و قد تقدم منه (قده) طهارتها بمجرد الاتصال بالكر أو بغيره من المياه العاصمة من غير اعتبار الامتزاج فلا وجه لا عادته ثانيا.

و ما أفاده من طهارة الكوز إذ غمس فى الكثير هو الصحيح فلا يلزم تعدد غسله و ذلك لما يأتى فى محله من اختصاص موثقة عمار الآمرة بغسل الأوانى و الكوز ثلاث مرات بالماء القليل و معه يبقى التطهير بالكثير تحت إطلاقات غسل المتنجسات بالماء و هى تقتضى كفاية الغسل مرة واحدة.

و حيث ان الكوز مملو من الماء النجس فمجرد غمسه فى الكر يصدق انه انغسل بالكثير و به يحكم على طهارته.

(۲) لحصول شرط طهارته و هو زوال تغيره و اتصاله بالماء المعتصم و إن استند زوال تغيره إلى إلقاء العاصم عليه، و لا دليل على اعتبار كون الاتصال بعد زوال التغير.

(۳) بأن يكون المطهر زائدا على مقدار الكر بشيء حتى لا ينفعل بتغير بعضه قبل زوال تغير النجس، لوضوح أن تغير بعض أجزائه يقتضى انفعال الجميع على تقدير عدم زيادة المطهر على الكر لأنه ماء قليل لاقى ماء متنجسا بالتغير فينجس.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۲

و لم يكف فى التطهير. و الأولى إزالة التغير أولا ثم إلقاء الكر أو وصله به.

(مسألة ۶) تثبت نجاسة الماء (۱) كغيره بالعلم.

طرق ثبوت النجاسة

اشارة

(۱) قد وقع الخلاف بين الأعلام فيما تثبت به نجاسة الأشياء: فمنهم من اكتفى بمطلق الظن بالنجاسة، و نسب ذلك الى الحلبى، و منهم من ذهب الى انها لا تثبت إلا بالعلم الوجدانى، و نسب ذلك الى ابن البراج، و هذان القولان فى طرفى النقيض، حيث لم يعتمد

ابن البراج على البينة و خبر العادل، فضلا عن مطلق الظن بالنجاسة.

و المشهور بين الأصحاب عدم ثبوت النجاسة بمطلق الظن و انه لا ينحصر ثبوته بالعلم الوجدانى، و لعل القائل باعتبار العلم فى ثبوت النجاسة يرى اعتبار العلم فى حدوثها و تحققها لا فى بقائها، فإن استصحاب النجاسة مما لا اشكال فيه بينهم، و قد ادعى المحدث الأمين الأسترآبادى (ره) الإجماع على حجية الاستصحاب فى الموضوعات.

و تحقيق الحال ان الاكتفاء بمطلق الظن لا دليل عليه إلا ما توهمه القائل باعتباره من أن أكثر الأحكام الشرعية ظنى، و النجاسة من جملتها فيكتفى فيها بالظن.

و فيه: أنه ان أريد بذلك ان الأحكام الشرعية لا يعتبر فى ثبوتها العلم الوجدانى فهو صحيح إلا انه لا يثبت حجية مطلق الظن فى الأحكام. و ان أريد به ان مطلق الظن حجة فى ثبوت الأحكام الشرعية ففساده أظهر من أن يخفى، فإنه لا عبرة بالظن إلا فيما ثبت اعتباره فيه بالخصوص كالقبلة و الصلاة، اللهم إلا أن نقول بتمامية مقدمات الانسداد، فيكون الظن حجة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۳

....

حينئذ، إلا أنها لو تمت فإنما تقتضى حجية الظن فى الأحكام دون الموضوعات فهذا القول ساقط.

كما أن اعتبار خصوص العلم الوجدانى فى ثبوتها لا دليل عليه، و لعل الوجه فى اعتباره تعليق الحكم بالنجاسة- فى بعض الأخبار- على العلم بها كما فى قوله (ع): كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر .. «۱». و قوله (ع): ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم أعلم «۲».

و فيه: أنه لا يقتضى اعتبار العلم الوجدانى فى ثبوت النجاسة، فإن العلم بالنجاسة غاية للحكم بالطهارة كأخذ العلم بالحرمة غاية للحكم بالحلية فى قوله (ع): كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام .. [۳] و من الظاهر ان المراد به ليس هو العلم الوجدانى فحسب، و إلا لانسد باب الأحكام الشرعية لعدم العلم الوجدانى فى أكثرها، بل المراد بالعلم فيها أعم من الوجدانى و التعبدى.

و «توضيحه»: ان العلم المأخوذ غاية فى تلك الأخبار طريقى محض، و غير مأخوذ فى الموضوع بوجه، و العلم الطريقى يقوم مقامه ما ثبت اعتباره شرعا كالبينة و خبر العادل و اليد و غيرها، فإن أدلة اعتبارها حاكمة على ما دل على اعتبار العلم فى ثبوت النجاسة أو غيرها، فهذا القول أيضا

---

[۳] ورد ذلك فى روايات أربع: الاولى و الثانية صحيحة عبد اللّه ابن سليمان و مرسلة معاوية بن عمار المرويتان فى الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل. و الثالثة و الرابعة موثقة مسعدة بن صدقة و صحيحة عبد اللّه بن سنان عن الصادق (ع) المرويتان فى الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل كما ان الرابعة مروية أيضا فى الباب ۶۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

---

(۱) المرويتان فى الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۴

و بالبينة (۱)

ساقط، فلا بد من ملاحظة الأمور التى قيل بثبوت النجاسة بها. فان كان فى أدلة اعتبارها ما دل بعمومه على حجيتها حتى فى مثل

النجاسة فنأخذ بها، و إلا فنرجع إلى استصحاب الطهارة أو قاعدتها فمن جملة تلك الأمور البينة:

ثبوت النجاسة بالبينة:

اشارة

(۱) فهل يعتمد على اخبار البينة بنجاسة شيء مسبوق بالطهارة أو جهلت حالته السابقة بحيث لو لا تلك البينة لحكمنا بطهارته؟ لا ينبغي الإشكال في اعتبارها، و ان النجاسة تثبت بها شرعا، و إنما الكلام في مدرك ذلك

فقد استدلوا على اعتبار البينة بوجوه:

(الوجه الأول): الإجماع على اعتبارها بين الأصحاب

. و «يدفعه»:

ان الإجماع على تقدير تحققه ليس إجماعا تعبديا قطعا حتى يكشف عن قول المعصوم (ع) لاحتمال استناد المجمعين الى أحد الوجهين الآتيين.

(الوجه الثاني): الأولوية القطعية

بتقريب: أن الشارع جعل البينة حجة في موارد الترافع و المخاصمة، و قد قدمها على ما في قبالها من الحجج كاليد و نحوها غير الإقرار، لأنه متقدم على البينة، و ما ثبتت حجيته في موارد القضاء مع ما فيها من المعارضات فهو حجة في غيرها من الموارد التي لا معارض له بطريق أولى، و بالجملة اعتبار البينة شرعا أمر غير قابل للإنكار. نعم ربما قيد اعتبارها في الشريعة المقدسة ببعض القيود حسب اختلاف المقامات، و أهميتها عند الشارع و عدمها، فاعتبر في ثبوت الزنا بالبينة أن يكون الشهود أربعة كما اعتبر أن تكون الشهادة من الرجال في ثبوت الهلال و أسقط شهادة النساء في ذلك.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۱۵

....

و «للمناقشة في هذه الأولوية مجال واسع»، لأن الخصومة و المرافعة لا بد من حلها، و فصلها بشيء حيث ان في بقائها بحالها ينجر الأمر إلى اختلال النظام، فما به ترتفع المخاصمات لا- يلزم أن يكون حجة على الإطلاق حتى في غير موارد المرافعة، و من هنا ترى ان الايمان مما تفصل به الخصومات شرعا مع انها لا تعتبر في غير موارد المرافعة، و على الجملة لا تقاس الخصومة بغيرها فالأولوية لا أساس لها.

(الثالث): رواية مسعدة بن صدقة:

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة «۱».

فإنها اشتملت على أمور ثلاثة، و دلت على ان اليد في الثوب، و أصالة عدم تحقق النسب أو الرضاع في المرأة، و الإقرار على العبودية

فی العبد حجهٔ معتبرهٔ لا بد من العمل علی طبقها إلا أن یعلم أو تقوم البینهٔ علی خلافها، فمنها یستفاد ان البینهٔ حجهٔ شرعا و معتبرهٔ فی إثبات الموضوعات المذکورهٔ فی الحدیث من الملکیهٔ و الأختیهٔ و الحریهٔ، فیترتب علیها أحکامها و حیث ان کلمهٔ «الأشیاء» جمع محلی باللام و هو من ألفاظ العموم، و لا- سیما مع تأکیده بکلمهٔ «کلها» فنتعدی عنها إلی سائر الموضوعات التی لها أحکام و منها النجاسهٔ، لأنها یترتب علیها جملهٔ من الأحکام کحرمهٔ الشرب و الأکل و عدم جواز الوضوء و الغسل به، و إذا قامت البینهٔ علی نجاسهٔ شیء فلا مانع من ان نرتب علیها أحکامها.

و «دعوی»: ان الروایهٔ إنما دلت علی اعتبار البینهٔ فی الأحکام

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۱۶

....

فلا یثبت بها اعتبارها فی غیرها.

«مدفوعهٔ»: بأن موردها خصوص الموضوعات التی لها أحکام حیث وردت فی ثوب یشک فی کونه ملکا للبائع أو مغصوبا، و فی عبد لا- یدری انه حر أو رق و فی امرأهٔ یشک فی أنها أجنبیهٔ أو من المحارم، و کل ذلک من الموضوعات التی یترتب علیها أحکام، و علی الجملهٔ ان الروایهٔ تقتضی حجیهٔ البینهٔ فی الموضوعات و یؤیدها روایهٔ عبد اللّه بن سلیمان الواردهٔ فی الجبن: کل شیء حلال حتی یجیئک شاهدان یشهدان عندک ان فیه میتهٔ «۱» و موردها الجبن الذی یشک فی حرمهٔ أکله إلا انها ضعیفهٔ السند و من هنا جعلناها مؤیدهٔ للمدعی.

و لا یخفی علیک ضعف هذا الاستدلال و ذلک: لأن الروایهٔ و ان عبر عنها فی کلام شیخنا الأنصاری (قده) بالموثقهٔ إلا أنا راجعنا إلی حالها فوجدناها ضعیفهٔ [۲] حیث لم یوثق مسعدهٔ فی الرجال، بل قد ضعفه المجلسی و العلامهٔ و غیرهما. نعم ذکروا فی مدحه ان روایاته غیر مضطرب المتن، و ان مضامینها موجودهٔ فی سائر الموثقات و لکن شیئا من ذلک لا یدل علی وثاقه الرجل، فهو ضعیف علی کل حال و لا یعتمد علی مثلها فی استنباط الحکم الشرعی، و علیه فلا دلیل علی اعتبار البینهٔ

---

[۲] الأمر و ان کان کما قررناه إلا ان الرجل ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات و قد بنی- أخیرا- سیدنا الأستاذ- دام ظله- علی وثاقهٔ الرواهٔ الواقعین فی أسانید الکتاب المذکور و من هنا عدل عن تضعیف الرجل و بنی علی وثاقته إذا فالروایهٔ موثقهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۶۱ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۱۷

....

فی الموضوعات.

و الذی یمکن أن یقال: ان لفظهٔ «البینهٔ» لم تثبت لها حقیقهٔ شرعیهٔ و لا متشرعیهٔ، و إنما استعملت فی الکتاب و الاخبار بمعناها اللغوی و هو ما به البیان و ما به یثبت الشیء، و منه قوله تعالی بِالْبَیِّناتِ وَ الزُّبُرِ «۱»، و قوله حَتّٰی تَأْتِیَهُمُ الْبَیِّنَةُ «۲» و قوله إِنْ کُنْتُ عَلیٰ بَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّی «۳» و غیرها من الموارد و من الظاهر انها لیست فی تلک الموارد إلا بمعنی الحجهٔ و ما به البیان، و کذا فیما ورد عن النبی (ص)

من قوله: إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان «۴» أی بالایمان و الحجج، و ما به یبین الشیء، و لم یثبت فی شیء من هذه الموارد ان البینة بمعنی عدلین و غرضه (ص) من قوله: إنما أقضی .. علی ما نطقت به جملة من الاخبار «۵» بیان ان النبی (ص) و سائر الأئمة (ع) سوی خاتم الأوصیاء عجل اللّه فی فرجه لا یعتمدون فی المخاصمات و المرافعات علی علمهم الوجدانی المستند إلی النبوة أو الإمامة، و إنما یقضون بین الناس بالیمین و الحجة سواء أطابقت للواقع أم خالفته کما هو صریح ما ورد عن النبی (ص) فی مخاصمة إمرؤ القیس [۶] نعم یقضی قائمهم (ع) علی طبق الواقع من

---

[۶] عن عدی عن أبیه قال: اختصم امرؤ القیس و رجل من حضرموت

---

(۱) الفاطر ۳۵: ۲۵.

(۲) البینة: ۹۸: ۱.

(۳) هود: ۱۱: ۲۸.

(۴) کما فی صحیحة هشام عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص):

إنما أقضی بینکم بالبینات و الایمان .. الوسائل الباب ۲ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی.

(۵) راجع الباب ۲ و ۳ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۱۸

....

دون أن یعتمد علی شیء [۱].

و علی الجملة لم یثبت ان البینة بمعنی عدلین فی شیء من تلک الاستعمالات و انما هی بمعناها اللغوی کما مر، و البینة بهذا المعنی اصطلاح بین العلماء، و لعله أیضا کان ثابتا فی الدور الأخیر من زمانهم (ع) و علی ما ذکرناه فالروایة المتقدمة لا دلالة لها علی اعتبار البینة بمعنی شهادة عدلین بل لا بدّ من إحراز حجیتها من الخارج. نعم لما علمنا خارجا أن الشارع کان یعتمد علی اخبار العدلین فی المخاصمات و فی موارد القضاء بین الناس استکشفنا من ذلک أن أخبار العدلین أیضا من مصادیق الحجة، و ما به البیان، و بهذا نحرز أنه حجة علی نحو الإطلاق من غیر أن یختص اعتباره بموارد الخصومة و القضاء لأن اعتماد الشارع علیه یدلنا علی ان اخبار العدلین حجة معتبرة فی مرتبة سابقة علی القضاء، لا أنه صار حجة بنفس القضاء. و یؤیده مقابلة الایمان بالبینات فی الروایة المتقدمة، فإن الایمان تختص بموارد القضاء، و قد وقعت فی مقابلة البینات: أی أقضی بینکم بما یعتبر فی خصوص القضاء، و بما هو معتبر فی نفسه علی نحو الإطلاق، و هذا غایة ما أمکننا من اقامة الدلیل علی حجیة البینة فی الموضوعات، و ما ذکرناه ان تم فهو و إلا فلا دلیل علی ثبوت النجاسة بالبینة کما عرفت.

إلی رسول اللّه (ص) فی أرض. فقال: أ لک بینة؟ قال: لا. قال:

فیمینه قال: اذن و اللّه یذهب بأرضی. قال: ان ذهب بأرضک بیمینه کان ممن لا ینظر اللّه الیه یوم القیامة، و لا یزکیه و له عذاب ألیم قال:

ففزع الرجل و ردها إلیه. الوسائل الباب ۳ من أبواب کیفیة الحکم.

[۱] صحیحة أبی عبیدة الحذاء عن أبی جعفر (ع) فی حدیث قال:

إذا قام قائم آل محمد (ص) حکم بحکم داود (ع) لا یسأل بینهٔ. المرویهٔ فی الباب ۱ من أبواب کیفیهٔ الحکم من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۱۹

و بالعدل الواحد (۱) علی اشکال لا یترک فیه الاحتیاط

ثم ان هذا کله فیما إذا لم نقل باعتبار خبر العدل الواحد فی الموضوعات و إلا فلا حاجهٔ الی إثبات حجیهٔ البینهٔ فیها کما هو ظاهر، نعم تظهر ثمرهٔ حجیهٔ البینهٔ فی نفسها فیما إذا قامت علی نجاسهٔ ما أخبر ذو الید عن طهارته و سیجیء بیان ذلک عن قریب.

و یرد علی هذا الوجه أمور:

«الأول»: ان صحهٔ المعاملات لا تتوقف علی مالیهٔ العوضین نوعا

و العقلاء و العرف شاهدان علی هذا المدعی، لصحهٔ بیع ما لا مالیهٔ له نوعا کما إذا أراد شراء خط والده مع فرض انه ردی و لا یساوی عنـد العقلاـء بشـیء إلاـ أنه یبـذل بـإزائه المال بـداعی أنه خط والـده، فالمالیـهٔ النوعیـهٔ غیر معتبرهٔ فی صـحهٔ البیع بوجه، و أما تعریف المصباح المنیر فلا اعتبار له لأنه فی مقام شرح الاسم و لیس بصدد بیان ما یعتبر فی ماهیهٔ البیع و حقیقته.

«الثانی»: هب أن المالیهٔ معتبرهٔ فی العوضین

إلاـ ان ذلـک لا یمنع عن جواز بیع الأبوال، لغرض التـداوی بها لبعض الأمراض فحکم الأبوال حکم سائر الأدویـهٔ التی لا یبتلی بها إلا فی بعض الأوقـات، و معه یبـذل بإزائهـا الأـموال للاتجـار بهـا لاـ لأجـل الحاجـهٔ إلیها فهل تری بطلان بیع الأدویـهٔ ممن لا یحتاج إلیها بالفعل؟ فالمنع عن بیع الأبوال من جههٔ ان الحاجهٔ إلی التداوی بها قلیلهٔ مما لا یصغی الیه.

«الثالث»: هب انا سلمنا کلا الأمرین

، و قلنا بعدم صحهٔ بیع الأبوال المذکورهٔ إلا ان فی صدق عنوان التجارهٔ عن تراض علی معاملهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۷۲

....

الأبوال غنی و کفایهٔ، و بذلک یحکم بصحتها، و التجارهٔ أعم من البیع و غیر مقیدهٔ بالمالیهٔ فی العوضین.

و «ثانیهما»: ما ربما یوجد فی بعض الکتب

من قوله (ص):

ان اللّه إذا حرم أکل شیء حرم ثمنه [۱] و أبوال الحیوانات مما یحرم اکله و علیه فبیع الأبوال باطل و هـذه الروایـهٔ علی تقـدیر ثبوتها کما تدل علی بطلان بیع أبوال الحیوانات المحللهٔ کذلک تدل علی بطلان بیع أرواثها بملاک

---

[۱] المسـتدرک، الباب ۶ مـن أبـواب مـا یکتسب به ص ۴۲۷ عن غـوالی اللئـالی عن النـبی (ص) قـال: لعن اللّه الیهـود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا ثمنها و ان اللّه إذا حرم علی قوم أکل شیء حرم علیهم ثمنه، و نقله عن دعائم الإسلام أیضا باختلاف یسیر. و فی السـنن الکبری للبیهقی ج ۶ ص ۱۳ باب تحریم بیع ما یکون نجسا لا یحل اکله عن خالـد الحـذاء عن برکـهٔ أبی الولیـد عن ابن عباس قال:

رأیت رسول اللّه (ص) جالسا عند الرکن فرفع بصره إلی السماء فضحک و قال لعن اللّه الیهود «ثلاثا» ان اللّه تعالی حرم علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا أثمانها و ان اللّه إذا حرم علی قوم أکل شیء حرم علیه ثمنه.

و رواه أبو داود فی السنن ج ۳ ص ۳۸ من الطبعهٔ الحدیثهٔ عن ابن عباس.

و فی المسند لأحمد بن حنبل ج ۱ ص ۲۹۳ عن خالد الحذاء عن برکهٔ بن العریان المجاشیعی قال: سمعت ابن عباس یحدث قال: قال رسول اللّه (ص) لعن اللّه الیهود .. إلخ و لیست فیها کلمهٔ «ثلاثا» و فی ص ۲۴۷ بهذا السند عن ابن عباس قال کان رسول اللّه (ص) قاعدا فی المسجد مستقبلا الحجر فنظر إلی السماء فضحک ثم قال لعن اللّه ..

إلخ من دون لفظهٔ «ثلاثا».

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۷۳

و أما بیعهما من غیر المأکول فلا یجوز (۱).

حرمهٔ أکلها.

و الذی یسهل الخطب ان هذه الروایهٔ لم تصل إلینا بطرقنا و انما نقلت من طرق العامهٔ فهی ساقطهٔ عن الاعتبار بل و فی جوهر النقی فی حاشیهٔ سنن البیهقی [۱] ان عموم هذه الروایهٔ متروک اتفاقا. فإذا کان هذا حال الروایهٔ عندهم فکیف یسوغ لنا العمل علی طبقها.

ثبوت النجاسهٔ باخبار العدل

(۱) المعروف ان خبر الواحد لا یکون حجهٔ فی الموضوعات، و ذهب جماعهٔ إلی حجیته فیها کما هو حجهٔ فی الاحکام و هذا هو الصحیح، و الدلیل علی اعتباره فی الموضوعات هو الدلیل علی حجیته فی الأحکام، و العمدهٔ فی ذلک هو السیرهٔ العقلائیهٔ القطعیهٔ، لأنهم لا یزالون یعتمدون علی أخبار الآحاد فیما یرجع الی معاشهم و معادهم، و حیث لم یردع عنها فی الشریعهٔ المقدسهٔ فتکون حجهٔ ممضاهٔ من قبل الشارع بلا فرق فی ذلک بین الموضوعات و الاحکام.

و قد یتوهم کما عن غیر واحد منهم ان السیرهٔ مردوعهٔ بما ورد فی ذیل روایهٔ مسعدهٔ المتقدمهٔ من قوله (ع) و الأشیاء کلها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البینهٔ، حیث حصر ما یثبت به الشیء فی الاستبانهٔ، و قیام البینهٔ علیه فلو کان خبر العادل کالبینهٔ معتبرا شرعا لبینه (ع) لا محالهٔ: و یدفعه:

«أولا»: ان الروایهٔ لیست بصدد حصر المثبت فیهما لوضوح ان النجاسهٔ و غیرها کما تثبت بهما کذلک تثبت بالاستصحاب و بأخبار ذی الید کما یأتی عن قریب.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۲۰

....

و «ثانیا»: ان الروایهٔ غیر صالحهٔ للرادعیهٔ، لضعفها.

و «ثالثا»: ان عدم ذکر اخبار العادل فی قبال البینهٔ و العلم انما هو لأجل خصوصیهٔ فی مورد الروایهٔ، و هی ان الحلیهٔ فی مفروض الروایهٔ کانت مستندهٔ الی قاعدهٔ الید فی مسألهٔ الثوب و من المعلوم انه لا اعتبار لأخبار العادل مع الید، و کأنه (ع) بصدد بیان ما هو معتبر فی جمیع الموارد علی وجه الإطلاق.

و «رابعا»: البینهٔ فی الروایهٔ کما تقدم بمعنی الحجهٔ و ما به البیان، و هو الذی دلت الروایهٔ علی اعتباره فی قبال العلم الوجدانی، و اما ان الحجهٔ أی شیء فلا دلالهٔ للروایهٔ علیه، و لا بد من إحراز مصادیقها من الخارج، و قد استکشفنا حجیهٔ اخبار العدلین من اعتمادهم (ع)

علیه فی المخاصمات، فإذا أقمنا الدلیل من السیرة أو غیرها علی اعتبار خبر العدل أیضا فلا محالة یدخل تحت کبری الحجة و ما به البیان، و یکون معتبرا فی جمیع الموارد علی نحو الإطلاق بلا فرق فی ذلک بین الموضوعات و الاحکام.

بل یمکن ان یستدل علی حجیة اخبار العادل فی الموضوعات بمفهوم آیة النبإ علی تقدیر ان یکون لها مفهوم. نعم الاستدلال علی حجیة الخبر فی الموضوعات الخارجیة بالأخبار الواردة فی موارد خاصة فی غایة الإشکال فلا یمکن ان یستدل علیه بما دل علی اعتبار خبر الثقة فی دعوی ان المرأة امرأته [۱]، و ما ورد فی جواز الاعتماد علی أذان المؤذن الثقة [۲] و غیر

---

[۱] موثقة زرعة عن سماعة قال: سألته عن رجل تزوج أمة «جاریة» أو تمتع بها فحدثه رجل ثقة أو غیر ثقة فقال ان هذه امرأتی و لیست لی بینة فقال: ان کان ثقة فلا یقربها و ان کان غیر ثقة فلا یقبل منه. المرویة فی الباب ۲۳ من أبواب عقد النکاح و أولیاء العقد من الوسائل.

[۲] کما ورد فی جملة من الاخبار و قد عقد لها فی الوسائل بابا

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۲۱

و بقول ذی الید (۱) و ان لم یکن عادلا.

ذلک مما ورد فی موارد معینة. فإن غایة ما یثبت بذلک هو اعتبار خبر الثقة فی تلک الموارد خاصة، و لا یمکن التعدی عنها الی غیرها و العمدة فی اعتباره هو السیرة العقلائیة و هی کما مر غیر مختصة بمورد دون مورد.

بل و علیها لا نعتبر العدالة أیضا فی حجیة الخبر لان العقلاء لا یخصصون اعتباره بما إذا کان المخبر متجنبا عن المعاصی، و غیر تارک للواجبات إذ المدار عندهم علی کون المخبر موثوقا به و ان کان فاسقا أو خارجا عن المذهب، بل و لا نعتبر الوثوق الفعلی أیضا فی اخباره، فان اللازم ان یکون المخبر موثوقا به فی نفسه سواء أفاد اخباره الوثوق للسامع فعلا- أم لم یفده، و کیف کان فلا- ینبغی الإشکال فی اعتبار خبر العدل فی الموضوعات و مع ذلک فالأولی رعایة الاحتیاط.

ثبوت النجاسة بقول ذی الید

(۱) اعتبار قول ذی الید فی طهارة ما بیده و نجاسته علی ما ذکره صاحب الحدائق (قده) أمر اتفاقی بین الأصحاب، و لا خلاف فیه عندهم، و إنما الکلام فی مدرکه، و المستند فی ذلک هو السیرة العقلائیة القطعیة،

و هو باب ۳ من أبواب الأذان و الإقامة و فی بعضها: المؤذن مؤتمن و فی آخر: المؤذنون أمناء المؤمنین علی صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائهم ..

و یستفاد اعتبار أذان الثقة أیضا عما ورد فی عیون الاخبار عن أحمد بن عبد اللّه القزوینی «القروی» عن أبیه المرویة فی الباب ۵۹ من أبواب المواقیت و ما رواه الفضل بن شاذان فی العلل عن الرضا (ع) الحدیث ۱۴ من الباب ۱۹ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۲۲

....

و لعل منشأها ان ذا الید أعرف بطهارة ما فی یده و أدری بنجاسته هذا.

علی انه یمکن أن یستدل علی اعتبار اخباره بالطهارة بما علل به جواز الشهادة استنادا إلی الید: من انه لو لا ذلک لما بقی للمسلمین

سوق [۱] و تقریب ذلک: انا نعلم بنجاسة جملة من الأشیاء بالوجدان کنجاسة ید زید و لباسه، و لا سیما فی الذبائح، للعلم القطعی بنجاستها بالدم الذی یخرج عنها بعد ذبحها، فلو لم نعتمد علی اخبار ذی الید بطهارة تلک الأشیاء بعد تنجسها للزم الحکم بنجاسة أکثر الأشیاء و هو یوجب اختلال النظام، و معه لا یبقی للمسلمین سوق.

و أما اخباره بالنجاسة فیمکن أن یستدل علی اعتباره بالأخبار الناهیة عن بیع الدهن المتنجس للمشتری إلا ـ مع الاعلام بنجاسته لیستصبح به تحت السماء [۲] لأنها دلت دلالة تامة علی ان اخبار البائع – و هو ذو الید–

[۱] و هو روایة حفص بن غیاث عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قال له رجل إذا رأیت شیئا فی یدی رجل یجوز لی أن أشهد انه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد انه فی یده و لا أشهد انه له فلعله لغیره فقال أبو عبد اللّه (ع) أ فیحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد اللّه: فلعله لغیره فمن أین جاز لک أن تشتریه و یصیر ملکا لک ثم تقول بعد الملک هو لی و تحلف علیه و لا یجوز أن تنسبه إلی من صار ملکه من قبله إلیک؟! ثم قال أبو عبد اللّه (ع) لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق. المرویة فی باب ۲۵ من أبواب کیفیة الحکم و أحکام الدعوی.

[۲] ففی صحیحة معاویة بن وهب: «و الزیت یستصبح به». و فی موثقته «و بینه لمن اشتراه لیستصبح به». و فی بعض الروایات: «فأسرج به». و فی بعضها الآخر: «فیبتاع للسراج». المرویات فی الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۲۳

....

بنجاسة المبیع حجة علی المشتری و معتبر فی حقه، و معه لا یجوز للمشتری أکل الدهن المتنجس، و لا غیره من التصرفات المتوقفة علی طهارته التی کانت جائزة فی حقه لو لا إعلام البائع بنجاسته، فلو لم یکن إخباره حجة علی المشتری لکان اخباره بها کعدمه و لم یکن لحرمة استعماله فیما یشترط فیه الطهارة وجه، و لم أر من استدل بهذه الأخبار علی اعتبار قول ذی الید، مع انها هی التی ینبغی أن یعتمد علیها فی المقام و أما غیرها من الأخبار التی استدل بها علی اعتباره فلا یخلو عن قصور فی سندها أو فی دلالتها.

(منها): ما رواه عبد اللّه بن بکیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلی فیه و هو لا یصلی فیه قال: لا یعلمه، قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: یعید «۱» حیث دلت علی أن اخبار المعیر – أعنی من بیده الثوب– بأنه مما لا یصلی فیه حجة فی حق المستعیر، و انه یوجب الإعادة فی حقه. إلا أنها قاصرة الدلالة علی اعتبار قول ذی الید، إذ لا تجب إعادة الصلاة علی من صلی فی النجس جاهلا ثم علم بوقوعها فیه، فضلا عما إذا لم یعلم بذلک بل أخبر به ذو الید.

و «منها»: غیر ذلک من الروایات فلیلاحظ و علی الجملة ان السیرة العقلائیة، و لزوم الاختلال، و الأخبار الواردة فی وجوب إعلام المشتری بنجاسة الدهن تقتضی اعتبار قول ذی الید مطلقا.

و قد استثنی من ذلک مورد واحد و هو اخبار ذی الید بذهاب ثلثی العصیر بعد غلیانه فیما إذا کان ممن یری حلیة شربه قبل ذهاب الثلثین أو کان یرتکبه لفسقه، و ذلک لأجل النص [۲]

[۲] صحیحة معاویة بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل من أهل المعرفة بالحق یأتینی بالبختج و یقول قد طبخ علی الثلث و أنا أعرف

(۱) المرویة فی الباب ۴۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۲۴

و لا تثبت بالظن المطلق علی الأقوی (۱).

(مسألة ۷) إذا أخبر ذو الید بنجاسته و قامت البینة علی الطهارة قدمت البینة (۲)

بل و فی بعض الأخبار [۱] اشتراط الایمان و الورع أیضا فی اعتبار الاخبار عن ذهاب ثلثی العصیر الذی هو اخبار عن حلیته و عن طهارته أیضا إذا قلنا بنجاسة العصیر العنبی بالغلیان و هذه مسألة أخری سنتکلم علیها فی محلها ان شاء اللّه، و الکلام فعلا فی اعتبار قول ذی الید فی غیر ما قام الدلیل فیه علی عدم اعتباره.

(۱) قد تقدم الکلام فی وجه ذلک فراجع.

(۲) فان قلنا ان البینة بما هی لا اعتبار بها و المعتبر هو اخبار العادل و الثقة، و بهذا صارت البینة أیضا حجة، لأنها اخبار عادل انضم الیه اخبار عادل آخر، فأخبار ذی الید متقدم علی البینة، و ذلک: لأن مدرک اعتبار الخبر الواحد هو السیرة و بناء العقلاء، و من الظاهر انه لا بناء منهم علی اعتباره عند معارضة أخبار ذی الید، و من هنا لا یعتنی باخبار العادل إذا أخبر بغصبیة ما فی ید أحد أو بوقفیته.

أنه یشربه علی النصف أ فأشربه بقوله و هو یشربه علی النصف؟ فقال:

لا تشربه قلت: فرجل من غیر أهل المعرفة ممن لا نعرفه یشربه علی الثلث و لا یستحله علی النصف یخبرنا ان عنده بختجا علی الثلث و قد ذهب ثلثاه و بقی ثلثه یشرب منه؟ قال: نعم. المرویة فی الباب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

[۱] ففی موثقة عمار: ان کان مسلما ورعا فلا بأس. و فی روایة علی بن جعفر عن أخیه (ع) لا یصدق إلا أن یکون مسلما عارفا. المرویتین فی الباب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۲۵

و إذا تعارض البینتان (۱) تساقطتا إذا کانت بینة الطهارة مستندة إلی العلم و ان کانت مستندة إلی الأصل تقدم بینة النجاسة

و اما إذا قلنا باعتبار البینة بما هی بینة، لأن النبی (ص) کان یقضی بالحجج و قد طبقها علی شهادة عدلین فالبینة تتقدم علی اخبار ذی الید، لإطلاق دلیل اعتبارها، و قد کان النبی (ص) یقدمها علی قول ذی الید فی موارد المخاصمة و کان یقضی فیها بالبینات، مع ان الغالب فیها قیام البینة علی خلاف قول ذی الید. و هذه ثمرة مهمة بین القول باعتبار البینة بما هی، و القول باعتبارها من أجل حجیة خبر العادل.

تعارض البینتین

اشارة

(۱) إذا قامت بینة علی نجاسة شیء و بینة اخری علی طهارته فلا یخلو:

ما ان تستند احدی البینتین إلی العلم الوجدانی و ثانیتهما إلی الأصل بناء علی جواز الشهادة استنادا الی الأصل. و اما ان یستند کل منهما إلی الأصل.

و اما أن یستندا إلی العلم الوجدانی فالصور ثلاث:

(أما الصورة الاولی):

فلا كلام فى ان البينة المستندة إلى العلم متقدمة على البينة الأخرى المستندة إلى الأصل، لأن الأصل إنما يجرى مع الشك، و لا شك مع قيام البينة على طهارة شيء أو نجاسته، فلا مستند للشهادة فى البينة المستندة إلى الأصل.

و (أما الصورة الثانية): و هى صورة استناد البينتين إلى الأصل

. فإن استندت بينة الطهارة إلى أصالة الطهارة، و استندت بينة النجاسة إلى الاستصحاب قدمت بينة النجاسة، فإنه تثبت بها النجاسة، السابقة فيجرى فى مورده الاستصحاب، و هو حاكم على أصالة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۲۶

(مسألة ۸) إذا شهد اثنان بأحد الأمرين و شهد أربعة بالآخر (۱) يمكن بل لا يبعد تساقط الاثنين بالاثنين، و بقاء الآخرين

الطهارة. و ان استند كل منهما إلى الاستصحاب فلا محالة يقع التعارض بينهما بالإضافة إلى الحالة السابقة، فإن إحدى البينتين تخبر بالدلالة الالتزامية عن نجاسة الشيء سابقا كما ان البينة الأخرى تخبر عن طهارته السابقة بالدلالة الالتزامية، و من الظاهر ان الشيء الواحد يستحيل أن يتصف بحالتين متضادتين فى زمان واحد فتتعارض البينتان و تتساقطان بالمعارضة، و يرجع إلى قول ذى اليد ان كان، أو إلى غيره من مثبتات الطهارة أو النجاسة.

و كذلك الحال فى (الصورة الثالثة) أعنى صورة استناد البينتين إلى العلم الوجدانى

، لأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون طاهرا و نجسا فى زمان واحد فيتعارض البينتان و تتساقطان، لما قدمناه فى محله من ان دليل الاعتبار لا يشمل كلا المتعارضين، لاستحالة اجتماع الضدين أو النقيضين و لا أحدهما المعين لأنه بلا مرجح و لا أحدهما لا بعينه، لأنه ليس فردا ثالثا غيرهما سواء أ كانت الشبهة موضوعية أم كانت حكمية فلا بد من الرجوع إلى غير البينة من المثبتات.

أكثرية إحدى البينتين عددا

(۱) بان كان عدد احدى البينتين أكثر من عدد الأخرى، و قد احتمل فى المتن بل لم يستبعد تقديم بينة الأكثر بدعوى: ان الاثنين يعارض الاثنين من الأربعة فيبقى الاثنان الآخران منها سليما عن المعارض.

إلا أن هذه الدعوى لا يمكن تتميمها بدليل، و ذلك لأن دليل اعتبار البينة إنما دل على اعتبار الشهادات و البينات الخارجية، و من الظاهر أنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۲۷

....

يستحيل أن يشمل كل بينة خارجية حتى ما كان منها متعارضا، لأن شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، و شموله لهما مستلزم للجمع بين المتناقضين أو الضدين فلا محيص من سقوط المتعارضين عن الاعتبار، و نسبة دليل الاعتبار الى كل من الأكثر و الأقل على حد سواء، فان كل اثنين من الأربعة تعارض شهادتهما شهادة البينة الأخرى، فمقتضى المعارضة سقوط المتعارضين عن الاعتبار كانا متساويين فى العدد أم كانا مختلفين.

و على الجملة حال البينتين المتعارضتين حال الخبرين المتعارضين، فكما ان رواية إذا عارضها روايتان لا يمكن أن يقال: أن واحدة منهما تعارض الرواية الواحدة، و تبقى الثانية سليمة عن المعارض، لأن نسبة دليل الاعتبار الى كل من المتعارضين على حد سواء، و

الروایهٔ الواحدهٔ معارضهٔ لکل من الروایتین فیسقط المتعارضان معا عن الاعتبار، فکذلک الحال فی البینتین المتعارضتین، و من الغریب أنه «قده» لم یلتزم بذلک فی الخبرین و التزم به فی المقام. نعم ذکرنا فی محله أن احدی الروایتین المتعارضتین إذا کانت مشهورهٔ- أی واضحهٔ و ظاهرهٔ عند الجمیع- سقطت النادرهٔ من الاعتبار إلا أن هذا أجنبی عن الترجیح بالأکثریهٔ، حیث أنها لا توجب سقوط معارضها عن الاعتبار فالشهرهٔ الموجبهٔ للترجیح أو السقوط بمعنی الظهور و الوضوح لا بمعنی الکثرهٔ العددیهٔ.

أجل ورد فی بعض فروع القضاء- و هو ما إذا ادعی أحد مالا- علی آخر، و أقام بینهٔ و أقام من علیه المال أیضا بینهٔ علی خلاف المدعی، و وصلت النوبهٔ إلی الاستحلاف. و لم یکن ترجیح لأحدهما علی الآخر- ان الحلف یتوجه الی من کانت بینته أکثر [۱] و لکن ذلک لیس من جههٔ ان الکثرهٔ العددیهٔ

---

[۱] صحیحهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل یأتی القوم فیدعی دارا فی أیدیهم و یقیم البینهٔ و یقیم الذی فی یده الدار

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۲۸

(مسألهٔ ۹) الکریهٔ تثبت بالعلم و البینهٔ (۱) و فی ثبوتها بقول صاحب الید وجه (۲) و ان کان لا یخلو عن اشکال.

توجب سقوط معارضتها عن الاعتبار و إلا لم تصل النوبهٔ إلی الاستحلاف بل هو من جههٔ الترجیح فی الاستحلاف مع فرض بقاء البینتین علی اعتبارهما فی ذاتهما، و فی بعض الروایات ان الاستحلاف یستخرج بالقرعهٔ [۱] و کیف کان الترجیح بالکثرهٔ العددیهٔ لا یرجع الی محصل.

ما تثبت به الکریهٔ

(۱) إذ لا امتیاز للکریهٔ من بین سائر الموضوعات الخارجیهٔ فلا إشکال فی انها تثبت بالبینهٔ کما تثبت بالعلم الوجدانی.

(۲) التحقیق ان الکریهٔ لا تثبت باخبار ذی الید، و لا تقاس الکریهٔ بالطهارهٔ و النجاسهٔ، حیث انا أثبتنا اعتبار قوله فیهما بالسیرهٔ المستمرهٔ إلی زمانهم (ع) و ببعض الأخبار المتقدمهٔ و أما فی المقام فلم ترد فیه روایهٔ، و أما السیرهٔ فهی أیضا غیر متحققهٔ، فإن السیرهٔ العملیهٔ مقطوع العدم إذ الکریهٔ بالکیفیهٔ المتعارفهٔ فی زماننا لم تکن ثابتهٔ فی زمانهم (ع) حتی یقال بأن السیرهٔ العملیهٔ جرت علی قبول قول ذی الید فی الکریهٔ، فلو أخبر

البینهٔ أنه ورثها عن أبیه و لا یدری کیف کان أمرها، قال: أکثرهم بینهٔ یستحلف و تدفع إلیه. المرویهٔ فی الباب ۱۲ من أبواب کیفیهٔ الحکم من الوسائل.

[۱] کما یستفاد من صحیحتی عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه و داود بن سرحان عن أبی عبد اللّه (ع) و غیرهما مما نقله فی الوسائل فی الباب ۱۲ من کیفیهٔ الحکم و احکام الدعوی.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۲۹

....

مالک الدار عن ان الماء الموجود فی الحوض کر لا دلیل علی اعتبار قوله.

و اما دعوی السیرهٔ الارتکازیهٔ- بتقریب أن المتشرعهٔ بارتکازهم لا یفرقون فی قبول قول ذی الید بین الطهارهٔ و الکریهٔ، و ان الکریهٔ أیضا لو کانت متحققهٔ فی زمانهم (ع) لکانوا یعتمدون علی اخباره عن الطهارهٔ و النجاسهٔ، نظیر الإجماع التقدیری الذی ادعاه شیخنا

الأنصارى (قده) فى دليل الانسداد.

فهى أيضا لا- ترجع إلى ركن وثيق و ذلك: لأن الارتكاز ان رجع إلى المكلفين بأنفسهم كان حكمه حكم الأمور الموجودة خارجا نظير اشتراط التساوى فى المالية فى باب المعاملات، لأن المعاملة مبادلة فى أشخاص العوضين مع التحفظ على مقدار ماليتهما حيث ان البشر يحتاج إلى تبديل الأعيان بالضرورة، لاحتياج بعضهم إلى اللباس و آخر إلى الفراش، و ثالث إلى المأكول فيتبادلون لرفع احتياجاتهم مع التحفظ على مالية الأموال، فاشتراط التساوى بين العوضين أمر ارتكازى للعقلاء بأنفسهم، فلو باع ما يسوى فلسا بدرهم يثبت للمشترى خيار تخلف الشرط الارتكازى، و هو كالشرط المصرح به حقيقة و بهذا أثبتنا خيار الغبن فى محله حيث لم نجد دليلا آخر عليه هذا فيما إذا كان الارتكاز راجعا إلى نفس المكلفين.

و اما إذا لم يرجع إلى المكلفين بأنفسهم فلا اعتبار به و هذا كالارتكاز على قبول قول ذى اليد فى الاخبار عن الكرية، إذ السيرة بما هى لا تكون حجة بل يتوقف اعتبارها على أمر آخر أجنبى عن المكلفين، و هو تقريرهم و عدم ردعهم (ع) عنها، و استكشاف ذلك إنما يمكن فيما إذا كان العمل بمرأى و مسمع منهم (ع) فان فى مثله إذا لم يردعوا عنها استكشف عنه إمضائهم بذلك العمل، و هذا غير متحقق فى السيرة الارتكازية، لأنا لو سلمنا أن المتشرعة فى عصرهم عليهم السلام لو أخبرهم ذو اليد بكرية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۳۰

كما ان فى اخبار العدل الواحد أيضا اشكالا (۱).

(مسألة ۱۰) يحرم شرب الماء النجس (۲) إلا فى الضرورة

ماء لعملوا به لم يترتب على ذلك أثر شرعى فإن السيرة بما هى لا حجية فيها كما مر بل تتوقف على الإمضاء و عدم الردع عنها، و لا علم لنا بأن الأئمة لم يكونوا يردعون عن عملهم بأخبار ذى اليد عن الكرية على تقدير تحققها فى زمانهم، فالإنصاف ان السيرة فى الكرية غير تامة.

و يزيد هذا الاشكال و يقوى فى اخبار ذى اليد عما هو خارج عن تحت اختياره بالقبلة فى داره أو فى غيرها، لان الدار و إن كانت تحت يده إلا- أن كون الكعبة فى هذا الطرف أو فى الجانب الآخر أمر أجنبى عنه بالمرة فلا تثبت القبلة باخباره اللهم إلا أن يوجب الوثوق أو كان المخبر بنفسه موثوقا به.

(۱) قد عرفت عدم الإشكال فى اعتبار خبر العدل الواحد فى الموضوعات الخارجية كالأحكام، و أسلفنا أن الكرية لا امتياز لها عن بقية الموضوعات و عليه فخبر العدل الواحد مما لا إشكال فى اعتباره فى الكرية كغيرها.

حرمة شرب الماء النجس

(۲) للروايات المتضافرة [۱] و ان لم ينقل صاحب الوسائل فى هذا

---

[۱] كصحيحة حريز و رواية أبى خالد القماط الناهيتين عن شرب الماء الذى تغير بريح الجيفة أو بغيرها من النجاسات المرويتين فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل و نظيرهما موثقة سماعة المروية فى الباب المذكور و صحيحة على بن جعفر و موثقة سعيد الأعرج الناهيتين عن شرب ماء الجرة التى فيها الف رطل وقع فيه أوقية بول أو التى تسع مائة رطل يقع فيها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۳۱

و يجوز سقيه (۱) للحيوانات بل و الأطفال أيضا (۲)

فى هذا الباب غير رواية واحدة «۱» على ان حرمة شرب الماء النجس مما لم يقع فيه خلاف بين الأصحاب بل كادت أن تلحق بالواضحات.

(۱) و هذا للاتفاق على جواز سقى الماء النجس للحيوانات، لأنها خارجة عن سنخ البشر و لم يدلنا دليل على حرمة سقيه للحيوان، نعم لا تبعد كراهته كما تستفاد من بعض الاخبار [۲].

(۲) قد وقع الإشكال فى جواز سقى الماء النجس للأطفال بعد الاتفاق على جواز سقيه للحيوان، و على حرمة سقيه للمكلفين. و ربما قيل بعدم الجواز نظرا إلى ان الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد الواقعيتين، و حرمة شرب النجس على المكلفين تكشف عن وجود مفسدة فى شربه،

أوقية من دم، المرويتين فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

و موثقتا سماعة و عمار الساباطى الآمرتين بإهراق الماءين الذين وقع فى أحدهما قذر لا يدرى أيهما هو و التيمم بعد ذلك المرويتين أيضا فى الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل. و موثقة أبى بصير حيث ورد فى ذيلها: فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شيء من ذلك (قذر بول أو جنابة) فأهرق ذلك الماء و نظيرها صحيحة أبى نصر و موثقة سماعة المرويات أيضا فى الباب المذكور فان الماء النجس لو جاز شربه لم يكن لأمره (ع) بالإهراق فى تلك الروايات وجه إلى غير ذلك من الاخبار.

[۲] هو ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن البهيمة تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك؟ قال:

نعم يكره ذلك المروية فى الباب ۱۰ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

---

(۱) و هى موثقة سعيد الأعرج التى قدمنا نقلها و قد رواها فى الوسائل فى الباب المتقدم و فى الباب ۱۳ من أبواب الماء المطلق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۳۳۲

....

و عليه فلا يجوز سقيه للأطفال لأنهم و ان لم يكلفوا بالاجتناب عن شربه، لعدم قابليتهم للتكليف إلا ان مفسدة شربه باقية بحالها، و لا يرضى الشارع بإلقاء الأطفال فى المفسدة و للمناقشة فى ذلك مجال واسع:

أما «أولا»: فلأن المفاسد و المصالح إنما نعترف بهما فى الاحكام أو فى متعلقاتها، و مع عدم الحكم لا طريق إلى كشف المفسدة و المصلحة، و لعل المفسدة مختصة بالشرب الصادر عن المكلفين فلا مفسدة فى شرب الأطفال أصلا، فحكمه حكم شرب الماء الطاهر بالإضافة إليهم.

و أما «ثانيا»: فلأنا لو سلمنا وجود المفسدة فى شرب غير المكلفين فلا نسلم أنها بمرتبة تقتضى حرمة التسبيب إليها، فلا يحرم على المكلفين إيجادها بواسطة الأطفال و المجانين. و ذلك لان المفسدة الكائنة فى الأفعال على نحوين:

«فتارة»: تبلغ مفسدتها من الشدة و القوة مرتبة لا يرضى الشارع بتحققها خارجا، و لو بفعل غير المكلفين، و هذا نظير شرب الخمر حيث يحرم سقيه الصبيان، و فى مثله يجب الردع و الزجر فضلا عن جواز التسبيب اليه، و كذا فى مثل اللواط و الزنا و نظائرهما، و قد لا يرضى بمطلق وجوده و صدوره و لو من غير الإنسان فضلا عن الأطفال كما فى القتل فإنه مبغوض مطلقا و لا يرضى بصدوره و لو كان بفعل حيوان أو جماد فيجب على المكلفين ردع الحيوان و منع الجماد عن مثله.

و «اخرى»: لا تبلغ المفسدة تلك الدرجة من الشدة، و فى مثلها لم يدل دليل على حرمة إيجادها بفعل غير المكلفين، لأن المبغوض

إنما هو صدورها عن المکلفین، و لا دلیل علی مبغوضیهٔ مطلق وجودها عند الشارع، و ما نحن فیه من هذا القبیل حیث لم یقم دلیل علی مبغوضیهٔ شرب النجس علی الإطلاق، فلا مانع من سقیه للأطفال، و لا سیما إذا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۳۳

....

کانت النجاسهٔ مستندهٔ إلی نفس الأطفال، لتنجس أیدیهم أو أفواههم الموجب لتنجس الماء بملاقاتهما هذا کله فی السقی.

و هل یجب الاعلام بنجاسته إذا شربه أحد المکلفین جهلا أو نسیانا؟

الظاهر عدم وجوبه، و ذلک لعدم الدلیل علیه، لأن أدلهٔ وجوب النهی عن المنکر مختصهٔ بما إذا کان الفاعل عالما ملتفتا إلی حرمهٔ عمله، بل قد تجب مدافعته حینئذ و ردعه مع تحقق شرائطه، و أما إذا صدر عن الجاهل بحرمته فلم یدل دلیل علی وجوب إعلامه و ردعه، و لو مع العلم بفعلیهٔ المفسدهٔ فی حقه، لأنه لا یصدر علی وجه مبغوض لجهل فاعله و هو غیر محرم علیه ظاهرا فلا یدخل اعلامه تحت عنوان النهی عن المنکر- لعدم کون الفعل منکرا فی حقه- و لا تحت عنوان تبلیغ الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ و هو ظاهر.

هذا کله فی موارد إباحهٔ الفعل ظاهرا و أظهر منه الحال فی موارد الإباحهٔ الواقعیهٔ، کما إذا صدر الفعل عن نسیان أو غفلهٔ، فإن الناسی و الغافل غیر مکلفین واقعا، و لا یصدر الفعل عنهما علی وجه حرام.

و هل یحرم التسبیب الی شرب الماء النجس و إصداره عن المکلفین؟

کما إذا قدم الماء النجس إلی غیره لیشربه و هو جاهل. الأول هو الصحیح، لأن التسبیب إلی الحرام حرام و إن قلنا بعدم وجوب الاعلام، و ذلک:

لأن النهی المتعلق بشیء یدلنا بحسب الارتکاز العرفی ان مبغوض الشارع مطلق وجوده سواء أ کان مستندا إلی المباشرهٔ أم إلی التسبیب، فإذا نهی السید عبده عن الدخول علیه فیستفاد منه بالارتکاز العرفی أن المبغوض عنده مطلق الدخول سواء أ کان بمباشرهٔ العبد کما إذا دخل علیه بنفسه أم کان بتسبیبه، کما إذا غر غیره و أدخله علی مولاه، و قد ذکرنا فی محله ان الاخبار الناهیهٔ عن بیع الدهن المتنجس إلا مع الإعلام للمشتری «۱» شاهده

---

(۱) قد قدمنا الأخبار الواردهٔ فی ذلک فی ذیل الصفحهٔ ۳۲۲ فراجع.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۳۴

و یجوز بیعه (۱) مع الاعلام.

فصل الماء المستعمل فی الوضوء طاهر، مطهر من الحدث و الخبث (۲)

علی أن النهی عن عمل یکشف عن مبغوضیهٔ إیجاده علی الإطلاق من دون فرق فی ذلک بین صدوره عنه بالمباشرهٔ و صدوره بالتسبیب.

(۱) و هو کما أفاده فی المتن، و تفصیل الکلام فیه موکول الی محله.

و یأتی إجمال القول فیه عند تعرض الماتن لحکم بیع المیتهٔ ان شاء اللّه.

فصل فی الماء المستعمل

اشارة

(۲) قد یستعمل الماء فی تنظیف البدن أو اللباس أو غیر ذلک من القذارات العرفیة من دون أن یحکم بنجاسته، و قد یستعمل فی إزالة الخبث مع الحکم بنجاسته، و هذان القسمان لا- خلاف فی حکمهما، فإن الأول طاهر و مطهر بخلاف الثانی، و فی غیر ذلک قد یستعمل الماء فی رفع الحدث الأصغر، و قد یستعمل فی ما لا یرتفع به الحدث أو الخبث، و هذا کالغسل المندوب دون أن یکون المغتسل محدثا بالأکبر، أو کان محدثا به و لکنه بنینا علی عدم ارتفاعه به، و کالوضوء التجدیدی. و قد یستعمل فی رفع الحدث الأکبر. و قد یستعمل فی رفع الخبث من دون أن یحکم بنجاسته کماء الاستنجاء فهذه أقسام أربعة، و یقع الکلام هنا فی القسم الأول، و هو الماء المستعمل فی الوضوء و سیجیء الکلام علی الأقسام الآخر ان شاء اللّه. فنقول.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۳۵

....

القسم الأول من الماء المستعمل

لا- ینبغی الإشکال فی طهارة الماء المستعمل فی رفع الحدث الأصغر، و جواز استعماله فی الوضوء و الغسل ثانیا، لإطلاقات طهارة الماء، و مطهریته، و لما ورد فی ذیل روایة أحمد بن هلال الآتیة حیث قال: و أما الماء الذی یتوضأ الرجل به فیغسل به وجهه و یده فی شیء نظیف فلا بأس أن یأخذه غیره و یتوضأ به «۱» و لما ورد فی بعض الاخبار من أن النبی (ص) کان إذا توضأ أخذ ما یسقط من وضوئه فیتوضئون به «۲» الی غیره ذلک من الاخبار، و علی الجملة أن طهارة المستعمل فی الوضوء من ضروریات الفقه بل قیل انها من ضروریات المذهب.

نعم نسب الی أبی حنیفة «۳» القول بنجاسته نجاسة مغلظة «تارة» و مخففة «أخری» و ان حکی عنه القول بطهارته أیضا، إلا أن الحکایة ضعیفة، و الذی نقله ابن حزم و غیره عنه «۴» هو القول بنجاسته نجاسة مغلظة أو مخففة، و هو عجیب غایته، فإنه لا مسوغ للقول بنجاسته فضلا عن الحکم بغلظتها أو بخفتها. و ربما فصل بین ما إذا کان الماء المستعمل

---

(۱) المرویة فی الباب ۸ و ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۸ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۳) نقله عنه فی المحلی جلد ۱ ص ۱۸۵ و ص ۱۴۷ علی ما قدمنا حکایته و حکایة غیره من أقوال العامة فی تعلیقة ص ۱۵۸- ۱۵۹.

(۴) قدمنا نقله عن ابن حزم فی المحلی جلد ۱ ص ۱۸۵ و ۱۴۱ کما نقلناه عن عمدة القارئ جلد ۱ ص ۸۲۲ فی تعلیقة ص ۱۵۸ فراجع.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۳۶

و کذا المستعمل فی الأغسال المندوبة (۱)

بمقدار کثیر فحکم بنجاسته، و ما إذا کان بمقدار یسیر کالقطرات المترشحة منه علی الثوب أو البدن فحکم بطهارته- منّة منه علی الناس!!- فان نجاسته حرجیة.

القسم الثانی من الماء المستعمل

(۱) هذا هو القسم الثانى من أقسام الماء المستعمل، و هو الماء الذى يستعمل على وجه الندب أو الوجوب من غير أن يرتفع به حدث أو خبث و هذا كالمستعمل فى الغسل الواجب بنذر و شبهه، و المستعمل فى الأغسال المستحبة، و فى الوضوء ندبا كالوضوء التجديدى، فإن الماء لم يستعمل فى شيء من هذه الموارد فى رفع الحدث أو الخبث اما بالنسبة إلى الوضوء التجديدى فالأمر ظاهر. و اما بالنسبة إلى الأغسال المستحبة سواء وجبت بالعارض أم لم تجب فعدم ارتفاع الحدث بها إما لفرض ان المغتسل لم يكن محدثا، أو من جهة البناء على انها لا تؤثر فى رفع الحدث، و سيأتى الكلام على هذا فى محله.

و حكم هذا القسم حكم الماء غير المستعمل، فيصح استعماله فى رفع الحدث بكلا قسميه، كما يكتفى به فى إزالة الأخباث، و بالجملة ان حاله بعد الاستعمال كحاله قبله، فلا مانع من استعماله ثانيا فيما قد استعمل فيه أولا من الغسل المستحب، و الوضوء التجديدى و هكذا ثالثا و رابعا ..

و الوجه فى ذلک هو إطلاقات مطهرية الماء هذا.

و قد نسب إلى المفيد (ره) استحباب التنزه عن المستعمل فى الطهارة المندوبة من الغسل و الوضوء، بل المستعمل فى الغسل المستحب- كغسل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۳۷

....

اليد للأكل- و أورد عليه الأصحاب بأنه لا دليل من الاخبار، و لا من غيرها على استحباب التنزه عن الماء المستعمل، و أجاب عن ذلک شيخنا البهائى (قده) فى الحبل المتين بان المستند فيما ذكره المفيد هو ما رواه محمد بن على بن جعفر عن الرضا (ع) فى حديث قال: من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه .. «۱» فإن إطلاق الغسل فى قوله «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه ..» يعم الغسل الواجب و المندوب، و تعجب عن ان الأصحاب كيف لم يلتفتوا إلى هذا الحديث قائلا ب «ان أكثرهم لم ينتبهوا له».

و أورد عليه فى الحدائق بأن صدر الرواية و إن كان مطلقا كما عرفت إلا ان ذيلها قرينة على ان مورد الرواية إنما هو ماء الحمام، حيث ورد فى ذيلها: «فقلت: ان أهل المدينة يقولان: ان فيه شفاء من العين فقال: كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل من خلق اللّه ثم يكون فيه شفاء من العين؟!» و عليه فظاهر الرواية كراهة الاغتسال من ماء الحمام الذى يغتسل فيه الجنب و غيره من المعدودين فى الحديث، و لا دلالة لها على كراهة الاغتسال فى مطلق الماء المستعمل فى الغسل.

هذا على ان الرواية على تقدير تمامية الاستدلال بها مختصة بكراهة الاغتسال من المستعمل فى الغسل، و لا دلالة لها على كراهة الغسل من المستعمل فى الوضوء، و قال ان الاستدلال بصدر الرواية من دون ملاحظة أن ذيلها قرينة على صدرها من أحد المفاسد المترتبة على تقطيع الحديث، و فصل بعضه عن بعض، فما ذكره المفيد (ره) مما لا دليل عليه.

و لكن الإنصاف أن ذيل الرواية أجنبى عن صدرها، و هما أمران

---

(۱) المروية فى الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۳۸

....

لا قرينية فى أحدهما على الآخر، و بما ان صدرها مطلق فلا مانع من أن يعتمد عليه، و يكون هو المدرک لقول المفيد (قده) كما

ذكره البهائى (ره).

نعم يمكن المناقشة فى دلالة الرواية على استحباب التنزه من الماء المستعمل بوجه آخر، و هو ان هذه الرواية و نظائرها إنما وردت لإرشاد الناس إلى الأخذ بمصالحهم، و التجنب عما بضرهم، و من جملته الاحتفاظ على صحة أبدانهم بالاجتناب عن استعمال ما اجتمعت فيه الأوساخ التى قد تؤدى إلى سراية الأمراض، و القرآن كما انه متكفل بإرشاد البشر إلى المصالح الأخروية و الدنيوية، و مكمل لنظامهما على وجه أتم كذلك الأئمة (ع) فإنهم أقران الكتاب ينظرون إلى جهات المصالح و المفاسد كلها، و من أهمها جهة التحفظ على الصحة، و نظير هذه الرواية ما ورد: من أن شرب الماء فى الليل قاعدا كذا و قائما كذا [۱].

و لكنه لا دلالة فى شىء منها على استحباب تلك الأمور، و لا على كراهة خلافها، لأنها كما عرفت فى مقام الإرشاد و لم ترد لبيان الحكم المولوى، و من هنا نتعدى من مورد الحديث الرضوى إلى كل مورد فيه احتمال سراية المرض من الجذام أو غيره، كالتوضؤ مما اغتسل فيه غيره كما نتعدى إلى مطلق الماء المستعمل و لو فى غير الأغسال الشرعية، كالمستعمل فى الغسل العرفى، و على الجملة أن التجنب عن مطلق الماء المستعمل أولى لأنه يمنع عن سراية الأمراض، و عليه يتم ما أورده الأصحاب فى المقام من

---

[۱] ففى المحاسن عن محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) قال أمير المؤمنين (ع): لا تشربوا الماء قائما. و فى رواية السكونى عن أبى عبد اللّه (ع): شرب الماء من قيام بالنهار أقوى و أصح للبدن. و فى مرسلة الصدوق: أنه أدر للعروق و أقوى للبدن. راجع الباب ۷ من أبواب الأشربة المباحة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۳۹

و اما المستعمل فى الحدث الأكبر (۱) فمع طهارة البدن لا إشكال فى طهارته و رفعه للخبث و الأقوى جواز استعماله فى رفع الحدث أيضا (۲) و إن كان الأحوط مع وجود غيره التجنب عنه.

أنه لا مدرك لما ذهب اليه المفيد (ره).

القسم الثالث من الماء المستعمل

(۱) هذا هو القسم الثالث من أقسام الماء المستعمل و لا اشكال و لا كلام فى طهارته و فى كفايته فى رفع الخبث، لإطلاقات طهورية الماء، و لم يخالف فى ذلك أحد من الأصحاب غير ابن حمزة فى الوسيلة حيث نسب اليه القول بنجاسته و هو من الغرابة بمكان.

(۲) وقع الكلام فى أن الماء المستعمل فى الحدث الأكبر هل يرتفع به الحدث ثانيا و ثالثا و هكذا؟ فقد يقال بعدمه بدعوى: أن الوضوء و الغسل يشترط فيهما ان لا يكون الماء مستعملا فى الحدث الأكبر قبل ذلك و هذه الدعوى على تقدير تماميتها تختص بما إذا كان المستعمل قليلا، و أما إذا كان عاصما كالكر و الجارى و نحوهما فالظاهر انه لا خلاف بين الأصحاب فى جواز رفع الحدث به ثانيا و ثالثا و هكذا، و يدل عليه السيرة المستمرة المتصلة بزمان المعصومين عليهم السلام إذ الخزانات فى الحمامات المتعارفة فى زماننا هذا المشتملة على أضعاف الكر من الماء، و إن لم تكن موجودة فى زمانهم (ع) فان المتعارف فى الحمامات فى تلك الأزمنة انما كان هو الأحواض الصغيرة المتصلة بموادها الجعلية بالانابيب أو بغيرها، إلا أن المياه المجتمعة فى الغدران فى الطرق و الفلوات المشتملة على أزيد من الكر بكثير مما لا سبيل إلى إنكار وجودها فى زمانهم. و قد تكاثرت الأسئلة عن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۰

....

حکم اغتسـال الجنب فی تلـک المیـاه و أجابوا (ع) بصـحة الغسل فیها (علی نحو الإطلاق اغتسل فیها جنب قبل ذلک أم لم یغتسل) و هی تکشف عن أن الاغتسال فیها کان متعارفا عندهم.

ففی صـحیحة صـفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الحیاض التی ما بین مکة إلی المدینة تردها السباع، و تلغ فیها الکلاـب و تشـرب منها الحمیر، و یغتسل فیها الجنب و یتوضأ منها، قال: و کم قـدر الماء؟ قال: الی نصف الساق، و إلی الرکبـة، فقال: توضأ منه «۱».

و من الظـاهر ان الماء فی الغـدران إذا بلغ نصف الساق أو الرکبـة فلا محالـة یزیـد عن الکر بکثیر، و کیف کان فلا إشکال فی صـحة الغسل و الوضوء فی المیاه المعتصمة و ان اغتسل فیها من الجنابة.

و انمـا الکلاـم فی صـحة الغسل أو الوضوء ثانیا من الماء القلیل المسـتعمل فی رفع المحـدث الأکبر و انه هل یتحمل القـذارة المعنویة بحیث لا یصـلح لرفع الحدث. ثانیا أو انه باق علی نظافته؟ و قد وقع هذا محلا للخلاف بین الاعلام و المشـهور جواز اسـتعماله فی رفع الحدث ثانیا و ثالثا، و عن الصدوقین و المفید و الشـیخ الطوسـی و غیرهم (قدهم) عدم الجواز، و قد استدل علیه بعدّة روایات أظهرها روایـة عبد اللّه بن سـنان عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بأن یتوضأ بالماء المسـتعمل، فقال: الماء الذی یغسل به الثوب، أو یغتسل به الرجل عن الجنابـة لا یجوز أن یتوضأ منه و أشـباهه، و أما الـذی یتوضأ الرجل به فیغسل به وجهه و یـده فی شـیء نظیف، فلا بأس أن یأخذه غیره و یتوضأ به «۲».

و هی قد دلت علی عدم جواز الوضوء و الغسل بالماء المستعمل فی رفع

(۱) راجع الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۴۱

....

الحـدث مطلقـا کان الحـدث جنابـة أو حیضا أو غیرهما بناء علی أن قوله «و أشـباهه» معطوف إلی الضـمیر المجرور، و لـذا ذکرنا أنها أظهر من غیرها فإن سائر الروایات علی تقدیر تمامیتها تختص بالمستعمل فی غسل الجنابة، و الکلام فی هذه الروایة یقع فی موضعین: «أحدهما» فی سندها.

«ثانیهما»: فی دلالتها.

(و أما الموضع الأول): فقد نوقش فیه بضـعف الروایة لأن فی سندها أحمد بن هلال العبرتائی و قد طعن فیه من لیس من دأبه الخدشة فی السـند حیث أن الرجل نسب إلی الغلو تارة و الی النصب اخری و قال شـیخنا الأنصاری: «و بعد ما بین المذهبین لعله یشـهد بأنه لم یکن له مذهب رأسا» و قد صدر عن العسکری (ع) اللعن فی حقه [۱] فهو ملعون زنـدیق فالروایة ساقطة عن الاعتبار هذا و قد تصدی شیخنا الأنصاری (قده) لابداء القرائن علی ان الروایة موثقة و إن کان أحمد بن هلال ملعونا لا مذهب له.

[۱] عن الکشـی فی مـا نقله عن القـاسم بن العلاـء انه خرج الیه: «قـد کان أمرنا نفـذ إلیک فی المتصـنع بن هلال، لا رحمه اللّه بما قد علمت لم یزل لا غفر اللّه له ذنبه، و لا أقاله عثرته، یداخل فی أمرنا بلا اذن منا و لا رضـی، یسـتبد برأیه فیتحامی من ذنوب، لا یمضـی من أمرنا إیاه إلا بما یهواه و یریـد، أراده اللّه بذلک فی نار جهنم فصبرنا علیه حتی بتر اللّه بدعوتنا عمره، و کنا قد عرفنا خبره قوما من موالینا فی أیامه. لا رحمه اللّه و أمرناهم بإلقاء ذلک إلی الخاص من موالینا، و نحن نبرأ إلی اللّه من ابن هلال، لا رحمه الله، و من لا

يبرأ منه، و أعلم الاسحاقى سلمه اللّه و أهل بيته بما أعلمناك من حال هذا الفاجر». المجلد ۱ من تنقيح المقال ص ۹۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۲

....

القرينة الأولى:

ان الراوى عن أحمد بن هلال هو الحسن بن على و هو من بنى فضال، و قد ورد عن العسكرى (ع) الأمر بأخذ رواياتهم فيجب الأخذ برواية حسن بن على، و قد ذكر (قده) نظير ذلك فى رواية داود بن الفرقد «۱» الواردة فى باب توقيت الصلاة الدالة على اختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر، حيث وثقها بأن الرواية و إن كانت ضعيفة فى نفسها إلا أن أحد رواتها من بنى فضال و قد أمرنا بالأخذ برواياتهم.

هذا ثم أضاف على ما ذكره فى المقام أنه يمكن أن يوثق الرواية بوجه آخر، و هو أن حسين بن روح قد استدل على اعتبار كتب الشلمغانى بما ورد عن العسكرى (ع) فى حق بنى فضال فقال: أقول فى حق الشلمغانى ما قاله العسكرى (ع) فى بنى فضال من قوله: «خذوا ما رووه و ذروا ما رأوه» فكما أنه طبق كلامه عليه السلام على الشلمغانى مع أنه خارج عن مورد النص فكذلك نحن لا بأس بأن نطبق كلامه (ع) على أحمد بن هلال فان تعدى حسين بن روح عن مورد النص يكشف عن عدم خصوصية فى ذلك لبنى فضال، و على الجملة ان الرجل ممن ينطبق عليه كلام العسكرى (ع) كما كان ينطبق على الشلمغانى.

و للمناقشة فى ما أفاده مجال واسع و ذلك:

أما «أولا»: فلأن الحسن بن على الواقع فى سند الرواية لم يعلم انه من بنى فضال، بل ربما يستظهر عدم كونه منهم لاختلاف الطبقة فراجع.

و أما «ثانيا»: فلأجل ان المستفاد مما ذكره (ع) فى بنى فضال

(۱) المروية فى الباب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۳

....

ان الخروج عن الاستقامة إلى الاعوجاج غير قادح فى صحة الرواية إذا كانت روايته حال الاستقامة، فحالهم فيما رووه حال سائر الرواة الموثقين كزرارة و محمد بن مسلم و أضرابهما ممن تقبل رواياتهم إذا فلا تدل ذلك الا على وثاقتهم فى أنفسهم لا انهم لا يروون إلا عن الثقات، فكما ان زرارة و محمد ابن مسلم و أمثالهما إذا رووا عن غير الثقة لا يعتمد على رواياتهم فكذلك بنو فضال. و ليس معنى ما صدر عنه (ع) ان الخروج عن الاستقامة و الدين إلى الانحراف و الزندقة يزيدان فى الأهمية و الاعتبار، و يستلزمان قبول روايته، و لو كانت عن ضعيف ليكون بنو فضال و أضرابهم أشرف و أوثق من زرارة و محمد بن مسلم و اضرابهما. و حيث ان الحسن بن على روى هذه الرواية عن أحمد بن هلال و هو فاسد العقيدة كما مر فلا يعتمد على روايته و لا تتصف بالحجية و الاعتبار.

و أما «ثالثا»: فلأن أحمد بن هلال لم تثبت وثاقته فى زمان حتى يكون انحرافه بعد استقامته، و معه كيف يحكم بقبول رواياته بملاك قبول روايات بنى فضال فهذه القرينة ساقطة.

القرينة الثانية:

ان سعد بن عبد اللّه الأشعرى روى هذه الرواية عن الحسن بن على عن أحمد بن هلال و هو الذى طعن فى الرجل بالنصب قائلا انى

لم أر من رجع من التشيع الى النصب إلا هذا الرجل، و هو لا يروى عن غير الشيعة حسب تعهده، و من هنا لم يرو عن من لقى الامام و لم يرو عنه- كما حكى- و على هذا فروايته عن الرجل فى المقام يكشف عن ان الرواية انما كانت فى كتاب معتبر مقطوع الانتساب إلى مصنفه بحيث لا يحتاج إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣۴۴

....

ملاحظة حال الواسطة أو انها كانت محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها إذا فتكون معتبرة لا محالة. و يدفعه أمران:

«أحدهما»: ان عدم روايته عن غير الشيعة و لو مرة طيلة حياته أمر لم يثبت، فإن غاية ما هناك انا لم نجدها و لم نقف عليها فلا سبيل لنا الى نفى وجودها رأسا.

و «ثانيهما»: هب انه لا يروى عن غير الشيعة لشدة تعصبه فى حقهم (ع) إلا ان غاية ذلك ان يثبت أن أحمد بن هلال كان شيعيا حينذاك، و من الظاهر ان مجرد كون الرجل شيعيا لا يلازم وثاقته ليعتمد على روايته، فرواية سعد عن الرجل لا تكون قرينة على اعتبار روايته.

القرينة الثالثة:

ان أحمد بن هلال إنما نقل الرواية عن ابن محبوب و الظاهر أنه نقلها- قراءة عليه- عن كتابه الموسوم بالمشيخة، و هو كتاب معتبر عند الأصحاب و قد ذكر الغضائرى- و هو الذى يقدح فى السند كثيرا- ان روايات أحمد ابن هلال ساقطة عن الاعتبار إلا ما رواه عن كتاب المشيخة لابن محبوب و نوادر ابن أبى عمير، فإنه معتمد عليه عندهم، و عن السيد الداماد (ره) ان ما نقله أحمد عن المشيخة و ابن أبى عمير معتمد عليه عند الأصحاب. و ملحق بالصحاح.

و الجواب عن ذلك: أنا لو سلمنا ان اعتماد الأصحاب على رواية ضعيفة يوجب الانجبار، و إن ما رواه أحمد عن كتاب المشيخة معتمد عليه عندهم فإثبات صغرى ذلك فى المقام فى نهاية الإعضال، إذ لا علم لنا أن أحمد روى هذه الرواية بالقراءة عن كتاب المشيخة، و لعله رواها عنه بنفسه لا من كتابه المسمى بالمشيخة إذا يتوقف اعتبارها على وثاقة الرواة و قد فرضنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣۴۵

....

عدمها، و استظهار أنه رواها عن كتاب المشيخة بالقراءة كما فى كلام شيخنا الأنصارى (قده) مما لم يظهر وجهه.

القرينة الرابعة:

إن المشايخ الثلاثة اعتمدوا على رواية أحمد، و نقلوها فى الكافى و التهذيب و من لا يحضره الفقيه، و كذا القميون كالصدوقين و ابن الوليد، و سعد ابن عبد اللّه الأشعرى و غيرهم يعتمدون على روايته، و من الظاهر أن اعتماد هؤلاء على نقل أحد لا يقصر عن توثيق أهل الرجال، و من هنا عدوا عمل هؤلاء الأكابر و اعتمادهم على أية رواية من أمارات الصحة حسب اصطلاح الأقدمين. و بذلك تكون الرواية معتبرة.

و الجواب عن ذلك أما «أولا»: فبان المراد باعتماد المشايخ و القميين إن كان هو نقلهم للرواية فى كتبهم فمن الظاهر أن مجرد نقل رواية لا يوجب الاعتماد عليها، و من هنا لا نعتمد على جميع ما نقلوه فى كتبهم من الأخبار، لأنها ليست بأجمعها صحاحا و موثقات، بل فيها من الضعاف ما لا يحصى، فلا يستكشف من مجرد نقل هؤلاء اعتمادهم على الرواية.

و ان أريد بالاعتماد عمل القميين و المشايخ على طبقها، فالمقدار الثابت إنما هو عمل الصدوقين و الشيخين بها، و لم يثبت عمل

غيرهم بالرواية حتى أن سعد ابن عبد اللّه- راوى هذا الحديث- لم يظهر منه العمل بها، و إنما اكتفى بنقلها، و عمل هؤلاء الأربعة لا يوجب الانجبار فى قبال غيرهم من الأصحاب من قدمائهم و متأخريهم حيث انهم ذهبوا إلى خلافها.

و نسب العلامة (ره) إلى مشهور المتقدمين و المتأخرين القول بجواز الاغتسال من الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، و فيهم السيد المرتضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۶

....

و الشهيدان و المحقق و نفس العلامة و غيرهم من أجلاء الأصحاب و محققيهم فما ذا يفيد عمل أربعة من الأصحاب فى مقابل عمل هؤلاء الأكابر؟! و على الجملة ان المقام ليس من صغريات كبرى انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور على تقدير صحة الكبرى فى نفسها.

و «أما ثانيا»: فلأنه لم يعلم ان عمل الصدوقين بالرواية لأجل توثيقهما لأحمد بن هلال، لأنا نحتمل- لو لم نظن- أن يكون ذلك ناشئا عن بنائهما على حجية كل رواية رواها إمامى لم يظهر منه فسق، أعنى العمل بأصالة العدالة فى كل مسلم إمامى، و قد اعتقدا ان الرجل إمامى لأن سعد بن عبد اللّه لا يروى عن غير الإمامى، و هذا هو الذى احتملناه فيما ذكره الصدوق (ره) فى صدر كتابه «من لا يحضره الفقيه» من أنى إنما أورد فى هذا الكتاب ما هو حجة بينى و بين ربى، و فسرناه بأنه التزم أن يورد فى كتابه ما رواه كل إمامى لم يظهر منه فسق، لأنه الحجة على عقيدته، و المتحصل أن الرواية ضعيفة جدا و لا يمكن أن يعتمد عليها بوجه [۱] هذا كله فى الموضع الأول.

و أما الموضع الثانى- أعنى به البحث عن دلالة الرواية- فملخص الكلام فيه ان دلالة الرواية كسندها قاصرة. و ذلك لأن قوله (ع) الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة. و إن كان مطلقا فى نفسه من جهة طهارة الثوب و نجاسته، و من طهارة بدن الرجل و نجاسته

---

[۱] و قد عدل عن ذلك- أخيرا- سيدنا الأستاذ أدام اللّه أضلاله و بنى على وثاقة الرجل لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات و لبعض الوجوه الأخر التى تعرض لها فى محلها و عدم منافاة رميه بالنصب و الغلو و استظهار كونه ممن لا دين له و كذا الذم و اللعن الواردين فى حقه مع الوثاقة فى النقل كما لعله ظاهر. فإن الوثاقة هى المدار فى الحجية و الاعتبار دون العدالة و الايمان و لم يرد فى حقه ما ينافى الوثاقة فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۷

....

و أما ما ذكره بعضهم من أن المراد بالثوب هو الثوب الوسخ فالنهى عن التوضؤ بالماء المستعمل فى غسله محمول على التنزه فيدفعه: أنه تقييد على خلاف الإطلاق فلا يصار إليه فالإطلاق محكم من هذه الجهة.

إلا أنه لا مناص من الخروج عن كلا الإطلاقين بالقرينة الداخلية و الخارجية فنقول: المراد بالثوب هو خصوص الثوب المتنجس، كما ان المراد بالرجل هو خصوص الجنب الذى فى بدنه نجاسة دون مطلق الثوب و الجنب و ذلك للقرينة الخارجية و الداخلية.

«أما القرينة الخارجية» فهى الأخبار الكثيرة الواردة لبيان كيفية غسل الجنابة الآمرة بأخذ كف من الماء، و غسل الفرج به ثم غسل أطراف البدن [۱] حيث أنها دلت على أن غسل الفرج و ازالة نجاسته معتبر فى صحة غسل الجنب فالمراد بالجنب فى الرواية هو الذى

فى بدنه نجاسة. و احتمال أنه يغسل فرجه فى مكان، و يغتسل فى مكان آخر- فلا تبقى نجاسة على بدنه حين الاغتسال- بعيد غايته. و كذلك الأخبار المفصلة بين الكر و القليل فى نجاسة الماء الذى اغتسل فيه الجنب [۲] إذ لو لم تكن فى بدنه نجاسة

---

[۱] ورد ذلك فى عدة روايات منها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن غسل الجنابة. قال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك .. و منها صحيحة زرارة قال: قلت كيف يغتسل الجنب؟

فقال إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها فى الماء ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف .. و منها غير ذلك من الأخبار المروية فى الباب ۲۶ من أبواب الجنابة من الوسائل.

[۲] كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، قال:

إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء. و صحيحة صفوان بن مهران الجمال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۸

....

لم يكن وجه لنجاسة الماء باغتساله فيه مطلقا، فالتفصيل بين القليل و الكثير يدل على أن المراد بالجنب خصوص الجنب الذى كانت فى بدنه نجاسة، و لذا فصل فى نجاسة الماء بين صورتى قلة الماء و كثرته.

و «أما القرينة الداخلية» فهى قوله (ع) فى ذيل الرواية «و أما الذى يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه و يده فى شيء نظيف فلا بأس ..» حيث دل على ان المناط فى جواز الوضوء و الغسل بالماء المستعمل نظافته و نجاسته، و ان حكمه بعدم الجواز فيما غسل به الثوب أو اغتسل به من الجنابة انما هو فى صورة نجاسة الثوب و بدن الجنب الموجبة لنجاسة الماء الملاقى لشيء منهما. و اما إذا كان الماء طاهرا، لعدم نجاسة الثوب و بدن الجنب فلا مانع من الاغتسال و التوضؤ به، فلا إطلاق فى الرواية حتى يدل على عدم جواز استعمال الماء المستعمل فى غسل الجنابة أو غسل الثياب فى رفع الحدث مطلقا حتى فيما إذا لم يكن الثوب أو بدن الجنب متنجسا.

نعم هذه الرواية على تقدير تماميتها سندا و دلالة تقتضى عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل مطلقا سواء استعمل فى رفع الجنابة أم فى رفع غيرها من الاحداث، و هذا بخلاف سائر الأخبار، لأنها على تقدير تماميتها لا تدل إلا على عدم جواز رفع الحدث بخصوص الماء المستعمل فى الجنابة دون غيرها. و التعدى إلى المستعمل فى غير الجنابة من الاحداث يحتاج إلى ثبوت الملازمة بين الأمرين و إثباتها مشكل جدا، و دعوى الإجماع على ذلك أشكل

قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الحياض التى ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب، و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و الى الركبة فقال: توضأ منه. و غير ذلك من الأخبار المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۴۹

....

على ان سائر الروايات لا دلالة لها على المنع من استعمال الماء المستعمل.

فى رفع الجنابة أيضا. كما نبينه عن قريب ان شاء اللّه.

و من جملة الأخبار صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال:

سألته عن ماء الحمام، فقال: ادخله بإزار، و لا تغتسل من ماء آخر إلا ان يكون فيهم جنب أو يكثر اهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا «۱»

و قد دلت على ان اغتسال الجنب فى ماء الحمام يمنع عن الاغتسال به ثانيا.

و سندها صحيح و أما دلالتها فقد نوقش فيها من وجوه:

الأول: ما عن صاحب المعالم (قده) من أن الاستثناء من النهى انما يوجب ارتفاع الحرمة فحسب، و لا يثبت به الوجوب أو غيره، فمعنى الرواية حينئذ ان الاغتسال من ماء آخر غير منهى عنه إذا كان فى الحمام جنب لا انه يجب ذلك فلا تدل على عدم جواز الاغتسال بماء الحمام إذا كان فيه جنب.

و لكن هذه المناقشة ساقطة لأن الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحمام مما لا وجه لحرمته مع العلم بعدم الجنب فيه فضلا عن صورة الشك فى ان فيه جنبا، فالمراد بالنهى ليس هو النهى المولوى التحريمى أو التنزيهى، بل أريد به دفع ما قد يتوهم من وجوب الغسل من ماء آخر لتقذر ماء الحمام، فمعنى الرواية: لا- يلزمك إتعاب النفس و الاغتسال من ماء آخر غير ماء الحمام إلا مع العلم بوجود الجنب فيه أو مع مظنة وجوده لكثرة من يغتسل فيه فان الغسل من ماء آخر حينئذ لازم و متعين إذ الاستثناء من عدم اللزوم يثبت اللزوم. و استعمال النهى بهذا المعنى عند العرف كثير، فتراهم ينهون أحدا من فعل، و يريدون به عدم لزومه عليه نعم لو كان النهى مولويا تكليفيا لما كان الاستثناء منه دالا على الوجوب كما عرفت هذا.

---

(۱) المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۳۵۰

....

و قد أجاب فى الحدائق عما أورده صاحب المعالم (ره) بان الاستثناء من الوجوب يدل على حرمة الشيء عرفا و استشهد بكلام نجم الأئمة (ره) من ان الاستثناء من النفى إثبات و من الإثبات نفى، و مثل له بقوله: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، و قولهم لا تضرب أحدا إلا زيدا، فان الاستثناء فى الأول يدل على حرمة قتل الذمى كما يدل على وجوب ضرب زيد فى الثانى.

و فيما أجاب به منع ظاهر، فان الاستثناء من التحريم لا يثبت إلا ارتفاعه و اما ثبوت غيره من الوجوب و الإباحة و نحوهما فلا، و لا دلالة فى كلام نجم الأئمة الا على ان الاستثناء من الإثبات نفى و بالعكس، و نحن نعترف بذلك، و نقول ان الحرمة منتفية فى صورة وجود الجنب فى الحمام و أما ثبوت الوجوب فلا- لأنه أعم منه، اللهم إلا ان تقوم قرينة خارجية على ثبوته كما هو الحال فى المثال المتقدم، فان قتل النفس المحترمة محرم فإذا لم يكن واجبا فهو باق على حرمته، و بالجملة استفادة الحرمة فى المثال انما هى بالقرينة الخارجية، لا لأجل ان الاستثناء من الوجوب يدل على التحريم.

و الصحيح ان الرواية فى نفسها لا تدل على عدم جواز استعمال الماء المستعمل فى رفع الحدث به ثانيا، و الوجه فى ذلك: انه عليه السلام بعد ما فرض ان الرجل دخل الحمام و رتب عليه وجوب الائتزار، لحرمة كشف العورة نهى عن الاغتسال من ماء آخر فعلم منه انه كان فى الحمام ماءان فلا بد من تعيين الماء الآخر الذى نهى عن الاغتسال فيه فنقول:

المياه الموجودة فى الحمامات على ثلاثة أقسام:

«أحدها»: ماء الخزانة.

و «ثانيها»: ماء الأحواض الصغيرة المتصل بالخزانة التى هى المادة الجعلية له.

و «ثالثها»: ما يجتمع من الغسالات فى مكان منخفض أو فى بئر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵۱

....

معدة للغسالة في نفس الحمامات، و الماء الآخر الذي نهي عن الاغتسال فيه لا يمكن ان يكون ماء الخزانة، و ذلك لوجهين:

«أحدهما»: ان الاغتسال في نفس الخزانة لم يكن مرسوما في زمانهم كما انه غير متعارف في زماننا في الحمامات ذات الأحواض الصغيرة فإنهم كانوا يغتسلون حول الحياض حسب ما كان متعارفا عندهم.

و «ثانيهما»: ان ماء الخزانة أكثر من الكر بمراتب، و أي مانع من الاغتسال في مثله؟ و ان اغتسل فيه جنب، فان النزاع كما قدمناه يختص بالماء المستعمل القليل، و أما المياه المعتصمة فلا مانع من رفع الحدث بها و ان اغتسل فيها من الجنابة.

كما انه لم يرد به ماء الأحواض الصغيرة، لعدم تعارف الاغتسال في الحياض، بل و لا يتيسر الدخول فيها لصغرها و انما كانوا يأخذون الماء منها بالأكف و الظروف و يغتسلون حولها.

نعم قد يتوهم ارادة ماء الحياض لأحد وجهين:

«أحدهما»: نجاسة ماء الحياض لانه قليل ينفعل بملاقاة الأواني أو الأكف المتنجسة.

و «ثانيهما»: ان ماء الحياض من أحد مصاديق الماء المستعمل في رفع الحدث، و ذلك لترشح قطرات الماء المستعمل في رفع الحدث إليه، فإنهم كما مر كانوا يغتسلون حول الأحواض، و بذلك يصير مائها مستعملا في رفع الحدث و هو لا يكفي في رفع الحدث ثانيا.

و «يندفع»: ذلك بان مقتضى غير واحد من الاخبار عدم انفعال ماء الحياض لاتصاله بالخزانة، و هي كالمادة الأصلية له. كما ان الاغتسال لا يقع في نفس الحياض و القطرات المنتضحة فيها تستهلك في مائها لقلتها و لا يصدق الماء المستعمل على ماء الحياض، و لا يصح ان يقال انه ماء

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵۲

....

استعمل في رفع الحدث، و لا- يلتزم القائل بالمنع بعدم جواز رفع الحدث بأمثال ذلك من المياه التي تنتضح فيها قطرات الماء المستعمل في الجنابة، كيف و قد ورد في غير واحد من الاخبار عدم البأس بما ينتضح من قطرات ماء الغسل في الإناء [۱].

أضف إلى ذلك كله ان ماء الحياض الصغار هو بعينه ماء الخزانة التي يعبر عنها بالمادة و هو متصل بها، فلا يصح أن يطلق عليه «ماء آخر» بمعنى غير ماء الخزانة، فارادة ماء الحياض أيضا غير ممكنة، و ان أصر شيخنا الهمداني (ره) على تعينه. فإذا سقط احتمال إرادة القسمين المتقدمين يتعين أن يراد به المياه المجتمعة من الغسالة فهو الذي نهى (ع) عن الاغتسال فيه بقوله: و لا تغتسل من ماء آخر. و يدل على ذلك- مضافا إلى بطلان إرادة القسمين المتقدمين- عدة روايات:

«منها»: ما عن حمزة بن أحمد عن أبي الحسن الأول (ع) قال:

سألته أو سأله غيري عن الحمام، قال: أدخله بمئزر، و غض بصرك، و لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام، فإنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، و ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت، و هو شرهم «۲».

و «منها»: موثقة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد اللّه (ع) قال:

---

[۱] ففي صحيحة الفضيل قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض في الإناء، فقال: لا بأس هذا مما قال اللّه تعالى:

«مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».
و فی موثقة سماعة «فما انتضح من مائه فی إنائه بعد ما صنع و ما وصفت لک فلا بأس و نظیرهما صحیحة شهاب بن عبد ربه و غیرهما من الأخبار المرویة فی الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

---

(۲) المرویة فی الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۵۳

....

و إیاک أن تغتسل من غسالة الحمام ففیها تجتمع غسالة الیهودی .. و روایته عنه (ع) قال: لا تغتسل من البئر التی یجتمع فیها غسالة الحمام، فان فیها غسالة ولد الزنا .. «۱». و منها غیر ذلک من الأخبار الواردة بمضمون صحیحة محمد بن مسلم الصریحة فی النهی عن الغسل فی غسالة الحمام و یظهر منها علی كثرتها ان الاغتسال من مجتمع الغسالة كان أمرا متعارفا و مرسوما فی تلک الأزمنة، و ان ذكر شیخنا الهمدانی (ره) عدم معهودیة الاغتسال من غسالة الحمام فالمتحصل الی هنا ان النهی فی الصحیحة المتقدمة إنما تعلق علی الاغتسال من ماء الغسالة.

ثم ان هذا النهی تنزیهی لا محالة، إذ الغسالة معرض لاحتمال وجود النجاسة و ذلک: لأن الغسالة و إن ذهب جماعة إلی نجاستها بدعوی: ان الظاهر مقدم فیها علی الأصل كما قدمه الشارع علی أصالة الطهارة فی البلل المشتبه الخارج بعد البول و قد أفتی بها جماعة منهم العلامة (قده) فی القواعد علی ما یبالی إلا أن التحقیق طهارتها، و ذلک لدلالة غیر واحد من الأخبار.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۱، ص: ۳۵۳

«منها»: صحیحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) الحمام یغتسل فیه الجنب و غیره، اغتسل من مائه؟ قال: نعم لا بأس أن یغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فیه و جئت فغسلت رجلی و ما غسلتهما إلا بما لزق بهما من التراب «۲» إذ لو كانت الغسالة نجسة لم تكن رجله (ع) محكومة بالطهارة لبعد ملاقاتها للغسالة النجسة الموجودة فی الحمام فهی تدل علی طهارة الغسالة ما دام لم یعلم نجاستها و إنما منع (ع) عن الاغتسال فیها فی الصحیحة المتقدمة تنزیها فإن الغسالة مورد لاحتمال النجاسة.

و «توهم»: ان المنع من الاغتسال فیها مستند الی كونها ماء مستعملا

---

(۱) المرویة فی الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۹ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۵۴

....

فی رفع الحدث الأكبر.

«مندفع»: بأن الغسالة تجتمع من مجموع المیاه المستعملة فی الحمام كالمستعمل فی إزالة الأوساخ، و فی تطهیر الثیاب كما كان هو

المتداول الى قرب عصرنا فى الحمامات، و من الظاهر ان المستعمل فى رفع الجنابة يندك فى ضمنها و يستهلك فيها فلا يصدق عليها أنها ماء مستعمل فى رفع الحدث.

و الذى يدل على ما ذكرناه- من استناد المنع الى احتمال النجاسة لا إلى أن الماء مستعمل فى رفع الحدث- ان الامام (ع) لم يفرض فى الرواية اغتسال الجنب فى الحمام بل استثنى صورة وجود الجنب فيه أو احتماله و ان لم يغتسل أصلا، كما إذا أراد تنظيف بدنه عن الأوساخ من دون أن يغتسل من الجنابة فمن ذلك يظهر أن المنع مستند الى احتمال النجاسة، لعدم خلو بدن الجنب عن النجاسة غالبا و هى توجب نجاسة الغسالة لا محالة.

و من جملة الأخبار ما دل على التفصيل فى انفعال الماء باغتسال الجنب بين الكثير و القليل كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) و سئل عن الماء تبول فيه الدواب، و تلغ فيه الكلاب، و يغتسل فيه الجنب، قال:

إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء «۱».

و لا إشكال فى سندها كما أن دلالتها على عدم ارتفاع الحدث بالماء القليل المستعمل فى غسل الجنابة ظاهرة، و لكنه لا دلالة فيها على أن الماء المستعمل فى غسل الجنابة بما هو هو لا يكفى فى رفع الحدث به ثانيا حيث أنها إنما دلت على عدم كفايته من أجل انفعال الماء و هو لا يكون إلا مع فرض تنجس بدن الجنب حين ما يريد أن يغتسل للجنابة كما هو الغالب فينفعل الماء القليل بملاقاة بدن الجنب و من هنا فصل (ع) بين الكر و القليل و علله بأن الكر لا ينجسه شىء أى بخلاف القليل فإنه ينفعل بملاقاة النجس أعنى

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵۵

....

بدن الجنب.

أو أنه لأجل ما ذهب اليه بعض العامة من تنجس الماء باغتسال الجنب فيه، فأراد سلام اللّه عليه بيان ان الكر لا ينفعل بشىء من ملاقاة النجاسة أو اغتسال الجنب فيه، و على كل حال فلا دلالة فيها على أن الماء القليل إذا استعمل فى غسل الجنابة لا يرتفع به الحدث ثانيا، مع فرض أنه طاهر غير متنجس.

و من جملتها صحيحة ابن مسكان، قال: حدثنى، صاحب لى ثقة أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل ينتهى إلى الماء القليل فى الطريق، فيريد أن يغتسل و ليس معه إناء و الماء فى وهدة «وهادة» فان هو اغتسل رجع غسله فى الماء كيف يصنع؟ قال: ينضح بكف بين يديه، و كفا من خلفه، و كفا عن شماله، ثم يغتسل «۱» و بهذا المضمون رواية أخرى مروية عن جامع البزنطى «۲» فليراجع.

و تقريب الاستدلال بهما ان السائل إنما سأله (ع) عن كيفية الغسل فى مفروض المسألة، لما ارتكز فى ذهنه من عدم صحة رفع الجنابة بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، و إلا لم يكن وجه لسؤاله، و هو (ع) قد أقر السائل على هذا الارتكاز حيث لم يردعه عنه و صار بصدد العلاج، و بيان طريق يمنع عن رجوع الماء المستعمل الى مركزه، فالروايتان تدلان بالتقرير على عدم ارتفاع الحدث بالماء المستعمل فى غسل الجنابة.

و فيه ان الاستدلال بالروايتين يتوقف على إثبات أمور:

«الأول»: أن المراد بالاغتسال فيهما هو الغسل عن الجنابة دون الاغتسال العرفى بمعنى ازالة الأوساخ و لا الأغسال المستحبة شرعا.

---

(۱) المرويتان فى الباب ۱۰ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۱۰ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

....

«الثانى»: ان السائل قد ارتكز فى ذهنه عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر.

«الثالث»: ان الامام (ع) أقر السائل على ما ارتكز فى ذهنه و لم يردعه عنه. و جميع ذلك غير مسلم.

و نحن لو سلمنا ثبوت الأمرين الأولين- بدعوى ان ظاهر الاغتسال هو الاغتسال المعدود من وظائف المسلمين دون غيره و أنه لو لم يرتكز فى ذهنه عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى غسل الجنابة لم يكن وجه لسؤاله- لم نتمكن من المساعدة على ثبوت الأمر الثالث بوجه لأنه (ع) لم يقر السائل على ارتكازه و لا- أنه تصدى لبيان العلاج و ذلك: لوضوح أن نضح الماء إلى الجوانب المذكورة فى الروايتين لو لم يكن معدا لسرعة جريان الغسالة، و رجوعها إلى مركز الماء فعلى الأقل لا يكون مانعا عن رجوعها، فإن الأرض إذا كانت رطبة تقتضى ذلك سرعة جريان الماء عليها إلا فى بعض الأراضى، كما إذا كانت رخوة، إلا أن كون النضح فى بعض الموارد النادرة كذلك لا يصحح الإطلاق فى جواب الامام (ع) مع كثرة الأراضى الصلبة، و النضح و الرشح فيها توجبان سرعة رجوع الغسالة كما عرفت.

فما أفاده (ع) لم يكن تعليما لطريق يمنع رجوع الغسالة إلى الماء.

بل لو كان (ع) بهذا الصدد لم يكن محتاجا إلى الأمر بالنضح أصلا، فإنه فى مندوحة من ذلك بامره بان يجعل الرمل أو التراب بين موضع غسله و مركز الماء. أو بأمره بالاكتفاء بأقل ما يجتزأ به فى الغسل، و هو صب الماء على بدنه قليلا و إيصاله إلى جميع أطرافه بالمسح من دون أن تجرى غسالته على الماء.

فمن هذا كله يظهر انه (ع) لم يكن بصدد العلاج، و انما أمر

....

بالنضح لأن ترتفع الكراهة به، أو لأن لا تتقذر الماء عرفا، و قد ورد الأمر بالنضح فى الوضوء أيضا، و لعله من أحد آداب الوضوء و الغسل بالماء القليل، و عليه فلا- دلالة فى الرواية على التقرير، بل تدل على ردع السائل عن ارتكازه، و كأنه (ع) نبه على أن رجوع الغسالة إلى الماء لا يمنع عن الاغتسال به، نعم يستحب مراعاة النضح و غيره من الآداب المستحبة فى الوضوء و الغسل.

و يؤكد ما ذكرناه بل تدل عليه صريحا صحيحة على بن جعفر عن أبى الحسن الأول (ع) قال: سألته عن الرجل يصيب الماء فى ساقية، أو مستنقع أ يغتسل منه للجنابة، أو يتوضأ منه للصلاة؟ إذا كان لا يجد غيره و الماء لا يبلغ صاعا للجنابة، و لا مدا للوضوء، و هو متفرق فكيف يصنع، و هو يتخوف أن يكون السباع قد شربت منه؟ فقال: ان كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة، فلينضحه خلفه، و كفا أمامه و كفا عن يمينه، و كفا عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرات، ثم مسح جلده بيده، فان ذلك يجز به، و ان كان الوضوء غسل وجهه، و مسح يده على ذراعيه، و رأسه، و ان كان الماء متفرقا فقدر أن يجمعه و إلا اغتسل من هذا، و من هذا، و ان كان فى مكان واحد و هو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه فان ذلك يجزيه «۱».

و الوجه فى دلالتها قوله (ع) فلا عليه أن يغتسل و يرجع الماء فيه ..

فإنه صريح فى جواز رجوع الغسالة إلى الماء و جواز رفع الحدث ثانيا بالماء المستعمل فى غسل الجنابة.

هذا و قد يبدو للنظر شبه مناقضة فى الحديث، حيث انه (ع) فرض

(۱) المروية فى الباب ۱۰ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵۸

....

الماء قليلا لا يكفيه لغسل ثم ذكر انه لا عليه ان يغتسل و يرجع الماء فيه.

و «يدفعه»: ان المراد من عدم كفاية الماء لغسله هو عدم كفايته للغسل المتعارف، و هو صب الماء على البدن و استيعابه لتمام البدن بنفسه، و المراد بالاغتسال فى قوله، لا عليه ان يغتسل .. هو الاغتسال على نحو آخر بان يصب الماء على بدنه قليلا و يوصله إلى تمام بدنه بالمسح [۱].

و قد يقال باختصاص الصحيحة بصورة الاضطرار، لقول السائل فى صدرها «إذا كان لا يجد غيره» و عليه فلا يجوز الاغتسال بالماء المستعمل فى رفع الحدث فى غير صورة الاضطرار و وجدان ماء آخر غيره، و يندفع ذلك:

«أولا»: بأن الصحيحة ان اختصت بصورة الاضطرار فصحيحة ابن مسكان المتقدمة أيضا تختص بها، و هى التى عارضناها بصحيحة على ابن جعفر المتقدمة، و الوجه فى ذلك: ان المفروض فى تلك الصحيحة عدم تمكن الرجل من الاغتسال بماء آخر، و لا من ذلك الماء بوجه، و ليس معه إناء ليأخذ به الماء و يغتسل فى مكان بعيد كى لا ترجع غسالته إلى مركز الماء، فهو مضطر من الاغتسال بالماء فى موضع قريب ترجع غسالته اليه فهما متعارضتان، و واردتان فى صورة الاضطرار، و قد دلت إحداهما على الجواز كما دلت الأخرى على المنع.

و «ثانيا»: ان فرض ورود الصحيحة فى مورد الاضطرار بمعنى

[۱] كما انه لا تنافى بين قوله (ع): فإن خشى أن لا يكفيه و قوله غسل رأسه ثلاث مرات، لأن المراد من خوف عدم كفايته هو خوف عدم كفايته مشتملا على بقية مندوبات الغسل أعنى غسل رأسه ثلاثا و بدنه مرتين و معناه أنه إذا خشى عدم كفاية الماء لذلك فيكتفى بغسل رأسه ثلاثا فلا يغسل بدنه مرتين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۵۹

....

عدم وجدان ماء آخر فى البين لا يكون فارقا فيما نحن بصدده، لأن الفارق إنما هو تمكن المكلف من الاغتسال بالماء و عدمه، دون وجود ماء آخر و عدمه، و قد فرضنا تمكنه من الاغتسال بالماء على نحو لا ترجع غسالته الى مركز الماء، بان يصب الماء على بدنه و يوصله إلى جميع أطرافه بالمسح، و مع تمكنه من الغسل بهذه الكيفية لو كان رجوع الغسالة إلى مركز الماء مخلا بصحة غسله فكيف رخص (ع) فى اغتساله منه؟ لاستلزامه رجوع الغسالة إلى الماء هذا كله فى جواز الغسل ثانيا بالماء المستعمل فى غسل الجنابة و قد عرفت طهارته و جواز استعماله فى كل ما يشترط فيه الطهارة من شربه و التوضؤ و الاغتسال به و غيرها.

و أما القطرات المنتضحة فى الإناء حين الاغتسال فهى غير مانعة عن الغسل من ماء الإناء حتى على القول بعدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى غسل الجنابة. و الوجه فى ذلك: ان القطرات الناضحة لقلتها تندك فى ماء الإناء و تستهلك فيه، فلا تجعله من الماء المستعمل فى رفع الحدث. على أن المسألة منصوصة، و قد ورد فى غير واحد من الأخبار عدم البأس بذلك «منها»: صحيحة الفضيل «۱» قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الجنب يغتسل فينتضح من الأرض فى الإناء فقال: لا بأس، هذا مما قال اللّه تعالى «مٰا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۰

و أما الماء المستعمل فى الاستنجاء (۱) و لو من البول (۲) فمع الشروط الآتية طاهر (۳).

الماء المستعمل فى الاستنجاء القسم الرابع من الماء المستعمل:

اشارة

---

(۱) هـذا هو القسم الرابع من أقسام الماء المستعمل، فهل هو كالمستعمل فى رفع الحدث الأكبر و الأصغر من حيث طهارته، و جواز استعماله فى كل ما يشترط فيه الطهارة من شربه و استعماله فى رفع الحدث و الخبث؟ فيه خلاف بين الاعلام. و يقع الكلام فى طهارته و نجاسته أولا، و بعد إثبات طهارته نتكلم ثانيا فى كفايته فى رفع الحدث و الخبث و عدمها.

و بناء على القول بطهارته لا بد فى منع كفايته فى رفعهما من إقامة الدليل عليه، فان مقتضى القاعدة كفاية الماء الطاهر فى رفع كل من الحدث و الخبث، و ينعكس الأمر إذا قلنا بنجاسته، فان جواز استعماله فى رفع الحدث و الخبث و عدم تنجيسه لما لاقاه يتوقف على إقامة الدليل عليه، فان القاعدة تقتضى عدم كفاية الماء المتنجس فى رفع شيء من الحدث و الخبث.

(۲) سنشير إلى الوجه فى إلحاق الماء المستعمل فى الاستنجاء من البول بالماء المستعمل فى الاستنجاء من الغائط، مع عدم صدق الاستنجاء فى البول فانتظره.

(۳) لا ينبغى الإشكال فى أن القاعدة تقتضى نجاسة الماء المستعمل فى الاستنجاء، لانه ماء قليل لاقى نجسا. و هو ينفعل بالملاقاة، كما أن مقتضى القاعدة منجسية كل من النجس و المتنجس لما لاقاه، و لا سيما إذا كان المتنجس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۱

....

من المائعات فان تنجيس المتنجس و ان كان مورد الخلاف بين الأصحاب، إلا أن منجسية الماء المتنجس أو غيره من المائعات مما لا خلاف فيه بينهم، و ذلك لموثقة عمار الآمرة بغسل كل شيء أصابه ذلك الماء [۱] و عليه فالماء المستعمل فى الاستنجاء نجس و منجس لكل ما لاقاه هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر الى الاخبار: فقد دل غير واحد منها على عدم نجاسة الملاقى لماء الاستنجاء، أو على عدم البأس به على اختلاف ألسنتها، و هذه الاخبار و ان وردت فى خصوص الثوب إلا أن الظاهر أنه لا خصوصية له، و لا فرق بينه و بين سائر الملاقيات، و كيف كان لا إشكال فى طهارة الملاقى لماء الاستنجاء و لا خلاف فيها بينهم.

و إنما الكلام فى وجه ذلك، و إن طهارته هل هى مستندة إلى طهارة الماء المستعمل فى الاستنجاء و الى ان عدم نجاسته من جهة عدم المقتضى لها فالسالبة سالبة بانتفاء موضوعها و خروج الملاقى لماء الاستنجاء عما دل على تنجس الملاقى للمائع المتنجس خروج موضوعى، أو أنها مستندة الى ما دل عليها تخصيصا لما دل على منجسية النجاسات و المتنجسات فماء الاستنجاء و ان كان فى نفسه محكوما بالنجاسة إلا أنه أنه لا ينجس ملاقيه؟ و لا بد فى استكشاف ذلك من مراجعة روايات الباب.

(فمنها): ما عن يونس بن عبد الرحمن، عن رجل، عن الغير،

[۱] عمار بن موسى الساباطى، أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن رجل يجد فى إنائه فأرة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا، أو أغتسل منه. أو غسل ثيابه، و قد كانت الفأرة متسلخة، فقال: إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. المروية فى الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۲

....

أو عن الأحول أنه قال لأبى عبد اللّه (ع) فى حديث: الرجل يستنجى فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به؟ فقال: لا بأس، فسكت فقال: أو تدرى لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا و اللّه، فقال: إن الماء أكثر من القذر «۱».

و هذه الرواية لو لا ما فى ذيلها من التعليل لأمكن أن يرجع نفى البأس فى كلامه عليه السلام الى الثوب- و معنى نفى البأس عن الثوب طهارته- و عليه كانت الرواية ساكتة عن بيان طهارة الماء المستعمل و نجاسته، إلا أن التعليل المذكور يدلنا على أن نفى البأس راجع الى الماء المستعمل فى الاستنجاء، لأنه أكثر من القذر فلا يتغير به، و لأجل طهارته لا ينجس الثوب فالسالبة سالبة بانتفاء موضوعها و ان عدم نجاسة الملاقى، من جهة أنه لا مقتضى لها. و لكن الرواية مع ذلك مخدوشة سندا و دلالة:

أما بحسب السند، فلجهالة الرجل الذى روى عنه يونس فهى فى حكم المرسلة، و «دعوى»: أن يونس من أصحاب الإجماع فمراسيله كمسانيده «ساقطة»: بما مر مرارا من عدم إمكان الاعتماد على المراسيل كان مرسلها أحد أصحاب الإجماع أم كان غيره.

و أما بحسب الدلالة، فلأنها فى حكم المجمل حيث أن التعليل الوارد فى ذيلها كبرى لا مصداق لها غير المقام، فان معناه أن القليل لا ينفعل بملاقاة النجس إلا أن يتغير به، و تقدم بطلان ذلك بأخبار الكر و غيرها مما دل على انفعال القليل بمجرد ملاقاة النجس و ان لم يتغير به، و التغير إنما يعتبر فى الكر فهذه الرواية ساقطة.

و (منها): حسنة محمد بن النعمان الأحول بل صحيحته قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أخرج من الخلاء فأستنجى بالماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء

(۱) المروية فى الباب ۱۳ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۳

....

الذى استنجيت به؟ فقال: لا بأس به «۱» و هذه الرواية و إن كانت تامة بحسب السند إلا ان دلالتها كالسابقة فى الضعف، و ذلك لأن قوله «لا بأس به» يحتمل أن يكون راجعا الى وقوع ثوبه فى الماء، و يحتمل أن يرجع الى نفس الثوب، فلا دلالة لها على طهارة الماء المستعمل فى الاستنجاء.

و (منها): موثقة محمد بن النعمان عن أبى عبد اللّه (ع) قال: قلت له: أستنجى ثم يقع ثوبى فيه و أنا جنب؟ فقال: لا بأس به «۲».

و هذه الرواية ان قلنا أنها ناظرة إلى نفى البأس عما لاقته غسالة المنى بقرينة قوله «و أنا جنب» فتخرج عما نحن بصدده، و هى حينئذ من أحد أدلة عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة. و أما إذا قلنا إنها ناظرة إلى نفى البأس عما لاقاه ماء الاستنجاء كما هو الأظهر- لأن إضافة قوله «و أنا جنب» مستندة الى ما كان يتوهم فى تلك الأزمنة من نجاسة الماء الملاقى لبدن الجنب- فحال هذه الرواية حال سابقتها من حيث عدم تعرضها لطهارة الماء المستعمل فى الاستنجاء و نجاسته.

و (منها): صحيحة عبد الكريم عتبة الهاشمى قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه؟ قال:

لا «۳» و هى صريحة الدلالة على طهارة الملاقى لماء الاستنجاء، و لكنها غير متعرضة لطهارة نفس ذلك الماء و نجاسته، و لم تدل على ان عدم نجاسة الثوب مستند إلى طهارة الماء، أو مستند الى تخصيص ما دل على منجسية المتنجسات فتحصل الى هنا ان الأخبار الواردة فى المقام كلها ساكتة عن بيان طهارة ماء الاستنجاء و إنما دلت على طهارة ملاقيه فحسب.

و عليه فيقع الكلام فى الحكم بطهارة الماء المستعمل فى الاستنجاء من جهة

(۱) المرويات فى الباب ۱۳ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۲) المرويات فى الباب ۱۳ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

(۳) المرويات فى الباب ۱۳ من أبواب المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۴

....

استلزام الحكم بطهارة الملاقى الحكم بطهارة نفس الماء، أو من جهة الملازمة العرفية بين طهارة الملاقى و طهارة الملاقى:

أما من ناحية استلزام الحكم بطهارة الملاقى طهارة نفس الماء فلا ينبغى الإشكال فى أنه لا ملازمة بينهما عقلا، لاحتمال أن يكون الماء نجسا، و إنما لم ينجس الملاقى تخصيصا لعموم ما دل على منجسية المتنجسات فلا مناص من التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة، و لا مجال للتمسك بعموم ما دل على منجسية النجس و المتنجس كى تثبت بأصالة عدم تخصيصه طهارة ماء الاستنجاء، و يستكشف بذلك أن خروجه عن ذلك العموم تخصصى لا تخصيصى، فإنه لو كان نجسا لكان الحكم بطهارة ملاقيه موجبا لتخصيص العموم.

و الوجه فى عدم إمكانه ما أشرنا إليه فى محله من أن التمسك بالعموم إنما يسوغ فيما إذا شك فى حكم فرد بعد إحراز فرديته، و العلم بدخوله فى موضوع العموم، كما إذا شككنا فى وجوب إكرام زيد العالم، فإنه لا مانع فى مثله من التمسك بعموم إكرام العلماء مثلاـ بمقتضى بناء العقلاء، و به يثبت وجوب إكرامه، و أما إذا انعكس الحال، و علمنا بالحكم فى مورد و شككنا فى أنه من أفراد العام، كما إذا علمنا بحرمة إكرام زيد، و ترددنا فى أنه عالم أو جاهل فلم يثبت بناء من العقلاء على التمسك بأصالة العموم لإثبات أنه ليس بعالم.

و مقامنا هذا من هذا القبيل، لأنا علمنا بعدم منجسية ماء الاستنجاء بمقتضى الأخبار المتقدمة و إنما نشك فى أنه من أفراد الماء المتنجس ليكون عدم منجسيته تخصيصا فى عموم ما دل على منجسية الماء المتنجس، أو أنه طاهر حتى يكون خروجه عن ذلك العموم تخصصا، فلاـ يمكننا التمسك بأصالة العموم، لإثبات طهارة ماء الاستنجاء. بل لا مناص من الرجوع إلى عموم ما دل على انفعال القليل بالملاقاة و به يحكم بنجاسته و نلتزم بتخصيص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۵

و يرفع الخبث أيضا لكن لا يجوز استعماله فى رفع الحدث (۱) و لا فى الوضوء

ما دل على منجسية الماء المتنجس فى خصوص ماء الاستنجاء، فإن عمومه ليس من الأحكام العقلية غير القابلة للتخصيص، و عليه فالمتعين هو ما ذهب اليه الشهيد (قده) كما يأتى عن قريب من أن ماء الاستنجاء نجس لا يجوز استعماله فى رفع شىء من الحدث و

الخبث. نعم ثبت العفو عن الاجتناب عن ملاقيه حسب الأخبار المتقدمة.

و أما من جهة الفهم العرفى فلا ينبغى التأمل فى أن العرف يستفيد من حكمه (ع) بعدم نجاسة الثوب الملاقى لماء الاستنجاء عدم نجاسته بأتم استفادة حيث لم يعهد عندهم وجود نجس غير منجس، و يزيد ذلك وضوحا ملاحظة حال المفتى و المستفتى، فإنه إذا سأل العامى مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه لا بأس به فهل يشك السائل فى طهارة ماء الاستنجاء حينئذ؟! فكما ان الحكم بنجاسة ملاقى شىء يدل بالملازمة العرفية على نجاسة ذلك الشىء نفسه كذلك الحكم بطهارة الملاقى يدل بالملازمة العرفية على طهارة ما لاقاه، فلا سبيل إلى إنكار الملازمة العرفية بين الملاقى و الملاقى من حيث الطهارة و النجاسة، فإذا ورد أن ملاقى بول الخفاش مثلا طاهر يستفاد منه عرفا طهارة بول الخفاش أيضا.

و بهذا الفهم العرفى نحكم بطهارة ماء الاستنجاء شرعا، فيجوز شربه كما يجوز استعماله فى كل ما يشترط فيه الطهارة من الغسل و الوضوء و رفع الخبث على ما هو شأن المياه الطاهرة، إلا ان يقوم دليل خارجى على عدم كفايته فى رفع الحدث أو الخبث. فإذا عرفت طهارة ماء الاستنجاء فيقع الكلام فى أنه مع الحكم بطهارته شرعا هل يكفى فى رفع الخبث و الحدث أو لا يكفى فى رفعهما أو أن فيه تفصيلا؟

(۱) الأقوال فى المسألة ثلاثة:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۶

و الغسل المندوبين

«الأول» نجاسة ماء الاستنجاء و عدم جواز استعماله فى رفع شىء من الخبث و الحدث. نعم ثبت العفو عن الاجتناب عن ملاقيه بالروايات ذهب اليه الشهيد (قده) و كل من رأى نجاسته.

«الثانى»: طهارته و جواز استعماله فى رفع كل من الحدث و الخبث اخباره صاحب الحدائق (قده) و قواه و نسبه إلى المحقق الأردبيلى (ره). فى شرح الإرشاد مستندا إلى انه ماء محكوم بالطهارة شرعا فيترتب عليه جميع الآثار المترتبة على المياه الطاهرة.

«الثالث»: الحكم بطهارته و كفايته فى رفع الخبث دون الحدث، ذهب اليه الماتن (ره) و جملة من محققى المتأخرين للإجماعات المنقولة على ان الماء المستعمل فى إزالة الخبث لا يرفع الحدث.

و قد ظهر بطلان القول الأول بما ذكرناه فى المسألة المتقدمة، لأن الالتزام بنجاسة ماء الاستنجاء على خلاف ما تقتضيه الأخبار المتقدمة عرفا فلا مناص من الحكم بطهارته.

و أما القولان الآخران فالأشبه بالقواعد منهما هو الذى اختاره صاحب الحدائق (ره) و ذلك لعدم ثبوت ما يمنع عن استعمال ماء الاستنجاء فى رفع الحدث بعد الحكم بطهارته شرعا، سوى الإجماعات المدعى قيامها على ان الماء المستعمل فى إزالة الخبث لا يرفع الحدث كما ادعاه العلامة (قده) و تبعه جملة من الاعلام كصاحب الذخيرة و غيره. و هذه الإجماعات مختلفة فقد اشتمل بعضها على كبرى كلية طبقوها على ماء الاستنجاء، كالإجماع المدعى على أن الماء المزيل للنجاسة لا يرفع الحدث، حيث طبقوه على ماء الاستنجاء لأنه أيضا ماء مزيل للنجاسة. و اشتمل بعضها الآخر على دعوى الإجماع على عدم رافعية خصوص ماء الاستنجاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۷

....

و لا يمكن الاعتماد على شىء من تلك الإجماعات، و ذلك.

«أما أولا»: فلما أثبتناه فى محله من عدم حجية الإجماعات المنقولة و الإجماعات المدعاة فى المقام من هذا القبيل، فان المراد

بالإجماع المنقول هو الإجماع الـذى لم يبلغ نقله حد التواتر كى يفيد القطع بقول المعصوم (ع) و ان نقله غير واحد منهم، و من الظاهر ان ما ادعاه العلامـة و غيره من الإجماع غير مفيد للقطع بحكم الامام بعدم جواز اسـتعمال ماء الاسـتنجاء فى رفع الحدث، بل و لا يفيد الظن الشخصى أيضا بالحكم، و غاية ما هناك أن يفيد الظن نوعا، و هو مما لا يمكن الاعتماد عليه.

«و أما ثانيا» فلأن بعض مـدعى الإجماع فى المسألة اسـتند فى حكمه ذلك إلى رواية عبد اللّه بن سـنان و مع العلم بمدرك المجمعين أو احتماله كيف يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قول الامام (ع) بل يكون الإجماع مدركيا و لا بدّ من مراجعة مدركه، فإذا ناقشنا فيه سندا أو دلالة يسقط الإجماع عن الاعتبار، و من ذلك يظهر انا لو علمنا باتفاقهم أيضا لم يمكن ان نعتمد عليه، لانه معلوم المدرك أو محتمله فلاـ يحصـل العلم من مثله بقول الامـام (ع) «و أمـا ثالثا»: فلأن من المحتمل ان دعواهم الإجماع انما هى من جهـة ذهابهم إلى نجاسـة الغسالـة مطلقا، و على ذلك فحكمهم بعـدم ارتفاع الحدث بماء الاسـتنجاء على القاعدة، فإن النجس لا يكفى فى رفع الحدث فليس هذا من الإجماع التعبدى فى شيء.

و أما رواية عبد اللّه بن سـنان «۱» التى اسـتند إليها بعض المانعين فهى التى قـدمنا نقلها عن أحمد بن هلال حيث ورد فيها «الماء الذى يغسـل به الثوب، أو يغتسـل به الرجل من الجنابـة لا يجوز أن يتوضأ منه و أشـباهه» و تقريب الاسـتدلال بها ان ذكر الوضوء فى الرواية انما هو من باب المثال

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۶۸

....

و الغرض مطلق رفع الحـدث به فيعم الغسـل أيضـا- كمـا ان الثوب ذكر فيهـا من باب المثال فان المسـتعمل فى غسل غير الثوب أيضـا محكوم بهـذا الحكم، و بـدل عليه ذيل الحديث «و أما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل وجهه و يده فى شـيء نظيف فلا بأس ..» أو نلحق الغسـل بـالوضوء من جهـة قوله (ع) و أشـباهه أى لا يجوز الوضوء و أشـباه الوضوء كالغسل، فالروايـة تـدل على ان الماء إذا غسل فيه شيء طـاهر نظيف فلاـ بـأس باسـتعماله فى الوضوء و الغسـل. و اما إذا غسل فيه شـيء غير نظيف فلا يصـح اسـتعماله فى رفع الحـدث مطلقا، و من ذلك يظهر حكم ماء الاسـتنجاء أيضا فإن مقتضـى الروايـة عدم كفايته فى رفع شـيء من الغسل و الوضوء حيث غسل به شيء قذر.

و «يدفعه»: ان الرواية كما قدمناها ضـعيفة سندا و دلالة: أما بحسب السند، فلأجل أحمد بن هلال الواقع فى طريقها فإنه مرمى بالنصب «تارة» و بالغلو «أخرى» و بما ان البعـد بين المذهبين كبعد المشـرقين اسـتظهر شـيخنا الأنصارى (قده) ان الرجل لم يكن له دين أصـلا «۱».

و أمـا بحسب الدلالـة، فلأن الاسـتدلال بها انما يتم فيما إذا قلنا بطهارة الغسالـة مطلقا، أو بطهارة بعضـها و نجاسـة بعضـها الآخر، حيث يصح أن يقال حينئذ ان الرواية دلت بإطلاقها على أن الحدث لا يرتفع بالغسالة مطلقا و لو كانت محكومة بالطهارة كماء الاسـتنجاء. و أما إذا بنينا على نجاسة الغسالة فلا يمكن الاسـتدلال بها على عدم كفاية ماء الاستنجاء فى رفع الحدث، حيث لا بدّ حينئذ من الاقتصار على ورد الرواية، و هو الغسالة النجسة، و لا يمكن التعدى عنه إلى ماء الاستنجاء لأنه محكوم بالطهارة و لعله (ع) انما منع عن استعمال الغسالة فى رفع الحدث من جهة نجاستها، فالرواية لا تشمل ماء الاستنجاء كما ان أكثر المانعين لو لا جلهم ذهبوا إلى نجاسة الغسالة

---

(۱) تقدم ان الرجل موثق و لا ينافيه رميه بالنصب أو الغلو كما مر.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۶۹

و أما المستعمل فی رفع الخبث غیر الاستنجاء (۱) فلا یجوز استعماله فی الوضوء و الغسل. و فی طهارته و نجاسته خلاف و الأقوی ان ماء الغسلهٔ المزیلهٔ للعین نجس، و فی الغسلهٔ غیر المزیلهٔ الأحوط الاجتناب.

مطلقا، و من هنا ناقشنا فی تمامیهٔ الإجماع المدعی علی المنع فان اتفاقهم هذا مستند إلی نجاسهٔ الغسالهٔ عندهم و لیس إجماعا تعبدیا. فالمتحصل ان ما ذهب الیه صاحب الحدائق و نسبه إلی الأردبیلی (قده) من کفایهٔ ماء الاستنجاء فی رفع الحدث و الخبث هو الأوفق بالقواعد، و إن کان الأحوط مع التمکن من ماء آخر عدم التوضؤ و الاغتسال منه، کما أن الاحتیاط یقتضی الجمع بینهما و بین التیمم فی سعهٔ الوقت لهما، و یقتضی تقدیمهما علی التیمم مع الضیق، فان الاکتفاء بالتیمم حینئذ خلاف الاحتیاط.

(۱) الکلام فی هذه المسألهٔ یقع فی مقامین:

«أحدهما»: فی جواز استعماله فی رفع الخبث و الحدث.

و «ثانیهما»: فی طهارته و نجاسته.

(أما المقام الأول): فالکلام فیه هو الکلام فی ماء الاستنجاء بعینه.

فان قلنا بنجاسته فلا یجوز شربه، و لا استعماله فی رفع الخبث و الحدث، کما أنه إذا قلنا بطهارته تصح ازالهٔ الخبث به و یجوز استعماله فی رفع الحدث، کما یجوز شربه، لأنه ماء طاهر. و لا دلیل علی عدم جواز استعماله فی رفع الحدث غیر الإجماعات المنقولهٔ، و روایهٔ ابن هلال، و قد تقدم الکلام علیهما.

و (أما المقام الثانی): فملخص الکلام فیه ان الغسالهٔ ان کانت متغیرهٔ بالنجاسهٔ فی أحد أوصافها فلا ینبغی الإشکال فی نجاستها و هو خارج عن محل النزاع، و أما إذا لم تتغیر بأوصاف النجس فقد وقع الخلاف فی طهارتها بین الاعلام: فذهب فی المتن الی التفصیل بین غسالهٔ الغسلهٔ المزیلهٔ للعین فحکم بنجاستها، و بین غسالهٔ الغسلهٔ غیر المزیلهٔ- أما لإزالهٔ العین قبلها بشیء أو لأجل عدم العین للنجاسهٔ- فاحتاط فیها بالاجتناب. و ذهب جماعهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۷۰

....

إلی نجاستها مطلقا، و التزم جماعهٔ أخری بطهارتها کذلک و منهم صاحب الجواهر (قده) حیث استدل علی طهارتها بوجوه، و أصر علیها غایته، بل جعل طهارتها من الواضحات، و هناک قول رابع و هو التفصیل بین غسالهٔ الغسلهٔ التی تتعقبها طهارهٔ المحل فهی طاهرهٔ سواء أ کانت مزیلهٔ للعین أم لم تکن، و بین غیرها مما لا تتعقبه طهارهٔ المحل فهی نجسهٔ: فإذا کان المتنجس مما یکفی فی تطهیره الغسل مرهٔ واحدهٔ فغسالهٔ الغسلهٔ الأولی طاهرهٔ، لتعقبها بطهارهٔ المحل. و أما إذا احتاج تطهیره الی تعدد الغسالات فغسالهٔ الغسلهٔ الأخیرهٔ هی المحکومهٔ بالطهارهٔ، لتعقبها بالطهارهٔ دون غیرها من الغسلات و لعل هذا التفصیل هو الصحیح.

و لا یخفی أن القول بطهارهٔ الغسالهٔ لا یحتاج إلی إقامهٔ الدلیل إذ الأصل فی المیاه هو الطهارهٔ و نجاستها تحتاج الی دلیل. فان قام دلیل علی نجاسهٔ الغسالهٔ فهو، و إلا فلا مناص من الالتزام بطهارتها، و لا بد فی ذلک من النظر إلی أدلهٔ القائلین بالنجاسهٔ، و قد استدلوا علی ذلک بوجوه:

«أحدها»: ما ادعاه العلامهٔ (ره) من الإجماع علی نجاسهٔ الماء القلیل المستعمل فی غسل الجنابهٔ و الحیض إذا کان علی بدن المغتسل نجاسهٔ کما نقله فی الحدائق.

و «ثانیها»: عموم ما دل علی انفعال الماء القلیل بملاقاهٔ النجس.

و «ثالثها»: الأخبار الدالة على نجاسة الغسالة بخصوصها كما يأتى عن قريب.

(أما الوجه الأول): فيدفعه: أن الإجماع المدعى من الإجماع المنقول بخبر الواحد. و هو مما لا يمكن الاعتماد عليه، و لا سيما فى أمثال المقام فان مورد كلام العلامة (قده) هو الماء الذى يستعمله الجنب و الحائض و على بدنهما نجاسة من دم أو منى، و هما لا يزولان بمجرد صب الماء على البدن و معه يحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۷۱

....

بنجاسة الماء، لملاقاته لعين النجس، و ليس فى هذا أى تناف للقول بطهارة الغسالة التى لم تكن معها عين، فللقائل بالطهارة أن يلتزم بنجاستها فيما إذا كانت معها عين النجس.

و (أما الوجه الثانى): فيرده أن منطوق ما دل على أن الماء إذا بلغ كرا لا- ينجسه شىء سالبة كلية، و هى عام أفرادى و لها إطلاق بحسب الأحوال أيضا، و مفادها أن كل شىء صدق عليه عنوان الماء عرفا إذا بلغ قدر كر لا ينفعل بشىء فى جميع حالاته كوروده على النجس و بالعكس و غير ذلك و أما مفهومه فهو كما بيناه فى بحث انفعال القليل، و بعض المباحث الأصولية موجبة جزئية، و مفادها ان الماء غير البالغ قدر كر ينفعل بشىء، و ليس لها عموم أفرادى، و لا إطلاق أحوالى، فلا يستفاد منها فى نفسها انفعال الماء القليل بملاقاة كل واحد من أفراد النجاسات نعم أثبتنا عمومها بمعونة القرينة الخارجية، و هى الاستقراء التام فى أفراد النجاسات، و الإجماع القطعى على عدم الفرق بين آحادها من الكلب و الميتة و غيرهما، و أيضا ألحقنا المتنجسات بالأعيان النجسة بما دل على أن المتنجس منجس اما مطلقا أو فيما إذا لم يكن مع الواسطة كما قربناه فى محله و بهذا كله نحكم بثبوت العموم، و إن الماء القليل ينفعل بملاقاة كل واحد من أفراد النجاسات و المتنجسات.

و أما الإطلاق الأحوالى أعنى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فى جميع حالاته فلا يستفاد من المفهوم، لأنه موجبة جزئية، و لا دليل على العموم من القرائن الخارجية، فإذا لا دليل لنا على انفعال الماء القليل حال كونه غسالة.

و «توضيح ذلك»: ان المتنجس إذا كان مما يعتبر فى تطهيره تعدد الغسل- كالثوب المتنجس بالبول و الأوانى و نحو ذلك مما فيه عين النجس كما إذا كان فى المتنجس عين النجاسة و لم تكن تزول بصب الماء عليه مرة واحدة، و الجامع أن لا تكون الغسلة الأولى متعقبة بطهارة المحل- نلتزم فيه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۷۲

....

بنجاسة الغسالة، لأنه ماء قليل لاقى نجسا، و لا- يفرق فى ذلك بين حالاته بحسب الذوق العرفى كما بيناه فى رد تفصيل السيد المرتضى (ره) بين ورود القليل و كونه مورودا، فان العرف لا يرى فرقا بينهما بارتكازه، و إنما يرى انفعاله معلولا لمطلق الملاقاة و لو حال كونه غسالة واردا أو مورودا.

و أما إذا كان المتنجس مما لا يعتبر فى تطهيره تعدد الغسل- كالمتنجس بغير البول فيما إذا كانت نجاسته حكمية، و كذا فيما إذا كانت عينية و لكن زالت عينها قبل غسله، و الجامع ان تكون الغسلة الأولى متعقبة بطهارة المحل- فلا يمكن الحكم فيه بنجاسة الغسالة، و الوجه فيه:

أن القول بنجاسة الغسالة حينئذ يستلزم الالتزام بأحد محذورين: فاما ان نلتزم بطهارة الماء القليل حين ملاقاته للمتنجس، و ما دام فى المحل، و يحكم بنجاسته عند انفصاله عنه بالعصر أو بغيره. و أما ان نقول بانفعاله من حين وصوله للمتنجس، و نجاسته مطلقا قبل

انفصاله عنه و بعده، إلا أن خروجه من المتنجس یوجب الحکم بطهارة المتنجس کما هو صریح بعضهم. و لا یمکن الالتزام بشیء منهما:

«أما أولهما»: فلأن القلیل لو کان محکوما بالطهارة حال اتصاله بالمتنجس لم یکن وجه لنجاسته بعد الانفصال فلنا أن نسأل عن أنه لما ذا تنجس بعد خروجه عن المحل مع فرض طهارته قبل الانفصال؟ و «دعوی»:

ان السبب فی تنجسه إنما هی ملاقاته للمتنجس، و هی تقتضی انفعال الماء القلیل علی ما دل علیه مفهوم روایات الکر «مندفعة»: بأن أخبار الکر إنما تدل بمفهومها علی نجاسة القلیل من حین ملاقاته للنجس أو المتنجس، و لا دلالة لها علی انفعالها بعد ملاقاة النجس بزمان من دون أن یتنجس به حین ملاقاته، فهذا الالتزام بعید عن الفهم العرفی.

و «أما ثانیهما»: فلأن طهارة المحل مع فرض نجاسة الماء المستعمل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۷۳

....

فی تطهیره أمر بعید، و کیف یطهر بغسله بالماء النجس! و ذلک لأنا إذا بنینا علی نجاسة الماء حال اتصاله بالمتنجس لزم الحکم بنجاسة المقدار المتخلف منه فی الثوب بعد عصره و انفصال غسالته، فان الماء لا ینفصل عن الثوب بتمامه، و مع نجاسته کیف یحکم بطهارة المحل! فلا مناص من الحکم بنجاسته، و کذا الحال فیما إذا کان المتنجس بعض الثوب، فان غسله یستلزم عادة سرایة الماء الی غیر الموضع المتنجس منه، و لو بمقدار یسیر، و إذا حکمنا بنجاسة الماء فلا محالة یوجب نجاسة غیر الموضع المتنجس أیضا، فهذا الوجه کالوجه السابق بعید عن الانظار العرفیة، و إن کانا غیر مستحیلین عقلا بحیث لو قام دلیل علی طهارة الثوب بذلک لم یکن مانع من الالتزام بطهارة المحل، و نجاسة غسالته کیف و قد عد الماتن (ره) خروج الغسالة من شرائط التطهیر بالماء، و التزم کغیره من الاعلام بانفعال الماء القلیل حین اتصاله بالثوب و قد عرفت بعده، و ان لم یکن فی الاستبعاد بمثابة الوجه الأول فلا مناص حینئذ من الالتزام بطهارة الغسالة.

و لا یمکن الاستدلال علی نجاستها فی هذه الصورة بعموم أدلة انفعال القلیل بالملاقاة، و ذلک لأنا و ان بنینا علی عدم التفرقة عرفا فی انفعال الماء القلیل بین حالاته، إلا أنه إنما یتم فی الغسالة غیر المتعقبة بطهارة المحل دون ما تتعقبه الطهارة، لاستلزام القول بانفعاله- حال کونه غسالة- الالتزام بأحد المحذورین المتقدمین، و قد عرفت استبعادهما حسب الفهم العرفی، و نحتمل وجدانا ان تکون للماء القلیل- حال کونه غسالة- خصوصیة تقتضی الحکم بعدم الانفعال، و مقتضی القاعدة طهارة الغسالة، لأنها الأصل الأولی فی المیاه حتی یقوم دلیل علی نجاستها، و لیس للمفهوم إطلاق أحوالی حتی یتشبث به فی الحکم بنجاسة القلیل فی جمیع حالاته.

و (أما الوجه الثالث): فقد استدلوا علی نجاسة الغسالة بعدة روایات:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۷۴

....

(منها): روایة عبد اللّه بن سنان المتقدمة «۱» حیث دلت علی أن الماء الذی غسل به الثوب أو اغتسل فیه من الجنابة لا یصح استعماله فی الوضوء و أشباهه، فلو کانت الغسالة طاهرة لم یکن وجه لمنع استعمالها فی الوضوء. و ترد هذا الاستدلال جهتان: «إحداهما»: ضعف سندها کما تقدم، و «ثانیتهما»: المناقشة فی دلالتها، و ذلک لأن المنع فیها من استعمال الغسالة فی رفع الحدث حکم تعبدی و غیر مستند الی نجاستها. و من هنا التزم جمع بطهارة ماء الاستنجاء و منعوا عن استعماله فی رفع الحدث فلا دلالة للروایة علی نجاسة الغسالة بوجه.

هـذا غايـة ما يمكن ان يقال فى المنع عن دلالة الرواية على نجاسة الغسالة إلا ان الصـحيح ان دلالة الرواية غير قابلة للمناقشة فيما نحن فيه كمـا اتضـح فى التكلم على المـاء المسـتعمل فى الاسـتنجاء فى رفـع الحـدث الأـكبر أو الخبث فالصـحيح فى المنع عن الاسـتدلال بالرواية هى الجهة الأولى فقط اعنى ضعفها بحسب السند.

و (منهـا): مـا عن العيص بن القـاسم، قـال سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء، فقال: ان كان من بول، أو قـذر، فيغسل ما أصابه «٢» و قد رواها فى الوسائل عن الشهيد فى الذكرى و عن المحقق فى المعتبر، و نقلها صاحب الحدائق عن الشيخ فى الخلاف، و كأنه الأصل فيها و مع هذا لم يسندها فى الوسائل إلى الشيخ.

ثم ان للرواية ذيلا و هو «و ان كان وضوء الصـلاة فلا يضره» و لكن لم يثبت كونه من الرواية و من هنا لم ينقله صاحب الوسائل (قده) و أسنده فى الحدائق إلى بعضهم قائلا «و زاد بعضهم فى آخر هذه الرواية .. إلخ»

---

(١) المرويتان فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

(٢) المرويتان فى الباب ٩ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣٧٥

....

و كيف كان فقد دلت الرواية على نجاسة الغسالة، و لأجلها حكم (ع) بغسل ما أصابه من الطشت. و يدفعه أيضا أمران:

«أحـدهما»: المناقشة فى سـندها، حيث لم يعلم ان الشـيخ نقلها من كتاب العيص، و هو الذى يعبر عنه بالوجادة، لاحتمال أن ينقلها عن شخص آخر نقلها عن العيص، و ذلك الشخص المتوسط مجهول عندنا.

فالرواية مقطوعة لا يعتمد عليها فى شـيء. نعم لو ثبت ان الشـيخ نقلها عن كتاب العيص لم يكن مناص من الحكم بصـحتها لان طريق الشـيخ إلى كتاب العيص حسن على ما صرح به فى الحدائق و غيره [١] إلا انه لم يثبت كما عرفت، و لم يظهر ان الروايـة كانت موردا لاعتمـاده (قـده) فإنهـا لو كـانت كـذلك عنـده لاوردهـا فى كتـابيه فى الاخبـار، و لم يوردهـا إلا فى الخلاف، و كأنه نقلها على وجه التأييد، فإن الفقيه قد يتوسع فى الكتب الاستدلالية بما لا يتوسع فى كتب الاخبار.

و «ثانيهما»: المناقشة فى دلالتها بان الأمر بالغسل فيها مستند إلى نجاسة ما فى الطست لا إلى نجاسة الغسالة، و (توضـيحه): انه قد علق الحكم- بغسـل ما أصابه فى الروايـة- بما إذا كان الوضوء من بول أو قـذر، و البول من الأعيان النجسـة يبس أم لم يبس، و «أما ما عن المحقق الهمـدانى» من أن البول قد يغسل بعد جفافه و لا تبقى له عين حينئذ «فظاهر الفساد» لوضوح ان البول من الأعيان النجسة سواء أ كان رطبا

---

[١] بـل طريقه اليه صـحيح ثم ان الطريق و ان وقع فيه ابن أبى جيـد و هو ممن لم يـذكر بمـدح و لاـ قـدح إلاـ انه لما كان من مشايخ النجاشـى (قـده) و هو قـد التزم بان لا يروى عمن فيه غمز أو ضـعف إلا مع واسـطة بينه و بينه فيسـتفاد منه توثيق جميع مشايخه الـذين روى عنهم من دون واسطة و منهم ابن أبى جيد فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ٣٧۶

....

حال غسله أم كان يابسا.

و كذا الحال فى القذر، لأنه أيضا بمعنى عين النجاسة من عذرة أو دم و نحوهما على ما تساعد عليه المقابلة بالبول، إذ القذر بفتح الذال غير القذر بكسره، فإن الثانى بمعنى المتنجس و ما يتحمل القذارة، و على هذا لا بد فى غسلهما من ازالة عينهما، و بذلك يتنجس الماء المزال به عين النجاسة لملاقاته لعين النجس، و أما ما يصب على المتنجس مستمرا أو ثانيا أو ثالثا فهو ماء طاهر كما مر إلا انه يتنجس بعد وقوعه فى الطست بما فيه من الغسالة الملاقية لعين النجس، فنجاسة ما فى الطست مستندة إلى امتزاج الغسالة الثانية أو الثالثة مع القليل الملاقى لعين النجس قبل زوالها و غير مستندة إلى نجاسة الغسالة كما لا يخفى فنجاسة الماء فى الطست فى مفروض الرواية مما لا خلاف فيه حتى من القائلين بطهارة الغسالة فلا يمكن الاستدلال بها على نجاسة الغسالة فى محل الكلام.

و (منها): موثقة عمار عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سئل عن الكوز و الإناء يكون قذرا كيف يغسل؟ و كم مرة يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرات، يصب فيه الماء فيحرك فيه. ثم يفرغ منه، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصب فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر .. الحديث «۱» فلو كانت الغسالة طاهرة لم يكن وجه لوجوب إفراغ الماء عن الإناء فى المرتبة الثالثة.

و الجواب عن هذا أن مجرد جعل الماء فى الإناء لا يوجب صدق عنوان الغسل بالماء القليل، و لا يتحقق بذلك مفهومه، مثلا إذا أخذ ماء بكفه أو جعل الماء فى إناء ليشربه لا يقال أنه غسل كفه أو إنائه بالماء، بل يتوقف صدق عنوان الغسل على افراغهما منه، فالأمر بالافراغ من جهة

---

(۱) المروية فى الباب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۷۷

....

تحقق عنوان الغسل الواجب ثلاث مرات فى تطهير الإناء بالماء القليل، و غير مستند إلى نجاسة الغسالة.

و (منها): الأخبار الناهية عن غسالة الحمام [۱] فإن الغسالة لو كانت طاهرة لم يكن وجه للنهى عن غسالة الحمام، و هذه الأخبار و إن كانت معارضة بما دل على طهارة غسالته [۲] إلا أنها عللت طهارتها باتصال الغسالة بالمادة أو بماء الحياض الصغار المتصلة بالمادة بالانابيب، و منها يظهر أن الغسالة محكومة بالنجاسة لو لا اتصالها بمادتها.

و لكن الاستدلال بهذه الأخبار إنما ينفع فى مقابل القائلين بطهارة الغسالة مطلقا كما التزم بها صاحب الجواهر (ره) لأن تلك الأخبار كما بيناها تدل على نجاسة الغسالة فى نفسها، و لا ينفع على مسلكنا من التفصيل بين الغسلة المتعقبة بطهارة المحل و سائر الغسالات، و ذلك لأن غسالة الحمام مجمع غسالات متعددة كغسالة المنى و الدم و الكافر و الناصب و غيرها من الأعيان النجسة، و الماء القليل إذا صب على عين النجاسة ينفعل بملاقاتها، و أما الغسالات الأخر المتعقبة بطهارة المحل فهى و إن كانت طاهرة فى نفسها إلا أنها تتنجس فى خصوص المقام من جهة اجتماعها مع الغسالة الملاقية لعين

---

[۱] كما فى موثقة ابن أبى يعفور عن عبد اللّه (ع) فى حديث قال:

و إياك أن تغتسل من غسالة الحمام .. و فى روايته الأخرى: لا تغتسل من البئر التى تجتمع فيها غسالة الحمام، و غيرهما من الأخبار المروية فى الباب ۱۱ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

[۲] كصحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الدالة على طهارة ماء الحمام المعللة فى بعضها بأن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا، و أنه بمنزلة الجارى و فى بعضها: إذا كانت له مادة و غيرها من الأخبار المروية فى الباب ۷ من أبواب الماء المطلق من

الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۷۸

....

الدم أو المنى و غيرهما، و بذلك ينفعل مجمع الغسالة فى الحمامات.

و لا إطلاق فى هـذه الروايات كى يتمسك به فى الحكم بنجاسة الغسالة مطلقا لاختصاص الأخبار بغسالة الحمام، و هى تلاقى الأعيان المختلفـة، فلا تشـمل الغسالـة غير الملاقية لعين النجس من الغسـلة المتعقبة بطهارة المحل، فالمتحصل من جميع ذلك أنه لا دلالة فى شىء من الأخبـار المتقدمـة على نجاسـة الغسالـة على الإطلاق فالغسالـة من الغسـلة المتعقبـة بطهارة المحل باقيـة على طهارتها من غير حاجة إلى إقامة الدليل على طهارتها.

بقى هنا شىء

و هو ان شـيخنا الهمدانى (ره) ذكر فى ضـمن كلامه فى المقام أن اسـتثناء الأصـحاب خصوص ماء الاسـتنجاء عن عموم انفعال القليل بالملاقـاة يشـعر باختصـاصه بالخروج، و عـدم طهارة غيره من الغسالات، فإنها أيضا لو كانت طاهرة لم يبق وجه لاسـتثناء خصوص ماء الاستنجاء، لأنه من أحد أفرادها. فتخصيصهم له بالذكر يدلنا على مسلمية نجاسة الغسالة عندهم.

و هـذا الـذى أفاده متين إلا أن غايـة ما يترتب على ذلك هو اسـتكشاف نجاسـة خصوص ما كان كنفس ماء الاسـتنجاء من الغسالات الملاقيـة لعين النجس دون الغسالـة غير الملاقيـة له، لأن ماء الاسـتنجاء غسالـة لاقت لعين البول و العذرة بل و يتغير بهما كثيرا و لو فى قطراته الأوليـة و مقتضـى القاعدة نجاسـته و لكنهم حكموا بطهارته تخصـيصا لما دل على نجاسة الغسالة الملاقية لعين النجس فكأنهم ذكروا أن الغسالـة الملاقيـة لأعيان النجاسات نجسـة غير غسالة الاسـتنجاء، لما دل على طهارتها مع ملاقاتها للبول و العذرة، و ليس فى هذا أدنى دلالة على نجاسة الغسالة غير الملاقية للنجس.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۷۹

(مسألة ۱) لا إشكال فى القطرات (۱) التى تقع فى الإناء عند الغسل، و لو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة الحدث الأكبر.

القطرات المنتضحة فى الإناء

---

(۱) لا إشـكال فى أن القطرات الواقعة فى الإناء من الماء المسـتعمل فى رفع الجنابة غير مانعة عن الاغتسال بالماء الموجود فى الإناء. و هـذا على القول بجواز رفع الحـدث بالماء المسـتعمل فى الجنابـة ظاهر، و أما على القول بالمنع فالأمر أيضا كذلك، لعدم شـمول أدلة المنع لماء الإناء.

«بيان ذلك»: ان ما دل على عدم جواز رفع الحدث بالماء المستعمل فى الجنابة أحد أمرين:

«أحـدهما»: الإجمـاع على أن المـاء المسـتعمل فى رفع الجنابـة لا يرفع الحـدث كما ادعاه بعضـهم، و هو- مضافا الى عـدم تماميته فى نفسه، لوجود المخالف فى المسألـة- لا يقتضـى المنع عن اسـتعمال ماء الإناء، لأن الإجماع لم ينعقـد على عـدم جواز رفع الحدث بما وقعت عليه قطرات من الماء المستعمل، لذهاب أكثر الأصحاب إلى الجواز فالإجماع على المنع غير متحقق قطعا.

و «ثانيهما»: رواية عبد اللّه بن سـنان التى دلت على عدم جواز الوضوء و أشـباهه من الماء المستعمل فى رفع الجنابة أو فى رفع الخبث. و هى أيضا- على تقدير صحتها سندا- لا تشمل المقام، و ذلك لأن الموضوع للمنع فيها هو عنوان الماء المستعمل فى إزالة الخبث أو

فی رفع الحدث، و من البدیهی أن نضح قطرات یسیرهٔ فی ماء الإناء لا یوجب صدق عنوان الماء المستعمل علیه، لاستهلاک القطرات فی ضمنه، و هذا لا بمعنی استهلاک الماء فی الماء فإن الشیء لا یستهلک فی جنسه بل یوجب ازدیاده، بل بمعنی أنه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۸۰

....

یوجب ارتفاع عنوانه، فلا یصدق علی ماء الإناء أنه ماء مستعمل فی إزالهٔ الخبث أو فی رفع الحدث، فأدلهٔ المنع لا تشمله. ثم علی تقدیر تسلیم شمولها لماء الإناء ففیما ورد فی المسألهٔ من الأخبار غنی و کفایهٔ [۱] لدلالتها علی عدم البأس بما ینتضح من قطرات ماء الغسل فی الإناء.

و ما ذکرناه فی المقام إذا کان المنتضح قطرهٔ أو قطرات یسیرهٔ مما لا إشکال فیه، و إنما الإشکال فیما إذا کانت کثیرهٔ، کما إذا جمع غسالته و ألقاها علی ماء آخر، و هو بمقدار ثلثه أو نصفه بحیث لم یستهلک أحدهما فی الآخر فهل یصح الوضوء و الغسل من مثله؟ ذهب شیخنا الأنصاری (قده) إلی الجواز و هو الصحیح، و السر فی ذلک: ان عدم ارتفاع الحدث بالماء المستعمل فی رفع الجنابهٔ علی خلاف القاعدهٔ، و مناف لطهوریته، فإن الماء المستعمل طاهر و مقتضی إطلاق طهوریته جواز الاکتفاء به فی رفع الحدث فهب أنا خرجنا عن مقتضی القاعدهٔ بروایهٔ عبد اللّه بن سنان، و قد عرفت أن موضوع المنع فیها هو عنوان الماء المستعمل، و من الظاهر ان الماء إذا ترکب من المستعمل و غیر المستعمل لم یصدق علیه عنوان المستعمل بوجه، لأن المستعمل جزئه لا جمیعه کما هو الحال فی غیره من المرکبات، فان الذهب مثلا لا یصدق علی المرکب من الفضهٔ و الذهب کما لا یصدق علیه الفضهٔ أیضا، و کذا فی غیره فان المرکب من شیء لا یصدق علیه عنوان ذلک الشیء، و مع عدم صدق عنوان الماء المستعمل علی المرکب من الماءین یبقی تحت إطلاقات طهوریهٔ الماء لا محالهٔ

---

[۱] ففی صحیحهٔ الفضیل قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن الجنب یغتسل فینتضح من الأرض فی الإناء فقال: لا بأس هذا مما قال اللّه تعالی:

(مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) و کذا فی غیرها من الأخبار المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۸۱

(مسألهٔ ۲) یشترط فی طهارهٔ ماء الاستنجاء أمور:

«الأول»: عدم تغیره (۱) فی أحد الأوصاف الثلاثهٔ.

و مقتضاها جواز الاکتفاء به فی رفع الحدث.

و علی الجملهٔ الماء المستعمل إما أن یستهلک فی ضمن ماء الإناء لقلته.

و إما أن یندک ماء الإناء فی المستعمل لکثرته. و أما ان یترکب الماء من کل منهما من دون استهلاک أحدهما فی الآخر فعلی الأول لا إشکال فی الجواز، لعدم صدق عنوان المستعمل علیه قطعا. و علی الثانی لا إشکال فی المنع، لصدق أنه ماء مستعمل جزما. و أما علی الثالث فلا مانع فیه أیضا من الجواز، لفرض عدم صدق المستعمل علی المرکب منه و من غیره إذ المرکب من الداخل و الخارج خارج.

شرائط طهارهٔ ماء الاستنجاء

(۱) و إلاـ فهو محكوم بالنجاسة، لعموم ما دل على نجاسة الماء المتغير بأوصاف النجس، و السر فى هذا الاشتراط هو أن السؤال و الجواب فى روايات الباب ناظران إلى ناحية ملاقاة الماء القليل للعذرة فحسب، و لا نظر لهما الى سائر الجهات، لأن انفعال القليل بالملاقاة كان مرتكزا فى أذهان الرواة و لأجله سألوهم عن حكم الماء القليل فى الاستنجاء الملاقى لعين النجس و أجابوا بعدم انفعاله، فلاـ يستفاد منها طهارته فيما إذا تغير بأوصاف النجس أيضا، فإن التغير ليس أمرا غالبيا فى ماء الاستنجاء بل هو نادر جدا فيخرج عن إطلاقات الأخبار لا محالة.

ثم إن أبيت عن ذلك و جمدت على ظواهر الأخبار بدعوى: أنها مطلقة، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى طهارة ماء الاستنجاء بين صورتى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۲

«الثانى»: عدم وصول (۱) نجاسة إليه من خارج.

«الثالث»: عدم التعدى الفاحش (۲) على وجه لا يصدق معه الاستنجاء.

تغيره و عدمه، و أغمضت عن عموم ما دل على نجاسة الماء المتغير، و عدم معهودية ماء متغير لم يحكم عليه بالنجاسة شرعا من القليل و الكثير و ماء الأنهار و الآبار و الأمطار، و لم تلتفت إلى ان السؤال و الجواب فى الأخبار ناظران إلى عدم سببية ملاقاة النجاسة للانفعال فى ماء الاستنجاء.

«قلنا»: ان النسبة على هذا بين أخبار ماء الاستنجاء، و ما دل على نجاسة الماء المتغير عموم من وجه، لأن الطائفة الأولى تقتضى طهارة ماء الاستنجاء مطلقا تغير بالنجس أم لم يتغير به، كما ان الطائفة الثانية دلت على نجاسة الماء المتغير كذلك سواء استعمل فى الاستنجاء أم لم يستعمل فتتعارضان بالإطلاق فى مادة الاجتماع، و الترجيح مع الطائفة الثانية، لأن فيها ما هو عام و هو صحيحة حريز: كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب .. «۱» و بما ان دلالته بالوضع فيتقدم على إطلاق الطائفة الاولى لا محالة، و بذلك يحكم بنجاسة ماء الاستنجاء عند تغيره بأوصاف النجس.

(۱) بان كانت يده متنجسة قبل الاستنجاء أو كان المحل كذلك أو تنجس بشىء أصابه حال الاستنجاء، و الوجه فى هذا الاشتراط هو ان أدلة طهارة ماء الاستنجاء إنما تقتضى عدم انفعاله بملاقاة عين الغائط أو البول حال الاستنجاء، و اما عدم انفعاله بوصول النجاسة إليه خارجا فلم يقم عليه دليل، فيشمله عموم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس.

(۲) هذا فى الحقيقة مقوم لصدق عنوان الاستنجاء و ليس من أحد الشروط، و إنما ذكروه تنبيها، و حاصله اعتبار أن يكون الماء المستعمل

---

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۳

«الرابع»: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسة أخرى (۱) مثل الدم. نعم الدم الذى يعد (۲) جزءا من البول أو الغائط لا بأس به.

مما يصدق عليه انه ماء مستعمل فى الاستنجاء- الذى هو بمعنى غسل موضع الغائط المعبر عنه بالنجو- و هذا إنما يصدق فيما إذا لم يتجاوز الغائط عن الموضع المعتاد و اما إذا تجاوز عنه- كما إذا كان مبتلى بالاسهال فأصاب الغائط فخذه أيضا- فلا يصدق على غسل الفخذ عنوان الاستنجاء بوجه فيبقى الماء تحت عموم ما دل على انفعال الماء القليل، و لعل هذا مما لا خلاف فيه.

(۱) بمعنى انه كما يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء ان لا تصل إليه نجاسة من الخارج كذلك يشترط فيها عدم وصول النجاسة إليه من الداخل- كالدم الخارج مع الغائط أو البول- و هذا كما أفادوه، لما مر من ان الاستنجاء بمعنى غسل موضع النجو و هو الغائط، و اما غسل الدم فهو ليس من الاستنجاء فى شيء.

(۲) لا وجه لهذا الاستثناء، لأن الدم الخارج من الغائط مثلا إن كان منعدما فى ضمنه بالاستهلاك فلا كلام فى طهارة الماء حينئذ إلا انه خارج عن اختلاط الدم بالغائط حيث لا- دم ليعد جزء من الغائط. و اما إذا لم يستهلك فيه و كان موجودا معه فتعود المناقشة المتقدمة و يقال: الاستنجاء.

بمعنى غسل موضع النجو، و لا يصدق على غسل الدم و موضعه، فلا مناص من الحكم بنجاسته فهذا الاستثناء مشكل.

و أشكل منه ما إذا خرج الدم مع البول، و ذلك لأنه لم يدل دليل لفظى على الماء المستعمل فى إزالته، إذ الاستنجاء كما مر بمعنى غسل موضع النجو أو مسحه بالأحجار، و النجو هو ما يخرج من الموضع المعتاد من غائط أو ريح، و هو لا يشمل البول. و غسله ليس من الاستنجاء فى شيء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۴

«الخامس»: أن لا يكون فيه الأجزاء من الغائط (۱) بحيث يتميز.

و أما إذا كان معه دود أو جزء غير منهضم من الغذاء، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به.

(مسألة ۳) لا يشترط فى طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد (۲) و إن كان أحوط.

إلا- أنا ألحقنا البول بالغائط من جهة الملازمة العرفية. لعدم معهودية الاستنجاء من الغائط فى مكان، و من البول فى مكان آخر إذ العادة جرت على الاستنجاء منهما فى مكان واحد، و قد حكم على الماء المستعمل فى إزالتهما بالطهارة، فيستفاد من ذلك طهارة الماء المستعمل فى إزالة البول أيضا، و المقدار المسلم من هذه الملازمة هو طهارة الماء المستعمل فى إزالة نفس البول. و اما المستعمل فى البول مع الدم فلم تتحقق فيه ملازمة، فان خروج الدم معه أمر قد يتفق، و ليس أمرا دائميا أو غالبيا، فلا يمكن الحكم بطهارته.

(۱) و الوجه فى هذا هو ان المتعارف فى الاستنجاء ما إذا بقى من النجاسة فى الموضع شيء يسير بحيث لا يوجد شيء من أجزائها المتمايزة فى الماء، و هو الذى حكمنا فيه بالطهارة. و اما إذا كان الباقى فى الموضع كثيرا خارجا عن العادة على نحو وجد بعض أجزائها فى الماء متميزا حين الاستنجاء، أو بعد الفراغ عنه، فلا يمكن الحكم فيه بطهارة الماء، و ذلك لأن الأجزاء الموجودة فى الماء نجاسة خارجية، و ملاقاتها توجب الانفعال فلا مناص من الحكم بنجاسته. و أما ما دل على طهارة ماء الاستنجاء فهو إنما دل على ان ملاقاة الماء القليل لعين النجاسة فى موضعها لا توجب الانفعال، دون ما إذا كانت الملاقاة فى غير موضع النجس.

(۲) هذا هو الشرط السادس الذى اشترطه بعضهم فى طهارة ماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۵

(مسألة ۴) إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء، ثم أعرض، ثم عاد لا بأس، إلا إذا عاد بعد مدة ينتفى معها صدق التنجس بالاستنجاء، فينتفى حينئذ حكمه (۱).

(مسألة ۵) لا فرق فى ماء الاستنجاء بين الغسلة الاولى و الثانية فى البول الذى يعتبر فيه التعدد (۲).

(مسألة ۶) إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعى، فمع الاعتياد (۳) كالطبيعى، و مع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات، فى وجوب الاحتياط من غسالته.

الاستنجاء إلا ان جملهٔ من المحققین (قدس اللّه أسرارهم) لم یرتضوا باشتراطه، و هو الصحیح فان کلا من سبق الماء علی الید. و سبق الید علی الماء أمر متعارف فی الاستنجاء، و الإطلاق یشملهما و هو المحکم فی کلتا الصورتین.

نعم لو أصابت یده الغائط لا لأجل الاستنجاء بل بداعی أمر آخر لم یحکم علیها بالطهارهٔ، لعدم صدق الاستنجاء علیه.

(۱) لأجل عدم صدق الاستنجاء فی حقه.

(۲) لیس الوجه فی ذلک هو الإطلاق کما فی بعض الکلمات، حیث لا دلیل لفظی علی طهارهٔ الماء المستعمل فی إزالهٔ البول حتی یتمسک بإطلاقه بل مستنده هو الملازمهٔ العرفیهٔ التی قدمنا تقریبها آنفا، فإن العادهٔ جرت علی الاستنجاء من البول و الغائط فی مکان واحد مرهٔ أو مرتین، و قد حکم علی المستعمل فی إزالتهما بالطهارهٔ.

(۳) قد فصّل الماتن (ره) بین ما إذا کان خروج الغائط من غیر الموضع المعتاد اعتیادیا، کما إذا انسد مخرجه لمرض أو علاج، و جعلت له ثقبهٔ أخری لیخرج منها غائطه فحکم فیه بطهارهٔ الغسالهٔ، و ما کان خروجه عنه اتفاقیا، کما إذا أصاب بطنه سکین فخرج من موضع إصابته غائط

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۸۶

(مسألهٔ ۷) إذا شک فی ماء أنه غسالهٔ الاستنجاء أو غسالهٔ سائر النجاسات یحکم علیه بالطهارهٔ (۱) و إن کان الأحوط الاجتناب.

فحکم فی غسالته بالنجاسهٔ، لأنه أمر اتفاقی لا یطلق علیه الاستنجاء.

و لکن ما أفاده فی نهایهٔ الإشکال، لأن الاستنجاء لا یصدق علی غسل موضع الغائط أو مسحه فی ما إذا خرج من غیر موضعه، إذ النجو هو ما خرج من الموضع المعتاد من ریح أو غائط، و لیس معناه مطلق ما خرج من البطن، فالغائط الخارج من غیر موضعه لیس بنجو، و غسله أو مسحه لا یسمی استنجاء، من دون فرق فی ذلک بین کون الموضع العرضی اعتیادیا و عدمه. هذا و لا أقل من انصراف الأخبار الی الاستنجاء المتعارف.

ما شک فی کونه ماء الاستنجاء:

(۱) لقاعدهٔ الطهارهٔ، لأجل الشک فی تأثر الماء و انفعاله، أو لاستصحابها لعلمه بطهارهٔ الماء قبل استعماله و ما ذکره (قده) یتوقف علی القول بأن التخصیص و لو کان بمنفصل یوجب تعنون الباقی تحت العام بعنوان وجودی أو ما هو کالوجودی، و علیه فان عموم انفعال الماء القلیل بملاقاهٔ النجس قد خصص بماء الاستنجاء، فلا محالهٔ یتعنون الباقی بعنوان المستعمل فی سائر النجاسات، أو بغیر المستعمل فی الاستنجاء، لأن عنوان الغیر نظیر العنوان الوجودی، فیقال القلیل المستعمل فی سائر النجاسات أو غیر المستعمل فی الاستنجاء ینفعل بملاقاهٔ النجس، و من الظاهر أن صدق هذا العنوان علی الغسالهٔ المفروضهٔ غیر محرز، لاحتمال انه من المستعمل فی الاستنجاء، و مع الشک فی الانطباق لا یمکن التمسک بالعام، فیرجع فیه الی قاعدهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۸۷

(مسألهٔ ۸) إذا اغتسل فی کر کخزانهٔ الحمام، أو استنجی فیه لا یصدق (۱) علیه غسالهٔ الحدث الأکبر، أو غسالهٔ الاستنجاء، أو الخبث

الطهارهٔ کما مر.

و اما بناء علی ما سلکناه من ان التخصیص بعنوان وجودی إنما یوجب تعنون العام بالعنوان العدمی فإذا ورد أکرم العلماء ثم خصص بلا تکرم فساقهم یکون الباقی تحت العموم معنونا بالعالم الذی لیس بفاسق علی نحو سلب الوصف، لأن الظاهر من مثله عرفا أن صفهٔ الفسق مانعهٔ من الإکرام، فالعالم الذی لا تکون معه تلک الصفهٔ هو الباقی تحت العموم لا العالم المقید بالعدالهٔ أو بغیر الفسق، و علیه

فالماء القليل فى المقام- المحكوم بالانفعال على تقدير ملاقاة النجس- إنما يتقيد بأن لا يكون مستعملا فى الاستنجاء و هو عنوان عدمى و لا وجه لتقييده بما يكون مستعملا فى سائر النجاسات أو بغير المستعمل فى الاستنجاء.

و حينئذ لا مانع من إحراز أن المشكوك من افراد العموم بالاستصحاب لأن الماء المشكوك فيه لم يكن متصفا بصفة ماء الاستنجاء فى زمان و هو الآن كما كان، فهو ماء قليل لاقى نجسا بالوجدان و ليس بماء الاستنجاء بحكم الاستصحاب فبضم الوجدان الى الأصل نحرز انه من الافراد الباقية تحت العام و يحكم عليه بالانفعال، و معه لا يبقى لقاعدة الطهارة أو لاستصحابها مجال.

الماء المستعمل الكثير:

(۱) إذا بنينا على أن الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر أو فى الاستنجاء أو فى سائر الأخباث على تقدير طهارته كما فى الغسلة المتعقبة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۸

....

بطهارة المحل لا يرفع الحدث فهل يختص هذا بالماء القليل أو يعم الكثير أيضا؟ الصحيح أن المنع يختص بالقليل، و المسألة اتفاقية بين الأصحاب.

و قد ذكر المحقق (قده) فى المعتبر أن هذا «المنع عن الاستعمال حتى فى الكثير» لو تم لمنع من الاغتسال فى البحر أيضا فيما اغتسل فيه جنب، أو استنجى به أحد، فإنه على هذا لا يفرق بين كر و أكرار، و هو مما لا يمكن الالتزام به، فالمنع مختص بالقليل.

بل ان رواية عبد اللّه بن سنان التى هى سند القول بالمنع إنما دلت- على تقدير تسليم دلالتها- على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذى اغتسل به الجنب أو أزيل به الخبث و من الظاهر أن هذا كما ذكره شيخنا الأنصارى (قده) يختص بالماء الذى مس بدن الجنب و أصابه، إذ لو لا مماسته و إصابته للبدن إما بوروده على الماء أو بورود الماء عليه لم يصدق عليه أنه ماء اغتسل به الجنب و من الظاهر ان ذلك لا يصدق فى مثل البحر و النهر و الخزانة و نحوها إلا على خصوص الناحية التى اغتسل فيها الجنب، و لا يصدق على الناحية الأخرى التى لم يمس بدنه و لا أصابه فهل ترى صدق عنوان «الاغتسال به» على كأس منه إذا أخذناه من غير الناحية التى اغتسل فيها الجنب؟! و كذا الحال فيما إذا صب الكر على بدنه، لأن ما ارتفع به حدثه، و اغتسل به هو المقدار الذى مس بدنه دون غيره.

نعم لو كانت العبارة المذكورة فى الرواية «اغتسل فيه» بدل جملة «اغتسل به» لصدق ذلك على جميع ماء النهر فإنه ماء أغتسل فيه الجنب فعلى هذا فالمقتضى للمنع فى غير الطرف الذى اغتسل فيه الجنب قاصر فى نفسه بل نقول إذا كان الماء القليل فى ساقية طولها عشرون ذراعا مثلا و اغتسل الجنب فى طرف منه لا يصدق على الطرف الآخر عنوان الماء الذى اغتسل به جنب، و كذا فيما إذا استنجى أو غسل ثوبه فى ناحية منه،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۸۹

....

و عليه فالمنع يختص بالاجزاء التى مست بدن الجنب عرفا دون غيره.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فهناك صحيحتان قد دلتا على عدم المنع من استعمال الماء الكثير فى غسل الجنابة و ان اغتسل به الجنب.

«إحداهما»: صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الحياض التى ما بين مكة إلى المدينة تردها السباع، و

تلغ فيها الكلاب، و تشرب منها الحمير، و يغتسل فيها الجنب و يتوضأ منها، قال: و كم قدر الماء؟ قال: الى نصف الساق، و إلى الركبة فقال:

توضأ منه «۱» و ذلک لوضوح أنه لا موضوعية لبلوغ الماء نصف الساق أو الركبة بل المراد بذلک بلوغه حد الكر، فان الماء الذى يرده الجنب فى الصحارى و يغتسل فيه يبلغ حد الكر لا محالة، و قد رخص (ع) فى رفع الحدث به، و ان اغتسل فيه الجنب.

و «ثانيتهما»: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: كتبت الى من يسأله عن الغدير يجتمع فيه ماء السماء، و يستقى فيه من بئر فيستنجى فيه الإنسان من بول أو يغتسل فيه الجنب ما حده الذى لا يجوز؟ فكتب لا توضأ من مثل هذا إلا من ضرورة اليه «۲» و الوجه فى الاستدلال بها أن النهى فيها محمول على الكراهة، لعدم الفرق- عند القائلين بالمنع- بين حالتى التمكن و الاضطرار.

و قد ورد فى رواية على بن جعفر المتقدمة «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه ..» و هى أيضا قرينة على إرادة الكراهة من النهى فى الصحيحة المتقدمة، لأنها فى مقام الإرشاد إلى التحفظ من سراية الجذام.

ثم إنه إذا بنينا على أن الماء الذى رفع به الحدث الأكبر أو استعمل فى إزالة الخبث لا يجوز استعماله فى رفع الحدث ثانيا و قلنا باختصاص هذا

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹۰

(مسألة ۹) إذا شک فى وصول نجاسة من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم (۱).

(مسألة ۱۰) سلب الطهارة أو الطهورية عن الماء فى رفع الحدث الأكبر، أو الخبث استنجاء أو غيره، إنما يجرى فى الماء القليل دون الكر فما زاد (۲) كخزانة الحمام و نحوها.

الحكم بغير الكر من جهة الصحيحتين فلا موجب للتعدى من الكر إلى غيره من المعتصمات، لأن الدليل قد دل بإطلاقه على المنع من رفع الحدث بكل ماء استعمل فى غسل الجنابة أو فى رفع الخبث، و إنما خرجنا عن هذا العموم بهاتين الصحيحتين فى خصوص الكر، و أما بقية المعتصمات فلم يقم على عدم المنع منها دليل، فان اعتصام ماء و عدم انفعاله لا ينافى عدم جواز استعماله فى رفع الحدث، فالمطر و ذو المادة و ان كانا لا ينفعلان بشىء إلا ان ذلک لا يوجب ارتفاع الحدث بهما فيما إذا صدق عليهما عنوان الماء فى غسل الجنابة، أو فى رفع الخبث اللهم إلا أن يقوم إجماع قطعى على عدم الفرق فى ذلک بين الكر و غيره من المياه المعتصمة.

(۱) قد عرفت أن طهارة ماء الاستنجاء مشروطة بعدم وصول نجاسة خارجية إليه فإن أحرزنا ذلک فهو و إما إذا شككنا فى إصابتها فالأصل أنه لم يلاق نجاسة أخرى و انها لم تصل اليه، و بالجملة النجاسة التى قد استنجى منها غير مؤثرة فى نجاسة الماء، و غيرها مدفوع بالأصل.

(۲) هذا على سبيل منع الخلو، يريد بذلک سلب الطهارة و الطهورية عن بعض أقسامه و سلب الطهورية عن بعضها الآخر، و لكنه تكرار للمسألة المتقدمة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹۱

(مسألة ۱۱) المتخلف فى الثوب بعد العصر من الماء طاهر (۱) فلو أخرج بعد ذلک لا يلحقه حكم الغسالة. و كذا ما يبقى فى الإناء بعد اهراق ماء غسالته.

الماء المتخلف بعد العصر

---

(۱) هناک أمران:

«أحدهما»: طهارهٔ المتخلف فی الثوب بعد عصره بالمقدار المتعارف.

و «ثانیهما»: أن المتخلف فیه إذا أخرج بعد ذلک لا یکون غسالهٔ فلا یلحقه حکمها، و لیس الأمر الثانی متفرعا علی الأول بأن یکون عدم کونه غسالهٔ مستندا إلی طهارته، لأنه لیس کل غسالهٔ نجسا حتی یتوهم أن الماء إذا حکم علیه بالطهارهٔ فهو لیس بغسالهٔ، و هذا کغسالهٔ الاستنجاء و غسالهٔ الغسلهٔ المتعقبهٔ بطهارهٔ المحل علی ما اخترناه.

و علیه فتفریعه (قده) بقوله فلو أخرج .. إلخ فی غیر محله، فلو انه کان عکس الأمر و قال ان المتخلف فی الثوب لیس بغسالهٔ فهو طاهر کان أولی، و کیف کان فلا- إشکال فی حکم المسألهٔ، فإنه لا- إشکال فی ان المتخلف فی الثوب بعد عصره ماء آخر و لیس من الغسالهٔ فی شیء، فإن الغسالهٔ هی ما یغسل به الشیء، و الذی غسل به الثوب مثلا هو الماء المنفصل عنه بالعصر المتعارف، و لم یغسل بالماء الذی لم ینفصل عنه، لما تقدم من ان مفهوم الغسل متقوم بإصابهٔ الماء للمغسول به و انفصاله عنه، فلا یتحقق الغسل من دون انفصال الماء، فالغسالهٔ هی الماء المنفصل عنه بالعصر، و بخروجها یتصف المحل، بالطهارهٔ و ان کان رطبا، لوضوح عدم اشتراط صدق الغسل بیبوسهٔ المحل، و مع صدقه لا مناص من الحکم بطهارهٔ المحل، و معه تتصف الاجزاء المتخلفهٔ فیه بالطهارهٔ، و لا یصدق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۹۲

(مسألهٔ ۱۲) تطهر الید تبعا بعد التطهیر، فلا حاجهٔ إلی غسلها (۱) و کذا الظرف الذی یغسل فیه الثوب و نحوه.

علیها عنوان الغسالهٔ إذا انفصلت عن الثوب بعد ذلک. و کذا الحال فی غسل الأوانی إذ الماء بعد أصابتها و انفصاله عنها- و هما المحققان لمفهوم الغسل- یبقی فیها شیء من أجزائه و هو طاهر و لا یعد من الغسالهٔ کما مر فلو کثرت الأوانی أو الثیاب و اجتمع من میاهها المتخلفهٔ فیها مقدار أمکن به الوضوء أو الغسل لم یکن مانع من استعماله فیهما بعد الحکم بطهارته، و عدم صدق الغسالهٔ علیه.

طهارهٔ الید و نحوها بالتبع

اشارهٔ

(۱) و قد استدل علی طهارهٔ الید و الظرف بالملازمهٔ، و استبعاد الحکم بنجاستهما مع طهارهٔ المغسول من دون أن یتنجس بهما، فبالسکوت فی مقام الحکم بطهارهٔ المغسول، و عدم التعرض لحکم الید و الظرف یستکشف طهارتهما بتبع طهارهٔ المغسول، و قد ذکروا نظیر ذلک فی ید الغاسل و فی السدهٔ و الخرقهٔ فی غسل المیت، و حکموا بطهارتها بالتبعیهٔ هذا.

و لکن الصحیح انه لا دلیل علی طهارهٔ الید و الظرف بتبع طهارهٔ المتنجس المغسول. نعم الغالب غسلهما حین غسل المتنجس، و علیه فطهارتهما مستندهٔ إلی غسلهما کما ان طهارهٔ المغسول مستندهٔ إلی غسله، حیث لا یعتبر غسلهما علی حدهٔ، و لا مانع من تطهیرهما معه فیحکم بطهارهٔ الجمیع مرهٔ واحدهٔ. نعم لو أصاب الماء أعالی الید و الظرف فی الغسلهٔ الأولی فیما یحتاج فیه إلی تعدد غسله، و لم یبلغه الماء فی الغسلهٔ المطهرهٔ لم یمکن الحکم بطهارتهما بالتبعیهٔ، لعدم الدلیل علیه و «بعبارهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۹۳

....

اخری» إنما نحکم بطهارهٔ الید و المرکن عند تطهیر الثیاب مثلا، لانغسالهما بغسل الثوب، لا لأجل تبعیتهما للثوب فی الطهارهٔ إذ لا

شاهـد علی الطهارهٔ التبعیـهٔ فی المقام هـذا کله فی الیـد و الظرف. و أما طهارهٔ یـد الغاسل أو السـدهٔ و الخرقهٔ فسـیأتی الکلام علیها فی محله ان شاء اللّه.

بقیت هناک شبههٔ

و هی ان مقتضـی صـحیحهٔ محمد بن مسلم «۱» کفایـهٔ غسـل المتنجس بالبول فی المرکن مرتین فی تطهیره، و مقتضـی ما قـدمناه هو الحکم بطهـارهٔ المرکن أیضـا، لانغساله بغسل الثوب فیه مرتین، مع ان الحکم بطهارهٔ مثله لا یسـتقیم إلا علی القول بالتبعیـهٔ، فإن الوجه فی طهـارته لو کـان هو انغسـاله بغسل الثوب فیه لم یمکن الحکم بطهارته بمجرد غسـله مرتین. لأن المرکن من قبیل الأوانی، و هی لا تطهر إلا بغسـلها ثلاث مرات علی ما نطقت به موثقـهٔ عمار «۲» فـالحکم بطهـارته بغسل الثوب فیه مرتین لا وجه له غیر القول بطهارته بتبع طهارهٔ الثوب.

و «یـدفعها»: أن الآنیـهٔ فی لغهٔ العرب عبارهٔ عن الظروف المسـتعملهٔ فی خصوص الأکل و الشـرب أو فیما هو مقدمهٔ لهما کالقدر، و لم یظهر لنـا مرادفهـا فی الفارسـیهٔ و لیس معناهـا مطلق الظروف، و علیه فلا یعتبر فی تطهیر المرکن غسـله ثلاث مرات، لاختصاص ذلک بالآنیهٔ. بل و کذلک الحال فی ما ورد من النهی عن اسـتعمال أوانی الذهب و الفضهٔ، فإن الحرمهٔ مختصهٔ بما هو معد للأکل و الشـرب أو لما هو مقدمهٔ لهما، و لا تعم مطلق

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۳۹۴

(مسألهٔ ۱۳) لو أجری الماء علی المحل النجس زائـدا علی مقـدار یکفی فی طهارته فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارهٔ طاهر (۱) و ان عد تمامه غسلهٔ واحدهٔ و لو کان بمقدار ساعهٔ، و لکن مراعاهٔ الاحتیاط أولی:

(مسألهٔ ۱۴) غسالهٔ ما یحتاج إلی تعدد الغسل کالبول- مثلا- إذا لاقت شیئا لا یعتبر فیها التعدد (۲) و إن کان أحوط.

الظروف و ان لم تکن آنیـهٔ، و علی الجملـهٔ ینحصـر الوجه فی طهـارهٔ المرکن و الیـد بمـا أشـرنا إلیه آنفا من انغسالهما بغسل الثوب و نحوه.

(۱) فان الماء الجاری علیه زائـدا علی المقـدار المعتبر فی غسـله و طهارته لا یعـد من الغسالهٔ فی شـیء فلا یحکم بنجاسـته علی تقدیر القول بنجاستها کما لا نمنع عن جواز استعماله فی رفع الحدث إذا قلنا بالمنع فی الغسالات، و الوجه فیه: ان المعتبر فی تطهیر المتنجس هو اجراء الماء علیه علی نحو یعد غسـلا عرفا، و قد أسـلفنا ان الغسل یتحقق بخروج الغسالهٔ و انفصال الماء عن المغسول به، و علیه إذا أجرینـا المـاء علی متنجس، و أزلنـا به عین النجس ثم انفصـلت عنه غسـالته فقـد طهر بحکم الشـرع، فالماء الجاری علیه بعـد المقـدار الکافی فی طهارته ماء ملاق للجسم الطاهر، و لا یعـد من الغسالـهٔ کی لا یرتفع بها الحدث علی القول به، بل الغسالهٔ هی الماء الخارج بعد اجراء الماء علیه بمقدار یکفی فی غسـله، و أما ما ذکره الماتن من الاحتیاط باحتمال عد مجموع ما یخرج منه غسالهٔ، لاتصاله فهو ضعیف غایته.

عدم اعتبار التعدد فی ملاقی الغسالهٔ

(۲) إنما تعرض (ره) لهذه المسألهٔ فی المقام لمناسـبهٔ طفیفهٔ، و حقها أن تؤخر إلی مبحث المطهرات، و یتکلم هناک فی ان التعدد فی

الغسل يعتبر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹۵

....

فى أى غسالة، و لا يعتبر فى أيها، و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله و إنما نتكلم عنها بمقدار يناسب المقام، فنقول: الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين:

«إحداهما»: من جهة الأصل العملى، و انه إذا شككنا فى طهارة شىء و نجاسته بعد غسله مرة واحدة- لاختلاف النجاسات فى ذلك حيث يعتبر فى بعضها الغسل مرتين كما فى البول، و تكفى المرة الواحدة فى بعضها الآخر كما يعتبر فى بعضها الغسل سبع مرات- فهل يرجع فيه إلى استصحاب النجاسة للعلم بتحققها سابقا و الشك فى زوالها بالغسل مرة، أو ان المرجع حينئذ هى قاعدة الطهارة؟ و هذه المسألة تبتنى على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية و عدمه، فعلى الأول يرجع فى المقام إلى استصحاب النجاسة حتى نتيقن بزوالها كما انه على الثانى يرجع إلى قاعدة الطهارة.

و «ثانيتهما»: من جهة الدليل الاجتهادى و انه إذا بنينا على جريان استصحاب النجاسة فى أمثال المقام فهل هناك دليل اجتهادى من عموم أو إطلاق يقتضى كفاية الغسل مرة كى يمنع عن جريان الأصل العملى حينئذ؟ هذه الجهة هى التى يقع الكلام فيها فى المقام، و اما الجهة الأولى فتحقيقها موكول إلى محله و قد ذكرنا فيه ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية فنقول:

الصحيح ان فى المقام إطلاقات تقتضى الاكتفاء فى تطهير المتنجسات بالغسل مرة واحدة و هى مانعة عن جريان استصحاب النجاسة، و بها نحكم بكفاية الغسل مرة فيما لاقته غسالة متنجسة، و لا تجرى أحكام المتنجس إلى غسالته فلا نعتبر التعدد فى غسالة ما يعتبر فيه التعدد. و من هنا اتفق الأصحاب (قدهم) على عدم وجوب التعفير فيما لاقاه الماء المستعمل فى تطهير ما ولغ فيه الكلب و على كفاية غسله مرة واحدة، و على الجملة ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹۶

....

مقتضى تلك الإطلاقات الاكتفاء بالغسل مرة واحدة فى تطهير أى متنجس من أى نجس. و يستفاد هذه الإطلاقات من الأوامر الواردة فى غسل المتنجسات من دون تقييده بمرتين أو أكثر، و إليك بعضها:

«منها»: صحيحة زرارة قال: قلت له أصاب ثوبى دم عارف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت ثم أنى ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله. قلت: فانى لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد .. الحديث «۱» حيث اشتملت على الأمر بغسل الثوب المتنجس من دون أن يقيده بمرتين أو أكثر.

و «منها»: موثقة عمار الساباطى، عن أبى عبد اللّه (ع) أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «۲» و قد دلت على أن الثوب إذا لم تحل فيه الصلاة لنجاسته- لا لأجل مانع آخر ككونه مما لا يؤكل لحمه بقرينة قوله بعد ذلك: و ليس يجد ماء يغسله- يطهر بمطلق غسله من دون تقييده بمرتين أو أكثر.

و «منها»: ما عن أبى الحسن (ع) فى طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم أنه قد نجسه شىء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله و إن كان الطريق نظيفا لم تغسله «۳» و منها غير ذلك من الأخبار الواردة فى أبواب النجاسات الآمرة

بمطلق الغسل فی تطهیر المتنجسات یقف علیها المتتبع فی تلک الأبواب. هذا کله علی أن القذارة

(۱) المرویة فی الباب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویة فی الباب ۷۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۹۷

(مسألة ۱۵) غسالة الغسلة الاحتیاطیة استحبابا یستحب (۱) الاجتناب عنها.

فصل الماء المشکوک نجاسته طاهر (۲) إلا مع العلم بنجاسته سابقا، و المشکوک

الشرعیة کالقذارات العرفیة، فکما یکتفی فی الثانیة بإزالتها بالغسل فلتکن الأولی أیضا کذلک من دون أن یتوقف علی تعدد الغسل.

(۱) و ذلک لأن حال ماء الغسالة حینئذ حال المغسول به بعینه فکما ان استحباب الاجتناب عنه بملاک احتمال نجاسته، لأن قاعدة الطهارة أو استصحابها تقتضی طهارته، فکذلک غسالته بناء علی نجاسة الغسالة أو عدم جواز استعمالها فی رفع الحدث، فإن قاعدة الطهارة و إن کانت تقتضی طهارتها إلا أن ملاک استحباب الاجتناب- و هو احتمال نجاسة الغسالة أو عدم کفایتها فی رفع الحدث- یرجح الاجتناب عنها، کما کان یقتضی ذلک فی نفس المغسول به.

فصل فی الماء المشکوک

(۲) حتی یعلم نجاسته و لو بالاستصحاب کما إذا کان مسبوقا بالنجاسة و یدل علی ذلک قوله (ع) فی موثقة عمار: کل شیء نظیف حتی تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر .. «۱» و قوله (ع) الماء کله طاهر حتی یعلم أنه قذر «۲» و یدل علیه أیضا جمیع ما دل علی حجیة الاستصحاب بضمیمة

(۱) المرویة فی الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) کما فی روایة حماد بن عثمان المرویة فی الباب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۳۹۸

إطلاقه لا یجری علیه حکم المطلق (۱) إلا مع سبق إطلاقه، و المشکوک إباحته محکوم بالإباحة (۲) إلا مع سبق ملکیة الغیر أو کونه فی ید الغیر المحتمل کونه له.

ما دل علی طهارة الماء فی نفسه.

(۱) لأن الشک فی إطلاق مائع و إضافته بعینه هو الشک فی أنه ماء أو لیس بماء، فلا بد فی ترتیب الآثار المرغوبة من الماء علیه من رفع الحدث أو الخبث من إثبات أنه ماء، فإن أحرزنا ذلک و لو بالاستصحاب فهو، و إلا فلا یمکننا ترتیب شیء من آثار الماء علیه.

(۲) للبحث فی ذلک جهتان:

«إحداهما»: حلیة التصرفات فیه من أکله و شربه و صبه و غیرها من الانتفاعات المترقبة منه.

و «ثانیتهما»: صحة بیعه و غیرها من الآثار المتوقفة علی الملک.

(أما الجهة الاولى): فلا ينبغى الإشكال فى جواز الانتفاعات و التصرفات الواقعة فيه، لقوله (ع): كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام «۱» و قد يقال- كما أشار إليه شيخنا الأنصارى (قده) فى ذيل تنبيهات البراءة- بأن الأموال خارجة عن أصالة الحلية و الأصل فيها حرمة التصرف حتى يعلم حليته للإجماع، و لرواية محمد بن زيد الطبرى:

لا يحل مال إلا من وجه أحله اللّه [۲] حيث دلت على ان الأموال محكومة

---

[۲] الوسائل الباب ۳ من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام عن محمد بن الحسن و عن على بن محمد جميعا عن سهل عن أحمد بن المثنى عن محمد ابن زيد الطبرى قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى

---

(۱) قدمنا ان هذه الجملة وردت فى عدة روايات و بينا مواضعها فى تعليقة ص ۳۱۳ فراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۳۹۹

....

بالحرمة حتى يتحقق سبب حليتها، و مع الشك فى وجود السبب المحلل يجرى الأصل فى عدمه.

و لكن الصحيح ان الأموال كغيرها فتجرى فيها أصالة الحل ما لم يعلم حرمتها، بدلالة دليل أو قيام أصل مثبت لحرمتها، و ذلك: لأن الإجماع المدعى لا نطمئن بكونه تعبديا كاشفا عن رأى الامام، و أما الرواية فيدفعها:

«أولا»: ضعف سندها حيث ان جملة ممن وقع فى طريقها مجاهيل و المجلسى (ره) و ان قوى وثاقة سهل بن زياد، إلا انها لم تثبت كما لم تثبت وثاقة غيره من رجال السند.

و «ثانيا»: ان الرواية قاصرة الدلالة على المدعى، لأن المراد من قوله (ع) لا يحل مال .. إلخ لو كان هو ما ادعاه المستدل- من ان كل مال محكوم بحرمة التصرف فيه حتى يتحقق سبب حليته- لم تكن فيه جهة ارتباط بالسؤال، حيث ان السائل إنما سأله عن الاذن فى التصرف فى الخمس، و هل له ربط بحرمة التصرف فى الأموال حتى يتحقق سبب حليته؟! فالظاهر ان مراده (ع) بذلك الإشارة إلى قوله «۱» عز من قائل لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ فان الخمس ملكهم عليهم السلام. فلو أرادوا الإذن لأحد فى التصرف

أبى الحسن الرضا (ع) يسأله الاذن فى الخمس فكتب اليه «بسم اللّه الرحمن الرحيم» ان اللّه واسع كريم ضمن على العمل الثواب، و على الضيق الهم، و لا يحل مال الا من وجه أحله اللّه، ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالنا، و على موالينا (أموالنا) و ما نبذله، و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته .. الحديث.

---

(۱) النساء ۴: ۲۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۰۰

....

فيه لم يجز ذلك إلا فى ضمن معاملة عن تراض من هبة أو بيع أو غيرهما من الأسباب المحللة للتصرف و إلا كان من أكل المال بالباطل.

ثم اعتذر (ع) عن إيقاع المعاملة على الخمس بأن الخمس عوننا على ديننا و دنيانا فلا نتمكن من هبته، و لا من غيرها من المعاملات، و هذا لا- لأجل عدم جوازها شرعا، بل لان الخمس عونهم على معيشتهم و بذلهم فلو خرج من أيديهم لم يتمكنوا من المعيشة و البذل، و عليه فالرواية أجنبية عن المقام رأسا.

و «ثالثا»: لو أغمضنا عن سندها و دلالتها فأصالة الإباحة و الحلية من أحد الأسباب المحللة للتصرف فى المال المشكوك إباحته هذا كله فى الجهة الأولى.

و (أما الجهة الثانية): أعنى جواز ترتيب الآثار المتوقفة على الملك فالتردد فى أن المال ملكه أو ملك غيره يتصور على وجوه:

«الأول»: ما إذا كان المال مسبوقا بالإباحة و الحلية الأصليتين، و قد علم بسبق أحد إليه بالحيازة و لا يعلم أنه هو نفسه أو غيره، و لا مانع فى هذه الصورة من استصحاب بقاء المال على إباحته السابقة إلى زمان الشك، و هو يقتضى الحكم بحلية المال له فعلا، و معناه عدم تسلط الغير عليه بالحيازة و إلا لم يكن مباحا فى حقه، و بعد ذلك يتملكه بالحيازة، فيثبت بالاستصحاب انه مال لم يتملكه غيره و هو الموضوع للتملك شرعا، و بضمه الى الوجدان أعنى تملكه يثبت أنه ملكه، و يترتب عليه جميع آثار الملكية من الانتفاعات و المعاملات.

«الثانى»: ما إذا كان المال حينما وجد وجد مملوكا له أو لغيره من غير أن تكون له حالة سابقة متيقنة و لا يجوز فى هذه الصورة ترتيب آثار الملك عليه، و هذا كما فى البيضة لا يدرى أنها لدجاجته أو لدجاجة غيره

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۰۱

....

أو الثمرة لشجرته أو لشجرة غيره أو الصوف لغنمه أو لغنم غيره، إلى غير ذلك من الأمثلة. و فى هذه الصورة يجرى استصحاب عدم دخوله فى ملكه بسبب من الأسباب، فإن الملكية إنما يتحقق بأسبابها و هى مشكوك التحقق فى المقام، و الأصل عدم تحققها، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم دخوله فى ملك الغير بأسبابه، فإنه لا يثبت به دخوله فى ملك نفسه.

هذا ثم لو سلمنا جريان كلا الأصلين و تساقطهما بالمعارضة، فلنا أن نجرى الأصل فى النتيجة المترتبة عليهما، لأنه إذا شككنا فى صحة بيعه حينئذ من جهة تعارض الأصلين نستصحب عدم انتقاله إلى المشترى، و هو معنى فساد البيع، و على الجملة لا يجوز فى هذه الصورة شىء من التصرفات المتوقفة على الملك. و أما سائر التصرفات من أكله و شربه و أمثالهما فلا إشكال فى جريان أصالة الحل، و الحكم بجوازها. لأنها مشكوك الحرمة حينئذ. و كل شىء لک حلال حتى تعلم أنه حرام.

«الثالث»: ما إذا كان المال ملكا لأحد سابقا ثم علم بانتقاله إما اليه أو إلى غيره و فى هذه الصورة أيضا لا يمكن ترتيب شىء من الآثار المتوقفة على الملك، لاستصحاب عدم دخول المال فى ملكه بأسبابه، لأن الملک يتوقف على سبب لا محالة، و هو أمر حادث مشكوك و الأصل عدمه، و لا يعارضه استصحاب عدم دخوله فى ملك الغير، لأنه لا يثبت دخوله فى ملك نفسه.

ثم على تقدير جريانهما و تساقطهما بالمعارضة لا- مانع من الرجوع الى الأصل الجارى فى النتيجة أعنى أصالة عدم انتقاله إلى المشترى إذا شككنا فى صحة بيعه كما ذكرناه فى الصورة المتقدمة.

هذا على أنا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۰۲

....

لم يكن مانع من استصحاب ملكية الغير فى المقام. لأن ذلك الكلى كان متحققا فى ضمن فرد- أعنى المالك السابق- و هو قد ارتفع

قطعا، و نشک فی قیام غیره مقامه فنستصحب کلی ملک الغیر، و بهذا یثبت عدم کونه ملکا له، إلا أنا لا نقول بالاستصحاب فی القسم الثالث من الکلی.

و أما بالإضافة إلی سائر التصرفات فهل تجری فیها أصالة الحل؟ قد یقال بجریانها، لأنها مشکوک الحرمة و الحلیة، و مقتضی عموم کل شیء لک حلال إباحتها کما فی الصورتین المتقدمتین، إلا أن الصحیح عدم جریانها فی هذه الصورة، و ذلک لأن المال کان ملکا لغیره علی الفرض، و مقتضی قوله تعالی لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ «۱» و قوله علیه السلام لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیب نفسه [۲] عدم حلیته له إلا بالتجارة عن تراض أو بطیب نفسه، و الأصل عدم انتقاله بهما، و به نحکم بعدم حلیة التصرفات فی المال و لا یبقی معه مجال لأصالة الحلیة کما هو

---

[۲] قد ورد مضمونه فی موثقة زرعة عن سماعة عن أبی عبد اللّه (ع) ان رسول اللّه (ص) فی حدیث قال: من کانت عنده أمانة فلیؤدها إلی من ائتمنه علیها فإنه لا یحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطیبة نفس منه و رواه فی الکافی بسند صحیح و فیما عن الحسن بن علی بن شعبة فی تحف العقول عن رسول اللّه (ص) انه قال فی خطبة الوداع «أیها الناس إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ و لا یحل لمؤمن مال أخیه إلا عن طیب نفس منه» المرویتان فی الباب ۳ من أبواب مکان المصلی من الوسائل. و فی الباب ۳ من أبواب الأنفال فی حدیث زید الطبری «و لا یحل مال إلا من وجه أحله اللّه» کما قدمنا نقلها فی تعلیقة ص ۳۶۱. و غیره من الأخبار المرویة فی الباب المذکور.

---

(۱) النساء ۴: ۲۹.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۰۳

(مسألة ۱) إذا اشتبه نجس أو مغصوب فی محصور- کإناء فی عشرة- یجب الاجتناب (۱) عن الجمیع،

ظاهر، و لا تقاس هذه الصورة بالصورتین المتقدمتین، لعدم العلم فیهما یکون المال ملکا لغیره سابقا حتی یجری استصحاب عدم انتقاله بالتجارة أو بطیب نفسه «الرابع»: ما إذا کان المال مسبوقا بملکیتین بان علم انه کان ملکه فی زمان، و کان ملک غیره فی زمان آخر، و اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر، ففی هذه الصورة یجری استصحاب کل واحد من الملکیتین و یتساقطان بالمعارضة علی مسلکنا، و لا یجری شیء منهما علی مسلک صاحب الکفایة (ره) لعدم إحراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین، فلا أصل بالإضافة إلی الملکیة، و لا سبیل لإثباتها، فلا یجوز فی هذه الصورة شیء من التصرفات المتوقفة علی الملک. و أما سائر التصرفات فتجری أصالة الحل بالإضافة إلیها کما مر، للشک فی حرمتها، و لیس فی البین أصل یحرز به بقاء ملک الغیر حتی یوجب حرمتها کما فی الصورة المتقدمة.

الشبهة المحصورة

(۱) أما فی المشتبه بالنجس فلاحتمال نجاسة کل واحد من المشتبهین و الوضوء بالنجس غیر سائغ، و هل یتمکن من التوضؤ بکل منهما بان یتوضأ من أحدهما ثم یغسل مواضع الوضوء بالماء الثانی. و یتوضأ منه حتی یقطع بالتوضؤ من ماء طاهر؟ فهی مسألة أخری یأتی علیها الکلام فی محلها ان شاء اللّه. و أما فی المشتبه بالمغصوب فلاحتمال حرمة التصرف فی کل واحد من المشتبهین فضلا عن التوضؤ به.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۰۴

و ان اشتبه في غير المحصور- كواحد في ألف مثلا- لا يجب الاجتناب (۱) عن شيء منه.

الشبهة غير المحصورة

---

(۱) ما أفاده (قده) يتوقف على مقدمتين:

«إحداهما»: إثبات التفرقة بين الشبهة المحصورة و غير المحصورة بوجوب الاجتناب فى الأولى دون الثانية، و هى ممنوعة، لما حققناه فى محله من أن العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى منجز لمتعلقه مطلقا كانت أطرافه كثيرة أم لم تكن، فيما إذا أمكنت الموافقة و المخالفة القطعيتين أو إحداهما و لم يكن فى البين مانع من ضرر أو حرج، فلا اعتبار بكثرة الأطراف و لا بقلتها. بل لا مفهوم محصل للشبهة غير المحصورة فى نفسها أصلا فضلا عن الحكم بعدم وجوب الاجتناب فيها، و تحقيق الحال فى ذلك موكول الى علم الأصول.

و «ثانيتهما»: إثبات أن الألف دائما من الشبهة غير المحصورة بعد تسليم سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز فى مثلها، و دون إثبات ذلك خرط القتاد، لأن الألف فى مثل العلم بنجاسة إناء واحد من ألف إناء ليس من غير المحصورة فى شيء. بل قد يكون أكثر من الألف أيضا كذلك، كما إذا علم بنجاسة حبة من حبات الأرز فى طعامه، و هو مشتمل على آلاف حبة، و لا نظن أحدا يفتى بعدم وجوب الاجتناب حينئذ بدعوى أنه من الشبهة غير المحصورة.

نعم لا- مانع من عد العلم بحرمة امرأة من الف نساء من الشبهة غير المحصورة، إلا انك عرفت عدم الفرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين المحصورة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۰۵

(مسألة ۲) لو اشتبه مضاف فى محصور يجوز أن يكرر الوضوء أو الغسل (۱) الى عدد يعلم استعمال مطلق فى ضمنه، فإذا كانا اثنين يتوضأ بهما، و إن كانت ثلاثة أو أزيد يكفى التوضؤ باثنين، إذا كان المضاف واحدا، و إن كان المضاف اثنين فى الثلاثة يجب استعمال الكل، و إن كان اثنين فى أربعة تكفى الثلاثة. و المعيار: أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد. و إن اشتبه فى غير المحصور جاز (۲) استعمال كل منها، كما إذا كان المضاف واحدا فى ألف، و المعيار: أن لا يعد العلم الإجمالى علما، و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم، فلا يجرى عليه حكم الشبهة البدوية أيضا، و لكن الاحتياط أولى.

و غيرها فعلى ما ذكرناه لا يجوز التوضؤ من شيء من الأوانى فى ما مثل به فى المتن.

(۱) و ذلك لأنه يوجب القطع بالتوضؤ من المطلق. ثم ان الوجه فى جواز الوضوء منها بتلك الكيفية هو ان التوضؤ من المضاف ليس كالوضوء من المغصوب محرما شرعا، فلا مانع من التوضؤ به مقدمة للعلم بالتوضؤ من المطلق، و هذا بخلاف المشتبه بالمغصوب، لأن التوضؤ منه حرام فلا يجوز جعله مقدمة للعلم بالامتثال.

(۲) هذه المسألة تبتنى على ما هو محل الخلاف بين الاعلام من أن الشبهة غير المحصورة- بناء على عدم وجوب الاجتناب عن أطرافها- هل يكون العلم فيها كلا علم، أو أن الشبهة فيها كلا شبهة؟

مثلا- إذا علمنا بحرمة أحد أمور غير محصورة يفرض العلم بحرمته كعدمه، فكأنه لا علم بحرمتها من الابتداء فحالها حال الشبهات البدوية فلا مناص من الرجوع إلى الأصول العملية المختلفة حسب اختلاف مواردها ففى المثال يرجع الى أصالة الحل، لأجل الشك فى حرمتها، أو أن الشبهة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۰۶

....

يفرض كلا شبهة، فكان الفرد المحرم غير متحقق واقعا، فلا محرم فى البين، و لا بد من الحكم بحلية الجميع، إذ المحرم محكوم بالعدم على الفرض، و غيره حلال.

و على هذا فان قلنا فى المقام أن العلم بإضافة ما فى أحد الأوانى كلام علم فلا يمكننا الحكم بصحة التوضؤ من شىء منها لأن العلم بإضافة واحد منها و ان كان كالعدم إلا ان الأصل الجارى فى المقام إنما هو أصالة الاشتغال، و ذلك لاحتمال إضافة كل واحد من الأطراف، و معه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء، فلا بد من الاحتياط بمقتضى قاعدة الاشتغال حتى يقطع بطهارته و فراغ ذمته. و أما إذا قلنا ان الشبهة كلا شبهة، و ان المضاف الموجود فى البين كالعدم فنحكم بصحة التوضؤ من كل واحد من الأوانى، و ذلك للعلم بإطلاق الجميع، فان المضاف منها معدوم و الباقى كله ماء مطلق، فلا تدخل الأطراف فى الشبهات البدوية و لا نحتاج فيها إلى إجراء الأصول.

هذا و لا يخفى أنه ان كان و لا بد من تعيين أحد هذين الاحتمالين فالمتعين منهما هو الأول، و ذلك لأن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف أمر وجدانى فلا بد معه من وجود المؤمن، و لا مؤمن إلا الأصل الجارى فيه، و قد فرضنا أن الأصل فى المقام هو أصالة الاشتغال دون البراءة.

نعم لو تم ما ذكروه فى وجه عدم وجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالى من أن العقلاء لا يعتنون بالاحتمال إذا كان ضعيفا من جهة كثرة الأطراف صح ما ذكر من أن الشبهة فى أطراف الشبهة غير المحصورة كلا شبهة إلا أنه لا يتم لما ذكرناه فى محله، من أن ضعف الاحتمال إنما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلق بمضرة دنيوية. و أما إذا تعلق بأمر أخروى أعنى به العقاب فلا يفرق فى لزوم الحاجة معه إلى المؤمن بين ضعفه و قوته،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۰۷

(مسألة ٣) إذا لم يكن عنده إلا ماء مشكوك إطلاقه و إضافته.

و لم يتيقن (١) انه كان فى السابق مطلقا يتيمم للصلاة (٢) و نحوها. و الأولى الجمع بين التيمم و الوضوء به.

فان احتمال العقاب و لو كان ضعيفا يجب دفعه عقلا و تمام الكلام فى محله.

و الذى يهون الأمر أن العلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا كانت الشبهة محصورة أم غير محصورة، فلا تصل النوبة إلى تعيين أحد الاحتمالين المتقدمين:

(١) و إلا يجب التوضؤ به لاستصحاب إطلاقه.

(٢) لأن مقتضى استصحاب العدم الأزلى عدم اتصاف المائع بالإطلاق لأنه صفة وجودية كنا على يقين من عدمها و من عدم اتصاف المائع بها قبل وجوده و نشك فى اتصافه بها حين حدوثه، و الأصل عدم حدوثها و عدم اتصاف المائع بها، و مع عدم تمكن المكلف من الطهارة المائية ينتهى الأمر إلى الطهارة الترابية و هذا مما لا إشكال فيه على ما اخترناه من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية.

و اما إذا قلنا بعدم جريانه أو فرض الكلام فيما إذا كانت للمائع حالتان مختلفتان فكان متصفا بالإطلاق فى زمان و بالإضافة فى زمان آخر و اشتبه المتقدم منهما بالمتأخر ففيه اشكال حيث لا مجرى لاستصحاب العدم الأزلى فى هذه الصورة، للقطع بتبدله الى الوجود و اتصاف المائع به جزما، و انما لا ندرى زمانه، و يتولد من ذلك علم إجمالى بوجوب الوضوء فى حقه كما إذا كان المائع مطلقا أو بوجوب التيمم لاحتمال كونه مضافا، و لا أصل يحرز به أحدهما فهل مثل هذا العلم الإجمالى. أعنى ما كانت أطرافه طولية كالوضوء

و التيمم- يقتضى التنجيز و يترتب عليه وجوب الاحتياط؟

يأتى حكمه فى المسألة الخامسة ان شاء اللّه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۴۰۸

(مسألة ۴) إذا علم إجمالا ان الماء إما نجس أو مضاف، يجوز شربه (۱) و لكن لا يجوز (۲) التوضؤ به، و كذا إذا علم انه إما مضاف أو مغصوب (۳). و إذا علم انه إما نجس أو مغصوب، فلا يجوز شربه أيضا، كما لا يجوز التوضؤ به (۴) و القول (۵) بأنه يجوز التوضؤ به ضعيف جدا.

العلم الإجمالى بالنجاسة و الإضافة:

---

(۱) إذ لا- علم تفصيلى و لا- إجمالى بحرمته، لأن العلم الإجمالى بأنه نجس أو مضاف لا أثر له بالإضافة إلى جواز شربه لعدم فعلية متعلقه على كل تقدير فان المضاف مما يجوز شربه نعم نحتمل حرمته بدوا، و هو مدفوع بأصالة الإباحة.

(۲) للعلم التفصيلى ببطلانه، فإنه كما لا يجوز الوضوء بالماء النجس كذلك يبطل بالماء المضاف.

(۳) فيجوز شربه إذ لا علم بحرمته تفصيلا و لا على نحو الإجمال، و يدور أمره بين الإباحة و الحرمة ابتداء و مقتضى أصالة الحل إباحته، و لكن لا يجوز الوضوء به، للعلم ببطلانه على كل تقدير، إذ الوضوء بكل من المضاف و المغصوب باطل.

العلم الإجمالى بتنجس الماء أو غصبيته:

(۴) للعلم بحرمة شربه و بعدم جواز الوضوء به إما من جهة كونه نجسا و إما لكونه غصبا.

(۵) ذهب الى ذلك بعض المحققين و «هو الشيخ محمد طه نجف» و تبعه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۴۰۹

....

المحقق الشيخ على آل صاحب الجواهر (قدهما) فى هامش المتن، و قد جوزا التوضؤ بالماء فى مفروض المسألة، و منعا عن شربه، و قد بنيا هذه المسألة على ما ذكره المشهور فى مبحث اجتماع الأمر و النهى، و ادعى عليه الإجماع فى مفتاح الكرامة من ان الغصب لا يمنع عن صحة العبادة بوجوده الواقعى، و انما يمنع عنها بوجوده العلمى المحرز للمكلف، و بما ان الغصب غير محرز فى المقام لا على نحو التفصيل و هو ظاهر. و لا- على نحو الإجمال لأن العلم الإجمالى انما يتعلق بالجامع بين الأطراف أعنى الجامع بين الغصب و النجس، و لم يتعلق بخصوص الغصب و لا بخصوص النجس.

و عليه فلا- يترتب أثر على أحد طرفى العلم الإجمالى فى المقام، لعدم بطلان الوضوء على تقدير كون الماء مغصوبا. نعم يبطل على تقدير كونه نجسا، إلا أن نجاسته مشكوك فيها، و مقتضى أصالة الطهارة طهارته من جهة التوضؤ به.

و بتقريب آخر تنجيز العلم الإجمالى يتوقف على تعارض الأصول فى أطرافه و تساقطها و مع عدم جريانها لا يكون مؤمّن فى البين، و احتمال التكليف من دون مؤمن يقتضى تنجز الواقع، فلا محيص من الاحتياط، و ليس الأمر كذلك فى المقام فإن حرمة شربه لا شك فيها، و أصالة الإباحة لصحة الوضوء به لا مجرى لها فى نفسها، لما مر من أن الغصب بوجوده الواقعى غير مانع من صحة العبادة فلا

تجرى فيه أصالة الإباحة للقطع بصحة العبادة معه، فتبقى أصالة الطهارة بالنسبة إلى الوضوء بلا معارض، و مقتضاها جواز الوضوء به.

و بما ذكرناه فى تقريب ما ذهبا اليه ينـدفع ما قد يورد عليهما من النقض بما إذا علم إجمالا بغصبية أحد الماءين فإنه لا خلاف عندهم فى عدم جواز التوضؤ من الماءين حينئذ و المقام أيضا كذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۱۰

....

و الوجه فى الانـدفاع أن الغصبيـة فى المثـال محرزة و واصـلة إلى المكلف بالعلم الإجمالى، و به تتنجز فى حقه. و يجب الاجتناب عن المغصوب من الماءين، و قد عرفت أن الغصب المحرز بشىء من علمى التفصيلى و الإجمالى مانع عن صحة العبادة.

فالصحيح فى دفع ذلك أن يقال:

«أولاـ»: أن ما ذهبا اليه فاسـد مبنى، و لا يمكن المساعـدة عليه بوجه، لما بيناه فى بحث اجتماع الأمر و النهى من انا إذا قلنا بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة و كانت المبغوضـية ناشـئة عن مثل الماء فى الوضوء، و المكان فى المسجد فلا محالة تكون المبغوضية مانعة عن صحة العبادية بوجودها الواقعى، و إن لم يعلم بها المكلف، و ذلك لعدم إمكان التقرب بما هو مبغوض واقعا.

و «ثانيا»: ان تطبيق المبنى المتقـدم- لو تم فى نفسه- على محل الكلام غير صـحيح، و ذلك لأن الغصب بوجوده الواقعى و ان لم يمنع عن صـحة العبـادة كمـا هو المفروض، إلاـ أنه مانع لا محالـة عن جواز سائر التصـرفات من رشه و اسـتعماله فى إزالـة القـذارة و سـقيه للحيوان أو للمزارع و غيرها من الانتفاعات، لحرمة التصرف فى مال الغير من دون اذنه، كما ان النجاسة الواقعية مانعة عن صحة العبادة بلا خلاف.

و من هـذا يتولـد علم إجمالى بأن الماء فى مفروض المسألـة إما لا يجوز التوضؤ به- كما إذا كان نجسا- و اما لا يجوز التصـرف فيه- كمـا إذا كان مغصوبا- و إجراء أصالـة الطهارة حينئـذ لإثبات طهارته من جهـة الوضوء معارضـة بأصالـة الإباحـة الجاريـة لإثبات حلية التصرف فيه، و مع تعارض الأصول و تساقطها لا مناص من الاحتياط لعدم المؤمن فى البين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۱۱

(مسألة ۵) لو أريق أحـد الإناءين المشـتبهين من حيث النجاسـة أو الغصبية لا يجوز التوضؤ (۱) بالآـخر و إن زال العلم الإجمالى. و لو أريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفى الوضوء بالآخر. بل الأحوط الجمع (۲) بينه و بين التيمم.

زوال أحد طرفى العلم:

---

(۱) و الوجه فى لـك هو مـا ذكرنـاه فى الأصول من أن تنجيز الواقع لا ينفك عن العلم الإجمالى ما دام باقيا، و إراقـة أحـد الماءين لا توجب زوال العلم و ارتفاعه، لأن العلم بحـدوث نجاسة مرددة بين الماء المراق و غيره موجود بعد الإراقة أيضا. نعم ليس له علم فعلى بوجود النجاسـة فى البين لاحتمـال أن يكون النجس هو المراق إلاـ أنه لاـ ينـافى بقـاء العلم الإجمالى بالحـدث و بعبارة أخصـر أصالة الطهارة فى أحد الإناءين حدوثا معارضة بأصالة الطهارة فى الآخر حدوثا و بقاء.

(۲) ما أفاده (قده) من أحد المحتملات فى المسألة، و هناك احتمالان آخران:

«أحدهما»: جواز الاكتفاء بالتوضؤ بالباقى منهما من غير حاجة إلى ضم التيمم اليه.

و «ثانيهما»: وجوب التيمم فحسب. و هذه هى الوجوه المحتملة فى المسألة.

و الوجه فیما ذهب إلیه فی المتن من إیجاب الجمع بین الطهارتین هو دعوی ان العلم الإجمالی کما یقتضی التنجیز فیما إذا کانت أطرافه عرضیهٔ کذلک یقتضی تنجیز متعلقه فیما إذا کانت طولیهٔ- کالوضوء و التیمم- فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۱۲

....

هذه المسألهٔ و فی المسألهٔ الثالثهٔ و ذلک، للعلم بوجوب الوضوء ان کان الباقی مطلقا و بوجوب التیمم ان کان مضافا، و مقتضاه الجمع بین الطهارتین.

و أما مبنی جواز الاکتفاء بخصوص التوضؤ من الباقی فالظاهر انحصاره فی الاستصحاب، حیث ان التوضؤ به کان واجبا قبل فقدان أحدهما للاحتیاط و اشتباه المطلق بالمضاف، و الأصل انه باق علی وجوبه بعد فقدان أحد الطرفین.

(و یدفعه): ان الوضوء لا بد من أن یکون بالماء المطلق شرعا، و استصحاب وجوب التوضؤ بالباقی لا یثبت انه ماء مطلق فلا یحرز بهذا الاستصحاب أنه توضأ بالماء المطلق.

و أما مبنی الاحتمال الأخیر- و هو الذی نفینا عنه البعد فی تعلیقتنا- فهو ان العلم الإجمالی لا ینجز متعلقه فیما إذا کانت أطرافه طولیهٔ.

بیان ذلک: ان وجوب الوضوء انما هو مترتب علی عنوان واجد الماء، کما ان وجوب التیمم مترتب علی عنوان فاقد الماء، لأنه مقتضی التفصیل فی قوله تعالی:

إذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ إلی قوله وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً «۱».

ثم ان المراد بالفقدان لیس هو الفقدان الحقیقی، و انما أرید به عدم التمکن من استعمال الماء و ان کان حاضرا عنده، و ذلک للقرینهٔ الداخلیهٔ و الخارجیهٔ.

«أما القرینهٔ الداخلیهٔ»: فهی ذکر المرضی فی سیاق المسافر و الجنب فان الغالب وجود الماء عند المریض، إلا انه لا یتمکن من استعماله لا انه لا یجده حقیقهٔ. نعم لو کان اقتصر فی الآیهٔ المبارکهٔ بذکر المسافر فقط

(۱) المائدهٔ ۵: ۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۱۳

....

- دون المرضی- لکان حمل عدم الوجدان علی الفقدان الحقیقی بمکان من الإمکان فإن المسافر فی البراری و الفلوات کثیرا ما لا یجد الماء حقیقهٔ.

و «أما القرینهٔ الخارجیهٔ»: فهی الأخبار الواردهٔ فی وجوب التیمم علی من عجز عن استعمال الماء لمرض أو ضرر و نحوهما. و المراد بالتمکن من استعمال الماء لیس هو التمکن من غسل بدنه. بل المراد به أن یتمکن المکلف من استعماله فی خصوص الغسل أو الوضوء، لوضوح ان الماء إذا انحصر بماء الغیر و قد اذن مالکه فی جمیع التصرفات فی مائه و لو فی غسل بدنه، و لکنه منعه عن استعماله فی خصوص الغسل و الوضوء یتعین علیه التیمم لصدق عدم تمکنه من استعمال الماء و ان کان متمکنا من غسل بدنه فإذا تمهد ذلک فنقول:

المکلف فی مفروض المسألهٔ یشک فی ارتفاع حدثه علی تقدیر التوضؤ بالمائع الآخر، لاحتمال أن یکون مضافا، و معه لا مناص من

استصحاب حدثه، لما بنينا عليه فى محله من جريان الاستصحاب فى الأمور المستقبلة، و مقتضى هذا الاستصحاب ان التوضؤ من الباقى كعدمه، و ان الشارع يرى ان المكلف فاقد الماء حيث انه لو كان واجدا بتمكنه من استعمال المائع الباقى لم يبطل غسله أو وضوؤه و لم يحكم الشارع ببقاء حدثه، فبذلك يظهر انه فاقد الماء و وظيفته التيمم فحسب سواء توضأ بالباقى أم لم يتوضأ به، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب بقاء حدثه على تقدير التيمم. إذ لا يثبت به ان المكلف واجد للماء و ان المائع الباقى مطلق، و على الجملة وجوب التيمم مترتب على عدم تمكن المكلف من رفع حدثه بالماء، فإذا حكم الشارع ببقاء حدثه و عدم ارتفاعه بالتوضؤ من المائع الباقى يترتب عليه وجوب التيمم لا محالة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۱۴

(مسألة ۶) ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم (۱) عليه بالنجاسة، لكن الأحوط الاجتناب.

حكم ملاقى الشبهة المحصورة

اشارة

---

(۱) لا يمكن الحكم بنجاسة كل واحد من الأطراف فى موارد العلم بنجاسة أحد شيئين أو أشياء، لعدم إحراز نجاسته واقعا لفرض الجهل به و لا- بحسب الظاهر لعدم ثبوتها بأمارة و لا أصل فالحكم بنجاسة كل واحد منهما تشريع محرم. نعم انما نحتمل نجاسته، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف، إلا انه محض احتمال، فإذا كان هذا حال كل واحد من الأطراف فما ظنك بما يلاقى أحدها، فإن الحكم بنجاسته من التشريع المحرم.

فإذا وقع فى كلام فقيه- كالمتن- ان ملاقى الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة فليس معناه أن أطراف الشبهة محكومة بالنجاسة دون ملاقى بعضها كما قد يوهمه ظاهر العبارة فى بدء النظر. بل معناه ان الملاقى لا يجب الاجتناب عنه و يجوز استعماله فيما هو مشروط بالطهارة بخلاف نفس الأطراف و إن شئت قلت ان ملاقى الشبهة يحكم بطهارته دون أطرافها، و فى الاستدراك بكلمة «لكن» أيضا إشعار، بما بيناه من المراد و إلا فلا معنى لكون الاجتناب أحوط.

ثم ان صور المسألة خمس:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۱۵

....

الصورة الأولى:

اشارة

ما إذا حصلت الملاقاة بعد حدوث العلم الإجمالى بالنجاسة، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين مثلا، و بعد ما تنجز الحكم و سقطت الأصول فيهما بالمعارضة لاقى أحدهما شىء ثالث فهل يحكم بطهارة الملاقى حينئذ للشك فى نجاسته أو يجب الاجتناب عنه كالملاقى؟ الصحيح أن يفصل فى هذه الصورة بين ما إذا لم يختص أحد الأطراف بأصل غير معارض فنلتزم فيه بطهارة الملاقى و بين ما إذا كان لبعض الأطراف أصل كذلك فنلتزم فيه بوجوب الاجتناب عنه.

و توضیحه: ان لهذه الصورة شقین لأن الأصول فی أطراف العلم الإجمالی قد تکون متعارضة بأجمعها سببیة کانت أم مسببیة، موضوعیة أم حکمیة، عرضیة أم طولیة کما إذا علمنا بنجاسة أحد الماءین، لأن استصحاب عدم ملاقاة النجس فی کل واحد منهما- و هو أصل موضوعی و فی مرتبة سابقة علی غیرها من الأصول- معارض باستصحاب عدم الملاقاة فی الآخر و هما أصلان عرضیان، و کذا الحال فی استصحاب الطهارة فی کل واحد منهما- و هما أصلان حکمیان- ثم فی المرتبة الثانیة قاعدة الطهارة فی کل منهما تعارضها قاعدة الطهارة فی الآخر و هی أصل سببی، و فی المرتبة الثالثة یتعارض أصالة الإباحة فی أحدهما بأصالة الإباحة فی الآخر، و علی الجملة لا یمکن الرجوع فی هذه الصورة إلی شیء من تلک الأصول.

و قد یختص أحد أطرافه بأصل غیر معارض بشیء. و هذا کما إذا علمنا بنجاسة هذا الماء أو ذاک الثوب، فان استصحاب عدم ملاقاة النجاسة فی أحدهما معارض باستصحاب عدمها فی الآخر، کما أن قاعدة الطهارة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۱۶

....

کذلک، إلا أن الماء یختص بأصل آخر لا معارض له فی طرف الثوب، و هو أصالة الإباحة المقتضیة لحلیة شربه، و حیث أنها غیر معارضة بأصل آخر فلا مانع من جریانها.

و ذلک لما ذکرناه فی محله من أن تنجز الحکم فی أطراف العلم الإجمالی غیر مستند إلی نفسه و إنما هو مستند إلی تعارض الأصول فی أطرافه و تساقطها فان احتمال انطباق المعلوم بالإجمال علی کل واحد من الأطراف حینئذ من غیر مؤمن عبارة أخری عن تنجز الواقع بحیث یترتب العقاب علی مخالفته، و أما إذا جری فی أحد أطرافه أصل غیر معارض فلا یکون العلم الإجمالی منجزا فإن الأصل مؤمّن من احتمال العقاب علی تقدیر مصادفته الواقع و بما أنه غیر معارض فلا مانع من جریانه لعدم العلم التفصیلی و لا العلم الإجمالی فی مورده. و قد ذکرنا فی محله أن الأصل الجاری فی کل من الطرفین إذا کان مسانخا للأصل الجاری فی الآخر و اختص أحدهما بأصل طولی غیر معارض بشیء لا مانع من شمول دلیل ذلک الأصل الطولی للطرف المختص به بعد تساقط الأصلین العرضیین بالمعارضة فنقول:

«أما الشق الأول»:

فملاقی أحد أطراف الشبهة محکوم بالطهارة فیه و ذلک: لقاعدة الطهارة، و استصحاب عدم ملاقاته النجس، فإنهما فی الملاقی غیر متعارضین بشیء، لأنه علی تقدیر نجاسته یکون فردا آخر من النجس غیر الملاقی، و استناد نجاسته الیه لا یقتضی أن تکون نجاسته هی بعینها نجاسة الملاقی الذی هو طرف للعلم الإجمالی، لأن النجاسة کالطهارة، فکما إذا طهرنا متنجسا بالماء نحکم بطهارته کما کنا نحکم بطهارة الماء فکل واحد من الماء و المغسول

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۱۷

....

به فرد من الطاهر باستقلاله، إذ لیست طهارة الثوب بعینها طهارة الماء، و إن کانت ناشئة منها فکذلک الحال فی نجاسة الملاقی الناشئة من نجاسة الملاقی، و حیث أنا نشک فی حدوث فرد آخر من النجس، و لا علم بحدوثه لاحتمال طهارة الملاقی واقعا فالأصل یقتضی عدمه.

و «دعوی»: أن هناک علما إجمالیا آخر، و هو العلم بنجاسة الملاقی أو الطرف الآخر، و مقتضاه الحکم بوجوب الاجتناب عن الملاقی

کالملاقی «مدفوعة»: بأن العلم الإجمالی و إن کان ثابتا کما ذکر إلا أن العلم الإجمالی بنفسه قاصر عن تنجیز الحکم فی جمیع أطرافه، بل التنجیز مستند الی تساقط الأصول فی أطراف العلم الإجمالی بالمعارضة، و علیه فلا یترتب أثر علی هذا العلم الإجمالی الأخیر، لأن الحکم قد تنجز فی الطرف الآخر بالعلم الإجمالی السابق و نحتمل انطباق النجاسة المعلومة بالإجمال علیه، و المتنجز لا یتنجز ثانیا، فیبقی الأصل فی الملاقی غیر مبتلی بالمعارض فلا مانع من جریان قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم ملاقاة النجس فیه.

«و أما الشق الثانی»:

فلا مناص فیه من الاجتناب عن الملاقی کالملاقی، و ذلک لأن استصحاب عدم الملاقاة فی الماء أو قاعدة الطهارة فیه و أن کان معارضا بمثله فی الثوب فیتساقطان بالمعارضة و تبقی أصالة الحلیة فی الماء لجواز شربه سلیمة عن المعارض، إلا أن الثوب إذا لاقاه شیء ثالث یتشکل من ذلک علم إجمالی آخر، و هو العلم بنجاسة الملاقی للثوب أو بحرمة شرب الماء، فالأصل الجاری فی الماء یعارضه الأصل الجاری فی ملاقی الثوب، للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، و بذلک یتنجز الحکم فی الأطراف فیجب الاجتناب عن ملاقی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۱۸

....

الثوب کما یجب الاجتناب عن الماء.

(الصورة الثانیة):

اشارة

ما إذا حصلت الملاقاة و العلم بها قبل حدوث العلم الإجمالی، کما إذا علمنا بملاقاة شیء لأحد الماءین فی زمان و بعد ذلک علنا بنجاسة أحدهما إجمالا فهل یجب الاجتناب عن الملاقی فی هذه الصورة؟

قد اختلفت کلمات الأعلام فی المقام فذهب صاحب الکفایة (قده) الی وجوب الاجتناب عن الملاقی حینئذ من جهة أن العلم الإجمالی قد تعلق بنجاسة هذا الطرف أو بنجاسة الملاقی و الملاقی معا، فأحد طرفی العلم واحد و الطرف الآخر اثنان، لتقدم الملاقاة و العلم بهما علی حدوث العلم الإجمالی.

و هو نظیر العلم الإجمالی بنجاسة هذا الإناء الکبیر أو ذینک الإناءین الصغیرین أو العلم بفوات صلاة الفجر أو بفوات صلاتی الظهرین بعد خروج وقتها، فإن قاعدة الحیلولة کما لا تجری بالإضافة إلی صلاة الظهر، لمعارضتها بمثلها بالإضافة إلی صلاة الفجر کذلک لا تجری بالنسبة إلی صلاة العصر، لتعارضها بمثلها بالإضافة إلی صلاة الفجر، و علی الجملة: وحدة أحد طرفی العلم الإجمالی و تعدد الآخر لا یمنع عن تنجز الحکم فی الجمیع.

و قد تنظر فی ذلک شیخنا الأستاذ تبعا لشیخنا الأنصاری (قدهما) و ذهبا إلی عدم وجوب الاجتناب عن الملاقی فی هذه الصورة أیضا. و ذلک من جهة ان العلم الإجمالی و ان کان حاصلا بوجوب الاجتناب عن هذا الماء أو الماء الآخر و ملاقیه إلا أن الشک فی نجاسة الملاقی مسبب عن الشک فی نجاسة الملاقی، و الأصل الجاری فی السبب متقدم بحسب المرتبة علی الأصل الجاری فی المسبب. و بما ان الأصل السببی الجاری فی الملاقی فی المرتبة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۱۹

....

السابقة مبتلى بالمعارض أعنى الأصل الجارى فى الطرف الآخر فيتساقطان و يبقى الأصل فى المسبب سليما عن المعارض. و أما العلم الإجمالى الآخر المتعلق بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر فقد عرفت الجواب عنه فى الصورة الاولى فلا نعيد.

و مما ذكرناه يظهر فساد قياس المقام بالعلم الإجمالى بفوات صلاة الفجر أو الظهرين أو بنجاسة الإناء الكبير أو الإناءين الصغيرين، فان الشك فى إحدى صلاتى الظهرين أو الإناءين الصغيرين غير مسبب عن الشك فى الآخر بل كلاهما فى عرض واحد، و طرف للعلم الإجمالى فى مرتبة واحدة، و هذا بخلاف المقام، لأن الشك فى الملاقى مسبب عن الشك فى الملاقى و الأصلان الجاريان فيهما طوليان فإذا سقط الأصل المتقدم بالمعارضة فلا محالة يبقى الأصل المسببى سليما عن المعارض.

هذا و لكن الظاهر انه لا يمكن تتميم شيء من هذين القولين على إطلاقهما، لأن لهذه الصورة أيضا شقين.

«أحدهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها متقدما عليهما، كما إذا علمنا بحدوث الملاقاة يوم الخميس و فى يوم الجمعة حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإناءين يوم الأربعاء فالكاشف- و هو العلم الإجمالى- و ان كان متأخرا عن الملاقاة و العلم بها إلا أن المنكشف متقدم عليهما.

و «ثانيهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى المتأخر عن الملاقاة و عن العلم بها مقارنا معهما، و هذا كما إذا علمنا بوقوع ثوب فى أحد الإناءين يوم الخميس و فى يوم الجمعة حصل العلم الإجمالى بوقوع قطرة دم على أحد الإناءين حين وقوع الثوب فى أحدهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۲۰

....

«أما الشق الأول»:

فالحق فيه هو ما ذهب اليه شيخنا الأنصارى (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى، و هذا لا من جهة تقدم الأصل الجارى فى الملاقى على الأصل فى الملاقى رتبة، فإن ذلك لا يستقيم من جهة ان أدلة اعتبار الأصول انما هى ناظرة إلى الأعمال الخارجية، و متكفلة لبيان أحكامها، و من هنا سميت بالأصول العملية، و غير ناظرة إلى أحكام الرتبة بوجه، و مع فعلية الشك فى كل واحد من الملاقى و الملاقى لا وجه لاختصاص المعارضة بالأصل السببى بعد تساوى نسبة العلم الإجمالى اليه و إلى الأصل المسببى.

نعم التقدم الرتبى انما يجدى على تقدير جريان الأصل فى السبب بمعنى ان الأصل السببى على تقدير جريانه لا يبقى مجالا لجريان الأصل المسببى. و أما على تقدير عدم جريانه فهو و الأصل المسببى على حد سواء.

«بيان ذلك»: ان الأصل السببى إنما يرفع موضوع الأصل الجارى فى المسبب فيما إذا كانت بينهما معارضة، و المعارضة فى المقام غير واقعة بين الأصل السببى و المسببى، و انما المعارضة بين كل من الأصل الجارى فى السبب و المسبب و بين الأصل الجارى فى الطرف الآخر، و من الظاهر أن نسبة العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى و الملاقى أو الطرف الآخر على حد سواء بالإضافة إلى الجميع ليست فيها سببية و لا مسببية. نعم الشك فى الملاقى مسبب عن الشك فى الملاقى.

و «بعبارة أخرى» أحد طرفى العلم مركب من أمرين يكون الشك فى أحدهما مسببا عن الشك فى الآخر، و الأصل الجارى فيه متأخر عن الأصل الجارى فى الآخر. و أما بالإضافة إلى الأصل الجارى فى الطرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۲۱

....

الآخر للعلم الإجمالی، فلا تأخر و لا تقدم فی البین، و علیه فمقتضی العلم الإجمالی وجوب الاجتناب عن الجمیع.
و «دعوی»: ان الأصل الجاری فی الملاقی کما أنه متأخر عن الأصل فی الملاقی کذلک متأخر عن الأصل فی الطرف الآخر، و ذلک لتساوی الملاقی مع الطرف الآخر رتبهٔ و المتأخر عن أحد المتساویین متأخر عن الآخر أیضا.
«تندفع»: بأنها دعوی جزافیهٔ. إذ لا بد فی التقدم و التأخر من ملاک یوجبه کأن یکون أحدهما علهٔ و الآخر معلولا له و هذا إنما هو بین الملاقی و الملاقی لا بین الملاقی و الطرف الآخر، حیث لا علیه و لا معلولیهٔ بینهما.
بل الوجه فی عدم وجوب الاجتناب عن الملاقی حینئذ إنما هو تقدم المنکشف بالعلم الإجمالی علی الملاقاهٔ، و العلم بها و إن کان الکاشف- و هو العلم- متأخرا عنهما فان الاعتبار بالمنکشف لا بالکاشف لوجوب ترتیب آثار المنکشف- و هو نجاسهٔ أحد الإناءین- من زمان حدوثه، فیجب فی المثال ترتیب آثار النجاسهٔ المعلومهٔ بالإجمال من یوم الأربعاء لا من زمان الکاشف کما لا یخفی، و علی هذا فقد تنجزت النجاسهٔ بین الإناءین و الشک فی طهارهٔ کل منهما یوم الأربعاء قد سقط الأصل الجاری فیه بالمعارضهٔ فی الآخر، و بقی الشک فی حدوث نجاسهٔ أخری فی الملاقی، و الأصل عدم حدوثها، و لا معارض لهذا الأصل لما عرفت من أن العلم الإجمالی الثانی- المتولد من الملاقاهٔ- بنجاسهٔ الملاقی أو الطرف الآخر مما لا اثر له.
نعم التفصیل الذی قدمناه هناک بین ما إذا اختص أحد الأطراف بأصل غیر معارض، و ما إذا لم یختص به یأتی فی هذه الصورهٔ أیضا حرفا بحرف.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۲۲
....

«و أما الشق الثانی»:

فالحق فیه هو ما ذهب الیه صاحب الکفایهٔ (قده) من وجوب الاجتناب عن الملاقی أیضا، و ذلک لاتحاد زمان حدوث النجاسهٔ بین الإناءین و الملاقاهٔ، فإذا علمنا بطرو نجاسهٔ یوم الخمیس إما علی الملاقی و الملاقی. و إما علی الطرف الآخر فهو علم إجمالی أحد طرفیه مرکب من أمرین، و طرفه الآخر متحد نظیر العلم الإجمالی بنجاسهٔ الإناء الکبیر أو الإناءین الصغیرین، أو العلم بفوات صلاهٔ الفجر أو صلاتی الظهرین. و أما اختلاف مرتبهٔ الأصل فی الملاقی و الأصل الجاری فی الملاقی فقد عرفت عدم الاعتبار به.

(الصورهٔ الثالثهٔ):

اشارهٔ

ما إذا حصلت الملاقاهٔ قبل حدوث العلم الإجمالی، و کان العلم بها متأخرا عن حدوثه، کما إذا لاقی الثوب أحد الماءین یوم الأربعاء و لکنه لم یعلم بها، و حصل العلم الإجمالی بنجاسهٔ أحدهما إجمالا یوم الخمیس، و حصل العلم بالملاقاهٔ یوم الجمعهٔ فهل یحکم بطهارهٔ الملاقی فی هذه الصورهٔ؟
فیه خلاف بین الأصحاب و لها أیضا شقان.
«أحدهما»: ما إذا کان المنکشف بالعلم الإجمالی متقدما علی الملاقاهٔ بحسب الزمان، و ان کان الکاشف- أعنی العلم الإجمالی- متأخرا عنهما، کما إذا لاقی الثوب أحد الماءین یوم الأربعاء، و علمنا یوم الخمیس بطروّ نجاسهٔ علی أحدهما یوم الثلاثاء، و حصل العلم بالملاقاهٔ یوم الجمعهٔ.

و «ثانيهما»: ما إذا كان المنكشف بالعلم الإجمالى متحدا مع الملاقاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۲۳

....

زمانا بأن لاقى الثوب أحد الإناءين يوم الخميس، و علمنا يوم الجمعة بطروّ نجاسة على أحد الإناءين يوم الخميس، و حصل العلم بالملاقاة حال طروّ النجاسة يوم السبت.

«أما الشق الأول»:

فلا يجب فيه الاجتناب عن الملاقى، فإن النجاسة المرددة قد تنجزت بالعلم الإجمالى المتأخر من حين حدوثها، و به تساقطت الأصول فى كل واحد من الإناءين، فالعلم بالملاقاة بعد ذلك لا يولد إلا احتمال حدوث نجاسة جديدة فى الملاقى، و الأصل عدم حدوثها.
و «بعبارة أخرى» لم يتعلق العلم الإجمالى إلا بنجاسة أحد الإناءين و لم يتعلق بالملاقى بوجه. بل فى زمان حدوثه قد يكون الملاقى مقطوع الطهارة، أو لو كان مشكوك النجاسة كان يجرى فيه الاستصحاب، فالعلم بالملاقاة بعد ذلك لا يترتب عليه غير احتمال حدوث فرد آخر من النجس و الأصل عدمه. و التفصيل الذى قدمناه فى الصورة الأولى بين عدم اختصاص بعض الأطراف بأصل غير معارض، و اختصاصه به جار فى المقام أيضا.

«و أما الشق الثانى»:

فقد يقال بطهارة الملاقى فيه أيضا، و يظهر ذلك من بعض كلمات صاحب الكفاية (قده) حيث ذكر ان العبرة بالكاشف دون المنكشف، و بما ان العلم الإجمالى كان متقدما على حصول العلم بالملاقاة فقد تنجزت النجاسة بذلك فى الطرفين و تساقطت الأصول قبل حدوث العلم بالملاقاة، و عليه فلا يترتب على العلم بها إلا احتمال حدوث نجاسة جديدة، و الأصل عدمها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۲۴

....

و بذلك يفرق بين صورتى تقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالى و تأخره عنه.
إلا ان هذا الكلام بمعزل عن التحقيق، و السر فى ذلك ان أى منجز عقلى أو شرعى إنما يترتب عليه التنجيز ما دام باقيا ففى زمان حدوثه يترتب عليه التنجيز بحسب الحدوث فقط. و لا يبقى أثره و هو التنجيز بعد زواله و انعدامه، و على هذا بنينا انحلال العلم الإجمالى- بوجود واجبات و محرمات فى الشريعة المقدسة- بالظفر بواسطة الأمارات على جملة من الأحكام لا يقصر عددها عن المقدار المعلوم بالإجمال، حيث قلنا ان التكليف فيما ظفرنا به من الأحكام متيقن الثبوت، و فيما عداه مشكوك بالشك البدوى يرجع فيه إلى البراءة، لارتفاع أثر العلم الإجمالى و هو التنجز بانعدامه.
و على الجملة ان العلم الإجمالى لا يزيد عن العلم التفصيلى بشىء، فكما إذا علمنا بنجاسة شىء تفصيلا ثم تبدل إلى الشك السارى يرجع إلى مقتضيات الأصول، و لا يمكن أن يقال ان النجاسة متنجزة بحدوث العلم التفصيلى و لا يرتفع أثره بعد ارتفاعه لوضوح انه إنما يمنع عن جريان الأصول ما دام باقيا لا مع زواله و انعدامه، فكذلك العلم الإجمالى لا يترتب عليه أثر بعد انعدامه، و فى المقام و ان حصل العلم الإجمالى بنجاسة أحد الإناءين ابتداء إلا انه يرتفع بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة، و يوجد علم إجمالى آخر متعلق بنجاسة الملاقى و الملاقى أو الطرف الآخر و مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كل واحد من الملاقى و الملاقى. هذا

تمام الكلام فی صور ملاقی الشبهة المحصورة و الغالب منها هو الصورة الاولی، و قد مر أن الملاقی فیها محکوم بالطهارة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۲۵

(مسألة ۷) إذا انحصر الماء فی المشتبهین تعین التیمم (۱).

انحصار الماء فی المشتبهین

---

(۱) الکلام هنا فی مقامین:

«الأول»: فی مشروعیة التیمم و جوازه و هو مما لا إشکال فیه، و قد ثبت ذلک بالنص ففی موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل معه إناءان فیهما ماء وقع فی أحدهما قذر لا یدری أیهما هو، و لیس یقدر علی ماء غیره قال: یهریقهما جمیعا و یتیمم و بمضمونها موثقة عمار «۱» و هل الحکم المذکور علی طبق القاعدة أو أنه تعبدی؟.

تظهر ثمرة الخلاف فی إمکان التعدی عن موردهما- و هو الماءان القلیلان بمقتضی قوله: وقع فی أحدهما قذر، لأن الذی ینفعل بوقوع القذر فیه لیس إلا القلیل- فیصح علی الأول دون الثانی، و لا بد لتحقیق الحال فی المقام من بیان صور التوضؤ و الاغتسال بالماءین المشتبهین فنقول: إن لاستعمالهما صورا ثلاثا:

«الأولی»: أن یتوضأ بأحدهما و یصلی أولا، ثم یغسل مواضع الماء الأول بالماء الثانی، و یتوضأ منه و یصلی ثانیا.

«الثانیة»: أن یتوضأ بکل واحد من المشتبهین، و یصلی بعد کل واحد من الوضوءین من غیر تخلل غسل مواضع إصابة الماء الأول بالثانی بین الوضوءین، أو یصلی بعدهما مرة واحدة.

«الثالثة»: أن یتوضأ بأحدهما من غیر أن یصلی بعده، ثم یغسل مواضع إصابة الماء الأول بالماء الثانی، و یتوضأ منه و یصلی بعد الوضوءین

---

(۱) المرویة فی الباب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۲۶

....

مرة واحدة.

(أما الصورة الأولی): فلا إشکال فی أنها توجب القطع بفراغ الذمة و إتیان الصلاة متطهرا بالطهارة الحدثیة و الخبثیة حیث أنه طهر مواضع إصابة الماء الأول بالثانی و هی نظیر اشتباه المطلق بالمضاف، فان الوضوء منهما یوجب القطع بحصول الطهارة لا محالة، و معه لا ینبغی التأمل فی إجزاء ذلک. بل لو لا جواز التیمم حینئذ بمقتضی الروایتین المتقدمتین لقلنا بوجوب التوضؤ من المشتبهین علی الکیفیة المتقدمة لتمکن المکلف من الماء، و عدم کونه فاقدا له. إلا أن ملاحظة المشقة النوعیة علی المکلفین فی التوضؤ- بتلک الکیفیة المتقدمة- من الماءین المشتبهین دعت الشارع الی عدم الحکم بتعین الوضوء حینئذ بتجویز التیمم فی حقهم و ما ذکرناه فی هذه الصورة لا یختص بالماءین القلیلین و یأتی فی الکثیرین أیضا کما هو ظاهر.

(أما الصورة الثانیة): فهی غیر موجبة للقطع بإتیان الصلاة متطهرا، لاحتمال أن یکون الماء الأول هو النجس، و معه یحتمل بطلان کلا وضوئیه أما وضوؤه الأول فمن جهة احتمال نجاسة الماء، و أما وضوؤه الثانی فلأجل احتمال نجاسة مواضع الوضوء. و هذا أیضا غیر

مختص بـالقلیلین کما هو ظاهر، فالمتعین حینئـذ أن یتیمم أو یتوضأ علی کیفیـهٔ أخری، و لا یمکنه الاکتفاء بالتوضؤ من الماءین بهـذه الکیفیـهٔ، و هـذا أیضا لا کلام فیه، و إنما الإشـکال فی (الصورهٔ الثالثـهٔ): و أنه هل یمکن الاکتفاء بصـلاهٔ واحـدهٔ بعـد التوضؤ من کلا الماءین المشتبهین و تخلل الغسل بینهما مع قطع النظر عن النص؟

ذکر صـاحب الکفایـهٔ (قـده) أن الماءین ان کانا قلیلین فوجوب التیمم حینئـذ علی طبق القاعـدهٔ من غیر حاجـهٔ فیه الی النص، و ذلک للعلم التفصیلی بنجاسهٔ بدن المتوضی أو المغتسل عند إصابهٔ الماء الثانی إما لنجاسته أو لنجاسهٔ الماء الأول، و بما أن الثانی ماء قلیل لا یکفی مجرد اصابته فی طهارهٔ بدنه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۲۷

....

فبعد غسل مواضع الوضوء أو الغسل بالماء الثانی یشک فی طهارهٔ بدنه فیستصحب نجاسته المتیقنهٔ حال إصابهٔ الماء الثانی.

و لا ـ یعـارضه استصـحاب طهارته المعلومـهٔ إجمالا إما قبل الغسل بالماء الثانی أو بعـده، و ذلک للجهل بتاریخها، و عـدم اتصال زمان الشـک بزمـان الیقین فیهـا و هـذا بخلاـف النجاسـهٔ فـإن تاریخها معلوم، و هو أول أن اصابـهٔ الماء الثانی بـدنه، و لأجل أن التوضؤ من المشـتبهین یوجب ابتلاء بـدن المتوضـئ بالنجاسـهٔ و الخبث، أمره الشارع بالتیمم حینئـذ، لأن الطهارهٔ المائیـهٔ لها بدل و هو التیمم، و لا بدل للطهارهٔ الخبثیهٔ فهی متقدمهٔ علی الطهارهٔ المائیهٔ فی نظر الشارع.

و أما إذا کانا کرین فوجوب التیمم علی خلاف القاعـدهٔ، و لا نلتزم به مع قطع النظر عن النص، و ذلک لأن ثانی الماءین إذا کان کرا، و لم یشترط فی التطهیر به تعـدد الغسـل کـان مجرد وصوله- علی تقـدیر طهارته- إلی أعضاء المتوضـئ موجبا لطهارتها، و معه یقطع بصـحهٔ الوضوء، إمـا لطهـارهٔ المـاء الأـول فـالتوضوء به تام و إما لطهارهٔ الماء الثانی و قـد فرضـنا أنه غسل به أعضاء الوضوء ثم توضـأ فوضوؤه صحیح علی کل تقدیر.

نعم له علم إجمالی بنجاسـهٔ بدنه فی أحد الزمانین إما عند وصول الماء الأول إلی بدنه أو حال وصول الماء الثانی الیه إلا أن هذا العلم الإجمـالی لاـ أثر لـه، للعلـم الإجمـالی بطهـارهٔ بـدنه أیضـا، و مع العلـم بالحـادثین و الشـک فی المتقـدم و المتـأخر منهمـا لاـ یجری الاستصـحاب فی شیء منهما و مع عدم جریان الاستصحاب یرجع إلی قاعدهٔ الطهارهٔ، و هی تقتضی الحکم بطهارهٔ بدنه. هذا کله علی مسلکه (قده) من عدم جریان الأصل فی ما جهل تاریخه.

و أما علی ما سلکناه فی محله من عدم التفرقهٔ فی جریان الاستصحاب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۲۸

....

بین ما علم تأریخه و ما جهل فالنص علی خلاف القاعدهٔ فی کلتا صورتی قلهٔ الماءین و کثرتهما، و ذلک لتعارض استصحاب الطهارهٔ مع استصـحاب النجاسـهٔ فی صورهٔ قلـهٔ الماءین، فان المکلف کما یعلم بنجاسـهٔ بدنه فی زمان کذلک یعلم بطهارهٔ بدنه فی زمان آخر لأـن المفروض أنه غسـل مواضع اصابـهٔ المـاء الأـول بالمـاء الثـانی. و بعـد تساقط الاستصـحابین یرجع إلی قاعـدهٔ الطهارهٔ فی کل من القلیلین و الکثیرین أو القلیل و الکثیر.

و لکن التحقیق عـدم جریان قاعدهٔ الطهارهٔ فی شـیء من الصورتین و ان النص فیهما علی طبق القاعدهٔ، و ذلک لمکان العلم الإجمالی بنجاسهٔ بعض أعضاء المتوضئ، و مقتضی ذلک جواز الرجوع إلی أصالهٔ الطهارهٔ.

و بیان ذلک: إن الماء الثانی- کرا کان أم قلیلا- إنما یرد علی بدن المتوضئ متدرجا، لاستحالهٔ وروده علی جمیع أعضائه دفعهٔ واحدهٔ

حقیقة حتی فی حالة الارتماس، لأن الماء حینئذ إنما یصیب رجلیه- مثلا- أولا ثم یصل إلی غیرهما من أعضائه شیئا فشیئا فیعلم المکلف- بمجرد إصابة الماء الثانی لأحد أعضائه- بنجاسة هذا العضو علی تقدیر أن یکون النجس هو الماء الثانی- أو بنجاسة غیره، کما إذا کان النجس هو الماء الأول، و مقتضی هذا العلم الإجمالی وجوب غسل کل ما أصابه من الماءین، و معه لا مجال لقاعدة الطهارة فی صورتی قلة الماءین و کثرتهما، فالروایة فی الصورة الثالثة کالثانیة علی طبق القاعدة، و لا مانع من التعدی عن موردها إلی غیره.

و «المقام الثانی»: فی أنه هل یجوز التوضؤ من الماءین المشتبهین علی الکیفیة المتقدمة فی الصورة الأولی أو أن المتعین هو التیمم؟

و الأول هو الصحیح، لأن الأمر و إن کان یقتضی التعیین فی نفسه إلا أنه فی المقام لما کان واردا فی مقام توهم الحظر أوجب ذلک صرف ظهوره من التعیین إلی التخییر و ذلک لأن المکلف حینئذ واجد للماء حقیقة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۲۹

....

کما قدمناه، و مقتضی القاعدة تعین الوضوء، و لکن الشارع نظرا إلی أن فی التوضؤ من المشتبهین علی الکیفیة السابقة حرجا نوعیا علی المکلفین قد رخص فی إتیان بدله و هو التیمم، فالأمر به إنما ورد فی مقام توهم المنع عنه، و هو قرینة صارفة لظهور الأمر فی التعیین إلی التخییر.

و قد ذکر شیخنا الأستاذ (قده) فی بعض تعلیقاته علی المتن- عند حکم السید (ره) بجواز التوضؤ فی موارد الحرج و تخییره المکلف بین الوضوء و التیمم- ان هذا یشبه الجمع بین المتناقضین لأن موضوع وجوب التیمم إنما هو عنوان فاقد الماء کما أن موضوع وجوب الوضوء عنوان واجد الماء، و کیف یعقل اجتماع عنوانی الفاقد و الواجد فی حق شخص واحد؟! فالتخییر بین الوضوء و التیمم غیر معقول.

و قد أجبنا عنه فی محله بأن موضوع وجوب التیمم و إن کان فاقد الماء إلا أن باب التخصیص واسع و لا مانع من تجویز التیمم للواجد فی مورد، و لو لأجل التسهیل تخصیصا فی أدلة وجوب التوضؤ علی الواجد، فإذا کان الجمع بینهما ممکنا فالمتبع فی وقوعه دلالة الدلیل، و قد دل علی جواز الاقتصار بالتیمم مع کون المکلف واجدا للماء و مقامنا هذا من هذا القبیل.

ثم انه إذا کان عند المکلف ماء معلوم الطهارة فهل له أن یتوضأ من المشتبهین علی الکیفیة المتقدمة أو یجب التوضؤ مما علم طهارته؟

لا مانع من التوضؤ منهما و إن کان متمکنا من التوضؤ بما علم طهارته و ذلک لما بینا علیه فی محله من ان الامتثال الإجمالی فی عرض الامتثال التفصیلی، و لا یتوقف علی عدم التمکن من الامتثال تفصیلا، و مقامنا هذا من صغریات تلک الکبری و ان احتاط الماتن (ره) بترک التوضؤ من المشتبهین کما یأتی فی المسألة العاشرة إلا أنه غیر لازم کما عرفت.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۳۰

و هل یجب إراقتهما أو لا؟ الأحوط ذلک (۱) و إن کان الأقوی العدم.

(مسألة ۸) إذا کان إناءان أحدهما المعین نجس، و الآخر طاهر، فاریق أحدهما، و لم یعلم أنه أیهما، فالباقی محکوم بالطهارة (۲) و هذا بخلاف ما لو کانا مشتبهین، و أریق أحدهما، فإنه یجب (۳) الاجتناب عن الباقی. و الفرق أن الشبهة فی هذه الصورة بالنسبة إلی الباقی بدویة، بخلاف الصورة الثانیة، فإن الماء الباقی کان طرفا للشبهة من الأول، و قد حکم علیه بوجوب الاجتناب.

---

(۱) و الوجه فی هذا الاحتیاط احتمال أن تکون الإراقة واجبة مقدمة لحصول شرط وجوب التیمم، و هو کون المکلف فاقدا للماء، و

لكن لما كان يحتمل قويا أن يكون الأمر بالإراقة فى الموثقة إرشادا إلى عدم ترتب فائدة على المشتبهين- فإن منفعة الماء غالبا إما هو شربه أو استعماله فى الطهارة و كلاهما منتفيان فى مفروض المسألة لمكان العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما- كان ذلك مانعا عن حمل الرواية على الوجوب، و من هنا حكم (قده) بعدم الوجوب.

تردد الزائل بين الإناء الطاهر و النجس

(۲) للشك فى نجاسته شكا بدويا، و هو مورد لقاعدة الطهارة حيث لا علم بنجاسته إجمالا حتى يكون الأصل فيها معارضا بالأصل فى الطرف الآخر. اللهم إلاـ أن يكون للمراق ملاق. لأنه يولد علما إجماليا بنجاسة الملاقى للمراق أو الإناء الباقى، و الأصلان فيهما متعارضان فلا مناص من تساقطهما، و بذلك تتنجز النجاسة فى كل واحد من الطرفين.

(۳) لأن العلم الإجمالى قد نجز متعلقه فى كل واحد من الطرفين و تساقطت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳۱

(مسألة ۹) إذا كان هناك إناء لا يعلم أنه لزيد أو لعمرو، و المفروض أنه مأذون من قبل زيد فقط فى التصرف فى ماله، لا يجوز له (۱) استعماله، و كذا (۲) إذا علم أنه لزيد- مثلا- لكن لا يعلم أنه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

(مسألة ۱۰) فى الماءين المشتبهين إذا توضأ بأحدهما أو اغتسل، و غسل بدنه من الآخر، ثم توضأ به، أو اغتسل صح وضوؤه أو غسله

الأصول فيهما بالمعارضة، و قد مر أن التنجز لا ينفك عن العلم الإجمالى ما دام باقيا و هو باق بعد إهراق أحدهما كما كان قبله و لا يرتفع بإراقته.

التردد فى متعلق الاذن

(۱) ذلك لعموم أدلة حرمة التصرف فى مال الغير، و إنما خرجنا عنه فى صورة إذن المالك فى التصرفات، و إذن مالك هذا المال المعين الشخصى مشكوك فيه، و الأصل عدمه و لا ينافيه العلم خارجا بإذن زيد فى التصرف فى ماله، لأن الاعتبار فى جريان الأصل فى مورد إنما هو بالشك فيما يترتب عليه الأثر، و هو إذن المالك فى مفروض المسألة بما هو مالك دون إذنه بما هو زيد، و إذن المالك مشكوك فيه و الأصلى يقتضى عدمه، و هو نظير ما إذا رأينا أحدا قد مات و شككنا فى حياة زيد- و هو مقلَدنا- فان العلم بموت من لا ندرى أنه زيد لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى حياة زيد لإثبات جواز تقليده و حرمة تزويج زوجته و غيرهما من الاحكام.

(۲) للشك فى إذن مالكه و هو زيد، و الأصل عدمه، و أصالة عدم إذن غيره- و هو عمرو- مما لا أثر له، و استصحابه لإثبات أن الآذن هو زيد يتوقف على القول بالأصول المثبتة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳۲

على الأقوى (۱)، لكن الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماء معلوم الطهارة، و مع الانحصار الأحوط ضم التيمم أيضا.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۱، ص: ۴۳۲

(مسألة ۱۱) إذا كـان هنـاك ماءان توضأ بأحـدهما أو اغتسل، و بعـد الفراغ حصل له العلم بأن أحـدهما كان نجسا، و لا يـدرى انه هو الذى توضأ به أو غيره، ففى صحة وضوئه أو غسله إشكال، إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محل إشكال.

---

(۱) قدمناه وجه ذلک فى المسألة المتقدمة.

العلم بالنجاسة إجمالا بعد العمل

(۲) الإشـكال فى جريـان قاعـدة الفراغ فى وضـوءه و غسـله يبتنى على اعتبـار الالتفـات حـال العمـل فى جريانهـا، و حيث ان مفروض المسألـة عـدم التفات المكلف إلى نجاسة أحد الماءين حال العمل فلا تجرى فيها قاعدة الفراغ. و أما إذا لم نعتبر الالتفات فى جريانها فلا إشـكال فى صحة وضوئه و غسله بمقتضى تلك القاعدة، و لتحقيق الحال فى اعتبار الالتفات و عدمه فى جريان القاعدة محل آخر يطول بذكره الكلام إلا أنه لا بأس بالإشارة إلى القول المختار على وجه الاختصار. فنقول:

الصـحيح عدم جريان القاعدة فى غير ما إذا كان العامل ملتفتا حال عمله، لأن منصـرف الإطلاقات الواردة فى جريانها ان تلك القاعدة أمر ارتكـازى طبعى. و ليست قاعـدة تعبديـة محضـة، لأـن كل من عمل عملا ثم التفت اليه بعـد إتيانه و لو بعـد مـدة يشك فى كيفية علمه، و أنه أتى به بـأى وجه إلاـ أنه لو كـان ملتفتـا حال عمله، و كان غرضه هو الامتثال و إفراغ ذمته عن التكليف لم يحتمل فى حقه النقص عمدا، لأنه خلاف فرض التفاته، و نقض لغرضه- أعنى إفراغ ذمته-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳۳

و أما إذا علم بنجاسـة أحدهما المعين، و طهارة الآخر فتوضأ، و بعد الفراغ شك فى أنه توضأ من الطاهر أو من النجس، فالظاهر صـحة وضوئه، لقاعدة الفراغ (۱). نعم لو علم انه كان حين التوضؤ غافلا عن نجاسة أحدهما يشكل جريانها.

و احتمال نقصه غفلـة منـدفع بأصالـة عـدم الغفلـة، و بهـذا يحكم بصـحة عمله إلا ان ذلک يختص بصورة التفات الفاعل حال عمله. و كـذلک الحال فيما إذا احتمل الالتفات حال عمله. و اما إذا كان عالما بغفلته حين عمله، فاحتمال عـدم النقيصـة فى عمله لا يسـتند إلا إلى احتمال الصدفة غير الاختياريـة، و ليس إتيانه العمل صـحيحا- مطابقا للارتكاز، و على هـذا لا بد من اعتبار احتمال الالتفات حال العمل فى جريان القاعدة.

هـذا على ان هناک روايتين: «إحـداهما»: موثقـة بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشک بعد ما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشک «۱». و «ثانيتهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) أنه قال: إذا شک الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثا صلى أم أربعا و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلک «۲».

و هما تـدلان على اعتبار الاذكريـة و الأقربيـة حال العمل- أعنى الالتفات إلى ما يأتى به من العمل فى مقام الامتثال- فى جريان قاعدة الفراغ، فلو تم إطلاق بقية الاخبار و لم تكن منصرفة إلى ما ذكرناه ففى هاتين الروايتين كفاية لتقييد إطلاقاتها بصورة الالتفات.

(۱) لالتفات المكلف إلى نجاسة أحدهما المعين و طهارة الآخر، و إنما

---

(۱) المروية فى الباب ۴۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۲۷ من أبواب الخلل فى الصلاة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۳۴

(مسألة ۱۳) إذا استعمل أحد المشتبهین بالغصبیة، لا یحکم (۱)

یشک فی صحة وضوئه بعد الفراغ، للشک فی أنه هل توضأ من الطاهر أو من النجس؟ و هو مورد لقاعدة الفراغ کغیره من مواردها، اللهم إلا أن یعلم بغفلته عن نجاسة أحدهما المعین حال العمل.

استعمال أحد المشتبهین بالغصبیة

(۱) و ذلک لأن العلم الإجمالی إنما یکون منجزا فیما إذا کان تعلق بحکم فعلی علی کل تقدیر أو بغیره مما هو تمام الموضوع للحکم الفعلی.

و أما إذا لم یکن المعلوم بالإجمال حکما فعلیا و لا تمام الموضوع للحکم الفعلی فلا یترتب علیه التنجز بوجه، و هذا کما إذا علم ان احدی المیتین میت آدمی فإن المیت الآدمی و ان کان تمام الموضوع لوجوب الدفن و الکفن إلا أنه لیس بتمام الموضوع لوجوب غسل مس المیت، لأن موضوعه هو مس المیت الإنسانی، و من الظاهر أنه إذا مس احدی المیتین لا یحرز بذلک أنه مس بدن المیت الآدمی، لاحتمال أن یکون المیت میتا غیر آدمی.

فالعلم الإجمالی المذکور لا یترتب علیه أثر بالإضافة إلی وجوب غسل المیت.

و لهذه الکبری أمثلة کثیرة و منها ما مثل به فی المتن، لأن العلم بغصبیة أحد الماءین مثلا و ان کان یترتب علیه التنجیز بالإضافة إلی حرمة التصرف فی المشتبهین، لأن الغصب بما هو تمام الموضوع للحکم بحرمة التصرفات إلا أنه لا یترتب علیه أثر بالإضافة إلی الضمان، لأن موضوع الحکم بالضمان مرکب من أمرین: مال الغیر، و إتلافه أو الاستیلاء علیه، و إتلاف أحد المشتبهین فی المثال لا یوجب العلم بتحقق کلا جزئی الموضوع للحکم بالضمان لاحتمال أنه إتلاف لملک نفسه فلا یحرز به الاستیلاء علی مال الغیر، و حیث

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۳۵

....

ان الضمان مشکوک الحدوث فالأصل یقتضی عدمه.

ثم إن وجوب الموافقة القطعیة فی موارد العلم الإجمالی غیر مستند إلی نفسه کما ذکرناه غیر مرة، و انما یستند إلی تساقط الأصول فی أطرافه، و هذا انما یتحقق فیما إذا کانت الأصول الجاریة فی أطراف العلم الإجمالی نافیة للتکلیف.

و أما إذا کانت مثبتة و موافقة للعلم الإجمالی أو اختلفت و کان بعضها مثبتا له، فلا مانع من جریان المثبت منها فی أطراف العلم الإجمالی، حیث لا یترتب علیه محذور علی ما ذکرناه فی محله، و بذلک یبقی الأصل النافی سلیما عن المعارض، و یسقط العلم الإجمالی عن التأثیر.

و مثاله ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءین إذا کان کلاهما أو أحدهما مسبوقا بالنجاسة، حیث لا مانع حینئذ من استصحاب النجاسة فیما هو مسبوق بها، و بعد ذلک لا مانع من الرجوع إلی أصالة الطهارة فی الإناء الآخر، لأنها غیر معارضة بشیء، و من هذا تعرف أنه لا فرق فیما أفاده الماتن (قده) من عدم الحکم بالضمان بین صورتی سبق العلم الإجمالی بالغصبیة عن التصرف فی أحدهما و تأخره عنه.

و أما «ما قد یقال»: من التفصیل فی الضمان بین الصورتین بالحکم بعدم الضمان فی صورة تقدم العلم الإجمالی عن التصرف فی أحدهما، لاستصحاب عدم حدوث الحکم بالضمان بعد تساقط أصالة الإباحة فی کل واحد من الطرفین بالمعارضة، و الحکم بالضمان عند تقدم التصرف علی العلم الإجمالی نظرا إلی أن العلم بغصبیة الطرف المتلف أو الباقی یولد العلم بالضمان- علی تقدیر أن یکون ما أتلفه هو المغصوب- أو بحرمة التصرف فی الطرف الباقی- إذا کان هو المغصوب- و هذا العلم الإجمالی یقتضی التنجیز، لمعارضة أصالة عدم حدوث الضمان لأصالة الإباحة فی الطرف الآخر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۳۶

....

«فمما لا یمکن المساعدة علیه» لأن العلم بغصبیة أحد الطرفین إذا کان متأخرا عن الإتلاف فهناک أصلان:

«أحدهما»: أصالة عدم حدوث الحکم بالضمان و هو أصل ناف مخالف للعلم الإجمالی.

و «ثانیهما»: أصالة عدم کون الباقی ملکا له أو لمن أذن له فی التصرف فیه- لو کان هناک مجیز- حیث ان جواز التصرف فی الأموال المتعارفة التی بأیدینا یحتاج إلی سبب محلل له من اشترائها و هبتها و اجازة مالکها و غیرها من الأسباب، و الأصل عدم تحقق السبب المحلل عند الشک فیه، و هو أصل مثبت علی وفق العلم الإجمالی بالتکلیف، فلا مانع من جریانه کما مر، و بهذا تبقی أصالة عدم حدوث الضمان فی الطرف المتلف سلیمة عن المعارض فلا یترتب علی العلم الإجمالی بالضمان أو بحرمة التصرف فی الطرف الآخر اثر.

و «قیاس» المقام بالملاقی لأحد أطراف الشبهة المحصورة، فإن الملاقاة إذا کانت متأخرة عن العلم الإجمالی بنجاسة الملاقی أو الطرف الآخر یحکم بطهارة الملاقی لتساقط الأصول فی الطرفین، فیبقی الأصل فی الملاقی سلیما عن المعارض. و إذا کانت متقدمة علی العلم الإجمالی یحکم بنجاسته فیما إذا فقد الملاقی أو خرج عن محل الابتلاء، لتعارض الأصل فی الملاقی مع الأصل الجاری فی الطرف الآخر.

«قیاس مع الفارق» فإن الأصلین فی المقیس علیه نافیان للتکلیف و هما علی خلاف المعلوم بالإجمال، و أین هذا من المقام؟ الذی عرفت أن الأصل فیه مثبت للتکلیف فی أحد الطرفین، و معه تتساقط الأصول، و قد مر أن وجوب الموافقة القطعیة مستند الی تساقط الأصول فی أطراف العلم الإجمالی و غیر مستند إلی نفسه.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۳۷

علیه بالضمان، إلا بعد تبین أن المستعمل هو المغصوب.

فصل سؤر (۱) نجس العین کالکلب و الخنزیر و الکافر نجس (۲) و سؤر

فصل فی الأسئار

اشارة

---

(۱) المراد بالسؤر فی الاصطلاح «۱» هو مطلق ما باشره جسم حیوان کان ذلک ماء أم غیره و سواء أ کانت المباشرة بالفم أم بغیره من أعضائه.

(۲) لأنه لاقی نجسا، و قد قدمنا فی بحث انفعال الماء القلیل، و یأتی فی محله أیضا أن ملاقاة النجس إذا کانت برطوبة مسریة تقتضی

الحكم بنجاسة ملاقيه بلا- فرق فى ذلك بين الماء القليل و غيره من الأجسام الرطبة فإذا كان الحيوان المباشر من الأعيان النجسة كالكلب و الخنزير فلا محالة ينجس الماء كما ينجس غيره من الأجسام الرطبة و كذا الحال فى ملاقاة الكافر، و المقدار المتيقن منه هو المشرك و منكرى الصانع، و أما الكتابى فهو و إن كان مورد الخلاف من حيث طهارته و نجاسته على ما يأتى تفصيله فى محله إن شاء اللّه إلا أنه أيضا على تقدير الحكم بنجاسته كبقية الحيوانات النجسة بالذات يوجب نجاسة ما باشره من الماء القليل، و سائر الأجسام الرطبة.

---

(۱) و فى اللغة «البقية» من كل شيء و الفضلة. كذا فى تاج العروس المجلد ۳ ص ۲۵۱ و فى لسان العرب المجلد ۴ ص ۳۳۹ السؤر بقية الشيء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳۸

طاهر العين طاهر (۱) و إن كان حرام اللحم (۲)

---

(۱) لطهارة الحيوان فى ذاته، و معه لا مقتضى لنجاسة سؤره.

(۲) ذهب بعضهم إلى وجوب الاجتناب عن سؤر الحيوانات الطاهرة التى لا- يؤكل لحمها فيما عدا الإنسان و الطيور و ما لا يمكن التحرز عنه كالفأرة و الهرة و الحية من دون أن يحكم بنجاسة اسئارها و قد نسب ذلك إلى الشيخ فى المبسوط و غيره.

و عن الحلى (قده) القول بنجاسة اسئارها «بدعوى»: انها و ان كانت طاهرة إلا أنه لا ملازمة بين طهارتها و طهارة اسئارها، و اىّ مانع من ان تكون ملاقاة الحيوان الطاهر موجبة لنجاسة ملاقيه؟

و يمكن ان يستدل على هذا بروايتين:

«إحداهما»: موثقة عمار عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب .. «۱»

و «ثانيتهما»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

لا بأس ان تتوضأ مما شرب منه ما يوكل لحمه «۲» حيث قد علق جواز استعمال السؤر فيهما على كون الحيوان مأكول اللحم.

و لا إشكال فى سندهما و كذلك دلالتهما أما على القول بمفهوم الوصف و دلالته على الانتفاء عند الانتفاء على ما قربناه أخيرا فى بحث الأصول فظاهر و أما بناء على القول بعدم المفهوم للوصف فلأن الروايتين واردتان فى مقام التحديد، و لا مناص من الالتزام بالمفهوم فى موارد التحديد، و مقتضاه ثبوت البأس فى سؤر الحيوانات الطاهرة التى لا يوكل لحمها و عدم جواز استعماله فى شيء هذا.

---

(۱) المروية فى الباب ۴ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۵ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۳۹

أو كان من المسوخ (۱) أو كان جلّالا (۲).

إلا- أن هناك روايات كثيرة قد دلت على عدم البأس بسؤر ما لا يوكل لحمه، و معها لا بد من حمل الروايتين على الكراهة، و من تلك الأخبار صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش

و السباع فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال:

لا بأس به .. «۱» و هى صريحة الدلالة على طهارة سؤر السباع و إن لم يؤكل لحمها.

سؤر المسوخ

(۱) قد وقع الكلام فى طهارة سؤره و نجاسته، و منشأ الخلاف فى ذلك هو الخلاف فى طهارة نفس المسوخ، و على القول بنجاسته لا إشكال فى نجاسة سؤره كبقية الحيوانات النجسة، و تحقيق الكلام فى طهارته و نجاسته يأتى فى بحث النجاسات ان شاء اللّه.

سؤر الجلال

(۲) و سؤره أيضا من جملة موارد الخلاف، و منشأه الخلاف فى طهارة نفسه. فان قلنا بنجاسته فهو و إلا فلا مقتضى للحكم بنجاسة سؤره، و إن كان محرم الأكل.

«و قد يقال»: بنجاسة سؤره حتى على القول بطهارة نفسه نظرا إلى أن ريق فمه قد تنجس بإصابة عين النجس فإذا أصاب شيئا آخر ينجسه

---

(۱) المروية فى الباب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۰

نعم يكره سؤر (۱) حرام اللحم، ما عدا المؤمن (۲)

لا محالة إلا ان هذا الكلام مما لا ينبغى التفوّه به.

«أولا»: فلان هذا- لو تم- لما اختص بالجلال و أتى فى كل حيوان أصاب فمه نجسا من الجيف أو غيرها من النجاسات، و لو مرة واحدة، لأنها تكفى فى نجاسة ريقه.

و «ثانيا»: أنه انما يقتضى نجاسة سؤر الجلال فيما إذا باشر الماء أو غيره من الأجسام الرطبة بفمه و لسانه دون ما إذا باشره بسائر أعضائه و قد عرفت ان السؤر بحسب الاصطلاح مطلق ما باشره جسم حيوان و لو بغير فمه.

و «ثالثا»: لم يدل دليل على نجاسة داخل الفم و ريقه بعد زوال العين عنه، فلا يوجب مباشرة الجلال نجاسة الماء و لا نجاسة غيره من الأجسام، و لو كانت مباشرته بفمه و لسانه.

(۱) لمفهوم صحيحة عبد اللّه بن سنان و موثقة عمار المتقدمتين فى المسألة السابقة و مرسلة الوشاء «۱» عمن ذكره عن أبى عبد اللّه (ع) أنه كان يكره سؤر كل شىء لا يؤكل لحمه.

سؤر المؤمن

(۲) للنصوص الواردة فى استحباب التبرك بسؤر المؤمن و شربه و قد عقد له فى الوسائل بابا، ففى صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) ان فى سؤر المؤمن شفاء من سبعين داء «۲».

---

(۱) المروية فى الباب ۵ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۱۸ من أبواب الأشربة المباحة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۱

و الهرة (۱) على قول و كذا يكره (۲) سؤر مكروه اللحم كالخيل، و الحمير.

سؤر الهرة

(۱) لما ورد فى صحيحة زرارة عن أبى عبد اللّٰه (ع) قال فى كتاب على (ع) أن الهر سبع و لا بأس بسؤره، و انى لأستحى من أن أدع طعاما، لأن الهر أكل منه «۱».

سؤر مكروه اللحم

(۲) لم ترد كراهة سؤر المذكورات فى شىء من الأخبار. نعم يمكن أن يستدل عليه بما ورد فى موثقة سماعة قال: سألته هل يشرب سؤر شىء من الدواب و يتوضأ منه؟ قال: أما الإبل و البقرة و الغنم فلا بأس «۲» حيث أنها فى مقام البيان فيستفاد من اقتصاره على ذكر الأغنام الثلاثة أن فى سؤر غيرها بأسا، و بما أن صحيحة البقباق المتقدمة صريحة الدلالة على طهارة سؤر الحيوانات الطاهرة محرم الأكل و محلله، فيكون هذا قرينة على ان المراد بالبأس فى غير الأغنام الثلاثة هو الكراهة، و بهذا يمكن الحكم بكراهة سؤر ما يكره أكل لحمه من الفرس و البغال و الحمير لأنها غير الأغنام الثلاثة.

(۱) المروية فى الباب ۲ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۵ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۲

و كذا سؤر الحائض المتهمة (۱)

سؤر الحائض

(۱) لم ترد كراهة سؤر الحائض فى شىء من رواياتنا، و إنما دلت الاخبار على النهى عن التوضؤ بسؤرها، و هو أجنبى عن المقام كيف و قد ورد التصريح بجواز شربه فى جملة من الروايات [۱].

ثم إن تقييد الحائض بالمتهمة لا دليل عليه نعم ورد فى موثقة على ابن يقطين [۲] تقييد الحائض بما إذا كانت مأمونة، و مقابلها ما إذا لم تكن بمأمونة لا- ما إذا كانت متهمة، فإنها أخص من الأولى، فإذا وردتك امرأة ضيفا و أنت لا تعرفها فهى غير مأمونة عندك لجهلك بحالها و لكنها ليست بمتهمة.

فالصحيح أن الكراهة إنما تختص بالتوضؤ بسؤرها إذا لم تكن بمأمونة، و ذلك لأن الأخبار الواردة فى المقام على طوائف:

«منها»: ما دل على كراهة التوضؤ من سؤر الحائض مطلقا كرواية

[۱] كما فى رواية عنبسة عن أبى عبد اللّٰه (ع) قال: اشرب من سؤر الحائض و لا تتوضأ منه. و فى صحيحة الحسين بن أبى العلاء «عن

الحائض يشرب من سؤرها؟ قال. نعم و لا تتوضأ منه» إلى غير ذلك من الاخبار المروية فى الباب ۸ من أبواب الأسئار من الوسائل فليراجعها.

[۲] على بن يقطين عن أبى الحسن (ع) فى الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال: إذا كانت مأمونة فلا بأس. المروية فى الباب ۸ من أبواب الأسئار من الوسائل. ثم ان الرواية و ان كانت موثقة من ابن فضال إلى آخر السند كما وصفناها إلا أن طريق الشيخ الى على بن الحسن بن فضال ضعيف بعلى بن محمد بن الزبير فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۳

....

أبى بصير عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال: لا «۱».

و «منها»: ما دل على كراهته إذا لم تكن بمأمونة كما فى موثقة على بن يقطين المتقدمة و بها تقيد إطلاق الطائفة الأولى فتختص الكراهة بما إذا كانت الحائض غير مأمونة.

و هناك طائفة أخرى و هى صحيحة العيص بن القاسم قال: سألت أبى عبد اللّه (ع) عن سؤر الحائض، فقال: لا توضأ منه و توضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة .. «۲»، و المستفاد منها أن التوضؤ من سؤر الحائض مكروه مطلقا، و لو كانت مأمونة و ذلك لأن التفصيل قاطع للشركة و قد فصلت الرواية بين الحائض و الجنب، و قيدت جواز التوضؤ من سؤر الجنب بما إذا كانت مأمونة و لم تقيد الحائض بذلك، فدلالة هذه الرواية على الكراهة مطلقا أقوى من دلالة سائر المطلقات.

إلا ان الشيخ (ره) نقل الرواية فى كتابيه «الاستبصار و التهذيب» بإسقاط كلمة «لا» الواقعة فى صدر الحديث، و عليه فتدل الرواية على تقييد جواز الوضوء من سؤر كل من الحائض و الجنب بما إذا كانت مأمونة و معه ان قلنا بسقوط الرواية عن الاعتبار و عدم إمكان الاعتماد عليها لأجل اضطراب متنها حسب نقلى الشيخ و الكلينى (قدهما) فهو.

و أما إذا احتفظنا باعتبارها و قدمنا رواية الكافى المشتملة على كلمة «لا» على رواية التهذيب و الاستبصار، لأنه أضبط من كليهما، فلا مناص من الالتزام بتعدد مرتبتى الكراهة، و ذلك لان دلالة الرواية على الكراهة مطلقا أقوى من غيرها كما مر، لاشتمالها على التفصيل القاطع للشركة

---

(۱) المروية فى الباب ۸ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۷ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۴

بل مطلق المتهم (۱)

فنلتزم بمرتبة من الكراهة فى سؤر مطلق الحائض كما نلتزم بمرتبة أشد منها فى سؤر الحائض غير المأمونة جمعا بين الطائفتين.

و لا يخفى ان الرواية و ان كانت صحيحة على طريق الكلينى (قده) فان تردد محمد بن إسماعيل بين النيسابورى البندقى و البرمكى المعروف بصاحب صومعة غير مضر لصحة السند على ما نبهنا عليه فى محله لوقوع هذا الطريق اعنى محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان بعينه فى أسانيد كامل الزيارات فلا مناص من الحكم باعتباره سواء أ كان محمد بن إسماعيل الواقع فيه هو النيسابورى أو البرمكى أو غيرهما.

إلا أنها قابلة للمناقشة على طريق الشيخ (قده) فان فى طريقه إلى على ابن الحسن بن فضال، على بن محمد بن الزبير و هو لم يوثق.

(۱) قد عرفت ان الاتهام ليس بموضوع للحكم بالكراهة فی الحائض فضلا عن أن يتعدى عنها إلى غيرها. و أما غير المأمون من مباشرة النجاسات فالتعدى عن الحائض إلى غيرها مشكل، اللهم إلا أن يستفاد من تعليق الحكم بالكراهة على وصف غير المأمونة أنه العلة فی الحكم بالكراهة حتى تدور مدار وصف الائتمان من مباشرة النجاسات.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۴۵

فصل النجاسات اثنتا عشرة: «الأول و الثانی»: البول و الغائط من الحيوان الذی لا يؤكل لحمه (١)

فصل فی النجاسات

[الأول و الثانی] البول و الغائط مما لا يؤكل لحمه

---

(١) لا كلام و لا خلاف فی نجاسة البول و الغائط من كل حيوان لا يؤكل لحمه بل كادت أن تكون ضرورية عند المسلمين فی الجملة، و معها لا حاجة فی إثبات نجاستهما إلى إقامة دليل عليها.

إلا أنه مع هذا يمكن ان يستدل على نجاسة البول بما عن عبد اللّه بن سنان قال: أبو عبد اللّه (ع) اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «١» و هی حسنة [٢] و ان عبر عنها بالصحيحة فی بعض الكلمات، و فی روايته الأخرى اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه «٣» و قد اكتفى فی الحدائق بنقل الرواية الاولى و لم يتعرض للثانية، و لعله للمناقشة فی سندها.

و تقريب الاستدلال بهما ان الأمر بغسل الثوب من البول يدل على

---

[٢] و هذا من جهة إبراهيم بن هاشم و البناء على حسنه و لكنه- مد ظله- قد عدل عن ذلك و بنى على وثاقته إذا فالرواية صحيحة.

---

(١) المرويتان فی الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) المرويتان فی الباب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۴۶

....

نجاسة البول بالملازمة العرفية، لأن وجوب غسله لو كان مستندا إلى شیء آخر غير نجاسة البول لوجب أن ينبه عليه. و حيث لم يبينه (ع) فی كلامه فيستفاد منه عرفا أن وجوب غسل الثوب مستند إلى نجاسة البول.

و بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما- ع- قال: سألته عن البول يصيب الثوب قال: اغسله مرتين «١» و غيرها من الأخبار الدالة على وجوب غسل الثوب أو البدن من البول.

و أما الخرء المعبر عنه بالعذرة و الغائط فلم ترد نجاسته فی رواية عامة إلا أن عدم الفرق بين الغائط و البول بحسب الارتكاز المتشرعی كاف فی الحكم بنجاسته هذا.

على أنه يمكن أن يستدل على نجاسته بالروايات الواردة فی موارد خاصة [٢] من عذرة الإنسان و الكلب و نحوهما بضميمة عدم القول بالفصل

---

[۲] كصحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل يصلى و فى ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟

قال: ان كان لم يعلم فلا يعيد. المروية فى الباب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل و صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الدجاجة و الحمامة و أشباههما تطأ العذرة ثم تدخل فى الماء يتوضأ منه للصلاة؟

قال: لا إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء .. المروية فى الباب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل و صحيحة موسى بن القاسم عن على بن محمد (ع) فى حديث قال: سألته عن الفأرة و الدجاجة و الحمام و أشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أ يغسل؟ قال: ان كان استبان من أثره شىء فاغسله و إلا فلا بأس. المروية فى الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل الى غير ذلك من الأخبار الواردة فى موارد خاصة.

---

(۱) المروية فى الباب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۷

إنسانا أو غيره، بريا أو بحريا، صغيرا أو كبيرا (۱) بشرط أن يكون له دم سائل حين الذبح (۲) نعم فى الطيور المحرمة الأقوى عدم

بين أفراده و يمكن أن يستأنس على ذلك بعدة روايات آخر.

«منها»: ما دل على أنه لا بأس بمدفوع ما يؤكل لحمه [۱] لانه يشعر بوجود البأس فى مدفوع غيره.

و «منها»: ما ورد من أنه لا- بأس بمدفوع الطيور [۲] فان فيه أيضا إشعار بوجود البأس فى مدفوع غير الطير مما لا يؤكل لحمه من الحيوانات.

(۱) و ذلك لإطلاق حسنة عبد اللّه بن سنان و عموم روايته الأخرى، فإن مقتضاهما نجاسة البول من كل ما يصدق عليه عنوان ما لا يؤكل لحمه بريا كان أم بحريا صغيرا كان أم كبيرا إنسانا أو غيره. و هذا بحسب الكبرى مما لا إشكال فيه. نعم يمكن المناقشة صغرويا فى خصوص الحيوانات البحرية نظرا إلى أنه لم يوجد من الحيوانات البحرية ما يكون له نفس سائلة نعم ذكر الشهيد (قده) أن التمساح كذلك إلا أنه على تقدير صحته يختص بالتمساح. و أما ما ذهب اليه ابن الجنيد من عدم نجاسة بول الصبى قبل أن يأكل اللحم أو الطعام فسيأتى بطلان مستنده فى محله إن شاء اللّه.

(۲) لما دل على طهارة البول و الغائط مما لا نفس له كما يأتى عن قريب إن شاء اللّه.

---

[۱] كما فى موثقة عمار عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه. المروية فى الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۲] كما فى صحيحة أبى بصير عن أبى عبد اللّه- ع- قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرئه. المروية فى الباب ۱۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۸

النجاسة (۱) لكن الأحوط فيها أيضا الاجتناب.

---

(۱) هل الطيور المحرمة- كغيرها- محكومة بنجاسة خرئها و بولها؟

فيه أقوال ثلاثة:

«أحدها»: ما ذهب اليه المشهور من نجاسة بولها و خرئها.

و «ثانيها»: طهارة مدفوعها مطلقا ذهب إليه العمانى و الجعفى و الصدوق و جملة من المتأخرين كالعلامة و صاحب الحدائق و غيرهما (قدهم) و «ثالثها»: التفصيل بالحكم بطهارة خرئها و التردد فى نجاسة بولها ذهب إليه المجلسى و صاحب المدارك (قدهما).

و منشأ الخلاف فى ذلك هو اختلاف الأخبار فإن جملة منها دلت على نجاسة البول مطلقا كصحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة «۱» فإنها بإطلاقها تشمل بول المأكول لحمه و غيره كما يشمل بول الطيور و سائر الحيوانات، إذا لم نقل بانصرافها الى بول الآدمى و جملة أخرى دلت على نجاسة البول فى خصوص ما لا يؤكل لحمه كحسنة عبد اللّه بن سنان المتقدمة، و قد ألحقنا الخرء بالبول بعدم القول بالفصل.

و هناك طائفة ثالثة دلت على طهارة خرء الطائر و بوله مطلقا سواء أ كان محرم الأكل أم محلله كموثقة أبى بصير «۲» المتقدمة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرئه «۳».

و النسبة بين الطائفة الثانية و الثالثة عموم من وجه، لأن الحسنة أخص.

---

(۱) المروية فى الباب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) تقدم ان الرواية صحيحة و أن المكنين بابى بصير كلهم ثقات.

(۳) المروية فى الباب ۱۰ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۴۹

....

من الموثقة من أجل اختصاصها بما لا- يؤكل لحمه و أعم منها من جهة شمولها الطائر و غيره، و الموثقة أخص من الاولى لتقيد موضوعها بالطيران و أعم منها لشمولها الطائر بكلا قسميه المحلل و المحرم أكله فتتعارضان فى الطائر الذى لا يؤكل لحمه، فقد ذهب القائلون بعدم الفرق بين الطيور و الحيوانات الى ترجيح الحسنة على الموثقة بدعوى أنها أشهر و أصح سندا و استدل عليه شيخنا الأنصارى (قده) بوجه آخر حيث اعتمد على ما نقله العلامة فى مختلفة من كتاب عمار من أن الصادق (ع) قال: خرء الخطاف لا بأس به هو مما يؤكل لحمه، لكن كره أكله لأنه استجار بك و آوى الى منزلك، و كل طير يستجير بك فأجره «۱» بتقريب انه- علل- عدم البأس بخرء الخطاف بأنه مما يؤكل لحمه، و ظاهره ان الخطاف لو لم يكن محلل الأكل كان فى خرئه بأس، فالمناط فى الحكم بطهارة الخرء هو حلية الأكل من دون فرق فى ذلك بين الطيور و الحيوانات.

و أما المجلسى و صاحب المدارك (قدهما) فقد استندا فيما ذهبا إليه الى أن نجاسة الخرء فى الحيوان إنما ثبتت بعدم القول بالفصل، و هو غير متحقق فى الطيور، لوجود القول بالفصل فيها، و عليه فلا مدرك لنجاسة خرء الطيور. و أما بولها فقد ترددا فيه، للتردد فى تقديم الحسنة على الموثقة هذا و لكن الصحيح من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه العمانى و الصدوق و جملة من المتأخرين من طهارة بول الطيور و خرئها مطلقا بيان ذلك: أن الرواية التى استدل بها شيخنا الأنصارى (قده) مما لا يمكن الاعتماد عليه.

«أما أولا»: فلأن الشيخ نقلها بإسقاط كلمة «خرء» فمدلولها حينئذ ان الخطاف لا بأس به فهى أجنبية عن الدلالة على طهارة البول و الخرء أو نجاستهما.

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۵۰

....

و «أما ثانیا»: فلأنها- علی تقدیر أن تکون مشتملة علی کلمة «خرء» لا تقتضی ما ذهب إلیه، لأنه لم یثبت أن قوله «هو مما یؤکل لحمه» علـة للحکم المتقدم علیه أعنی عدم البأس بخرء الخطاف، و من المحتمل أن یکون قوله هذا، و ما تقدمه حکمان بینهما الامام (ع) من غیر صـلة بینهما بل الظاهر أنه علـة للحکم المتأخر عنه أعنی کراهـة أکله- أی الخطاف یکره أکله، لأنه و إن کان مما یؤکل لحمه إلا أنه یکره أکله لأنه استجار بک، و فی جملة «و لکن کره أکله ..» شهادة علی أن قوله- هو مما یؤکل لحمه- مقدمة لبیان الحکم الثانی کما عرفت فهذا الاستدلال ساقط.

و أما ما ذکروه وجها لتقدیم الحسنة علی الموثقة فهو أیضا لا یرجع الی محصل: أما الترجیح بأنها أشهر فقد ذکرنا فی محله أن الشهرة بمعنی الوضوح و الظهور لیست من المرجحـات، و إنما هی تلغی الروایـة الشاذة عن الاعتبار رأسا، و هی بهـذا المعنی غیر متحققـة فی المقام لأن الشهرة فی أخبار النجاسة لیست بمثابة تلغی أخبار الطهارة عن الاعتبار، لأنها أخبار آحاد لا تتجاوز ثلاث أو أربع روایات.

و أما الترجیـح بموافقـة الکتاب و السـنة بـدعوی: أن ما دل علی نجاسة بول الطیر موافق للسـنة أعنی المطلقات الدالة علی نجاسة البول مطلقا ففیه، «أولا»: أن المطلقات منصرفة إلی بول الآدمی، و معه لا یبقی لها عموم حتی یوافقه ما دل علی نجاسة بول الطیر.

و «ثانیـا» لو لم نبن علی الانصـراف فأیضـا لاـ تکون موافقـة السـنة مرجحـة فی أمثـال المقـام، لأن موافقـة الکتاب و السـنة إنما توجب الترجیـح فیما إذا کان عمومهما لفظیا. و أما إذا کان بالإطلاق و مقـدمات الحکمـة فلا أثر لموافقتهما، لأن الإطلاق لیس من الکتاب و السنة فالموافقة معه لیست موافقة لهما.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۵۱

....

و أما الترجیح بالأصحیة، و ان الحسنة أصح سندا من الموثقة فیدفعه:

ما ذکرناه فی بحث التعادل و الترجیـح من أن صـفات الراوی لا تکون مرجحـة فی الروایة، و إنما هی مرجحة فی باب القضاء. علی أنا لو قلنا بترجیح الصحیحة علی الموثقة فلا نقول بتقدیم الحسنة علیها بوجه.

و بعـد هذا لم یبق فی البین سوی دعوی ان الروایتین تتساقطان بالمعارضة، و یرجع الی العموم الفوق إلا أن هذه الدعوی أیضا ساقطة، لأن الرجوع الی العموم الفوق فی المقام- بعد الغض عن دعوی الانصـراف- مبنی علی القول بعدم انقلاب النسـبة بعروض المخصص علیه، و إلا فهو أیضا طرف للمعارضة کالحسـنة، و ذلک للعلم بتخصـیص المطلقات بما دل علی طهارة بول ما یؤکل لحمه من البقر و الغنم و نحوهمـا، فیکون حالهـا بعـد هـذا المخصـص المنفصـل حال الحسـنة و غیرها مما دل علی نجاسـة بول ما لا یؤکل لحمه. و قد عرفت أن النسـبة بینهما و بین الموثقـة عموم من وجه و بعـد تساقطهما فی مادة الاجتماع بالمعارضة یرجع الی قاعدة الطهارة، هذا کله علی تقدیر معارضة الحسنة و الموثقة.

و الذی یسهل الخطب و یقتضی الحکم بطهارة بول الطیور انه لا تعارض بین الطائفتین، و ذلک لأمرین:

«أحـدهما»: ان الموثقـة و ان کانت معارضـة للحسـنة بالعموم من وجه إلا أنها تتقـدم علی الحسـنة، لأنه لا محذور فی تقدیمها علیها و لکن فی تقدیم الحسنة علی الموثقة محذور.

«بیـان ذلـک»: ان تقـدیم الحسـنة علی الموثقـة یوجب تخصیصـها بمـا یؤکـل لحمه من الطیور، و بها یحکم بطهارة بوله مع أن الطیور المحللـة لم یر لها بول حتی یحکم بطهارته، أو إذا کان طیر محلل الأکل و له بول فهو فی غایـة النـدرة، و علیه فیکون تقـدیم الحسـنة موجبا لإلغاء الموثقة رأسا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۵۲

....

أو حملها علی موارد نادرهٔ و هو رکیک، فإن الروایهٔ لا بدّ من أن یکون لها موارد ظاهرهٔ، و هذا یجعل الموثقهٔ کالنص فتتقدم علی معارضها.

لکن الإنصاف انه یمکن المناقشهٔ فی هذا الوجه بان الطیر المحلل أکله انما لم یر له بول علی حدهٔ و مستقلا عن ذرقه. و اما توأما معه فهو مشاهد محسوس کذرقه و مما لا- سبیل إلی إنکاره، و لک أن تختبر ذلک فی الطیور الأهلیهٔ- کالدجاجهٔ- فکأنّ الطیر لیس له مخرج بول علی حدهٔ، و انما یدفعه توأما لذرقه. و من هنا یری فیه مائع یشبه الماء و علیه فلا یوجب تقدیم الحسنهٔ جعل الموثقهٔ بلا مورد و لا محذور فی تقدیمها.

«ثانیهما»: أن تقدیم الحسنهٔ علی الموثقهٔ یقتضی إلغاء عنوان الطیر عن کونه موضوعا للحکم بالطهارهٔ، حیث تدل علی تقیید الحکم بطهارهٔ البول و الخرء بما إذا کان الطیر محلل الأکل، و هو فی الحقیقهٔ إلغاء لعنوان الطیر عن الموضوعیهٔ، فإن الطهارهٔ- علی هذا- مترتبهٔ علی عنوان ما یؤکل لحمه سواء کان ذلک هو الطیر أم غیره.

و هذا بخلاف تقدیم الموثقهٔ علی الحسنهٔ، فإنه یوجب تقیید الحکم بنجاسهٔ البول بغیر الطیر، و هذا لا محذور فیه فان عنوان ما لا یؤکل لحمه لا- یسقط بذلک عن الموضوعیهٔ للحکم بنجاسهٔ البول فی غیر الطیر، و بما أن الموثقهٔ صریحهٔ فی أن لعنوان الطیر موضوعیهٔ و خصوصیهٔ فی الحکم بطهارهٔ البول، فتصیر بذلک کالنص و تتقدم علی الحسنهٔ.

و هذا الوجه هو الصحیح، و بذلک یحکم بطهارهٔ بول الطیور و خرئها و إن کانت محرمهٔ، و لا یفرق فی ذلک بین کون الحسنهٔ عاما و بین کونها مطلقهٔ، و هو ظاهر، و من هنا لم یستدل شیخنا الأنصاری (قده) علی نجاسهٔ بول الطیور المحرمهٔ بتقدیم الحسنهٔ، و انما استدل بروایهٔ أخری و قد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۵۳

خصوصا الخفاش (۱) و خصوصا بوله.

قدمنا نقلها کما قدمنا جوابها.

و من هذا یظهر أن ما. ربما یقال: فی المقام من أن الموثقهٔ معرض عنها عند الأصحاب، و هو موهن للموثقهٔ کلام شعری لا أساس له فان المشهور إنما لم یعلموا بها لتقدیم الحسنهٔ بأحد الوجوه المتقدمهٔ من الأشهریهٔ و الأصحیهٔ و موافقهٔ السنهٔ کما مر، لا لاعراضهم عن الموثقهٔ حتی تسقط بذلک عن الاعتبار.

هذا علی إنا لو سلمنا اعراضهم عن الموثقهٔ فقد بینا فی محله ان اعراض الأصحاب عن روایهٔ معتبرهٔ لا یکون کاسرا لاعتبارها کما أن عملهم علی طبق روایهٔ ضعیفهٔ لا یکون جابرا لضعفها هذا کله فی غیر الخفاش.

(۱) لا خصوصیهٔ زائدهٔ فی خرء الخفاش علی خرء غیره من الطیور، و لا وجه للاحتیاط فیه بل الأمر بالعکس حتی لو بنینا علی نجاسهٔ خرء غیره من الطیور المحرمهٔ- کما إذا تمت دلالهٔ الحسنهٔ المتقدمهٔ علی نجاسته- لا نقول بنجاسهٔ خرء الخفافیش، و الوجه فی ذلک أن ما لا نفس له خارج عما دل علی نجاسهٔ خرء الطیور و بولها، و نحن قد اختبرنا الخفافیش- زائدا علی شهادهٔ جماعهٔ- و لم نر لها نفسا سائلهٔ فخرؤها غیر محکوم بالنجاسهٔ.

و أما بوله فقد التزم الشیخ (قده) بنجاسته فی المبسوط، و لکن الصحیح أنه أیضا کخرئه مما لا خصوصیهٔ له، لعدم نجاسهٔ البول مما لا نفس له حتی علی القول بنجاسهٔ بول سائر الطیور المحرمهٔ.

هذا فيما إذا ثبت انه مما لا نفس له، و كذا الحال فيما إذا شككنا فى أنه من هذا القبيل أو من غيره، لأن ما دل على نجاسة بول الطيور مخصص بما لا نفس له، و مع الشك فى أن الخفاش مما له نفس سائلة لا يمكن التمسك بعموم ذلك الدليل، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۵۴

و لا فرق فى غير المأكول بين أن يكون أصليا كالسباع و نحوها أو عارضيا (۱) كالجلال، و موطوء الإنسان و الغنم الذى شرب لبن خنزيرة.

نعم ورد فى رواية داود الرقى [۱] أن بول الخفاش نجس إلا أنها غير قابلة للاعتماد.

«أما أولا»: فلضعف سندها.

و «أما ثانيا»: فلمعارضتها برواية غياث: لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف «۲» و هى إما أرجح من رواية الرقى أو مساوية لها.

و «أما ثالثا»: فلأن الخفاش ليست له نفس سائلة كما مر، و قد قام الإجماع على طهارة بول ما لا نفس له، و لا نحتمل تخصيصه بمثل هذه الرواية الضعيفة المتعارضة، و من ذهب الى نجاسته فإنما استند الى أن له نفسا سائلة، و لم يعلم استناده الى تلك الرواية، و بعد ما بينا انه مما لا نفس له لا يبقى وجه لنجاسة شىء من بوله و خرئه.

(۱) فإن إطلاق حسنة عبد اللّه بن سنان و عموم روايته الأخرى كما يشمل غير المأكول بالذات كالسباع و المسوخ كذلك يشمل ما لا يؤكل لحمه بالعرض كما إذا كان جلالا أو موطوء إنسان أو ارتضع من لبن خنزيرة الى أن يشد عظمه لأن موضوع الحكم بنجاسة البول فى الروايتين انما هو عنوان ما لا يؤكل لحمه، و متى ما صدق على شىء من الحيوانات الخارجية فلا محالة يحكم بنجاسة بوله.

---

[۱] عن داود الرقى قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجد، فقال أغسل ثوبك. المروية فى الباب ۱۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

---

(۲) المروية فى الباب المتقدم من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۵۵

و أما البول و الغائط من حلال اللحم فطاهر (۱) حتى الحمار و البغل و الخيل (۲)

و نظير هذا البحث يأتى فى الصلاة أيضا حيث أن موثقة ابن بكير [۱] دلت على بطلان الصلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و قد وقع الكلام هناك فى أن عنوان ما لا يؤكل لحمه عنوان مشير الى الذوات الخارجية مما لا يؤكل لحمه بالذات. أو أنه أعم مما لا يؤكل لحمه و لو بالعرض و قد ذكرنا هناك أنه عام يشمل الجميع، و لا وجه لاختصاصه بما هو كذلك بالذات.

البول و الغائط مما يؤكل لحمه:

(۱) للإجماع القطعى بين الأصحاب، و لموثقة عمار عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كل ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه «۲» و صحيحة زرارة أنهما (ع) قالا: لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه «۳»، و ما عن قرب الاسناد عن أبى البخترى عن جعفر عن أبيه (ع) ان النبى (ص) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه «۴»، و ما ورد فى ذيل صحيحة عبد الرحمن ابن أبى عبد اللّه من قوله «و كل ما يؤكل

لحمه فلا بأس ببوله» «۵».

(۲) قد وقع الخلاف فی طهارهٔ أبوالها و أرواثها فذهب المشهور الی

---

[۱] قال سأل زرارهٔ أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاهٔ فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره من الوبر، فأخرج کتابا زعم أنه إملاء رسول اللّه (ص) ان الصلاهٔ فی وبر کل شیء حرام أکله فالصلاهٔ فی وبره و جلده و بوله و روثه و کل شیء منه فاسد لا تقبل تلک الصلاهٔ حتی یصلی فی غیره مما أحل اللّه أکله .. المرویهٔ فی الباب ۲ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

---

(۲) المرویات فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویات فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرویات فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) المرویات فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

طهارتهما، و خالفهم فی ذلک من المتقدمین ابن الجنید و الشیخ فی بعض کتبه، و من المتأخرین الأردبیلی و غیره فذهبوا الی نجاستهما، و أصر صاحب الحدائق (قده) علی نجاسهٔ أبوالها. و تردد فیها بعض آخر.

و منشأ الخلاف فی ذلک هو اختلاف الاخبار، حیث ورد فی جملهٔ منها- و فیها صحاح و موثقات- الأمر بغسل أبوال الخیل و الحمار و البغل [۱] و قد قدمنا فی محله ان الأمر بالغسل إرشاد إلی النجاسهٔ حسب ما یقتضیه الفهم العرفی، و ورد فی صحیحهٔ الحلبی التفصیل بین أبوالها و مدفوعاتها، حیث نفت البأس عن روث الحمیر و أمرت بغسل أبوالها «۲» و هی صریحهٔ فی عدم الملازمهٔ بین نجاسهٔ أبوال الحیوانات المذکورهٔ، و نجاسهٔ مدفوعاتها کما توهمها بعضهم، و قد تقدم ان الحکم بنجاسهٔ المدفوع لم یقم علیه دلیل غیر عدم القول بالفصل بینه و بین البول، و القول بالفصل موجود فی المقام، و علیه فلا نزاع فی طهارهٔ أرواثها، و ینحصر الکلام بأبوالها، و قد عرفت ان مقتضی الأخبار المتقدمهٔ نجاستها.

و فی قبال تلک الأخبار روایتان [۳] تدلان علی طهارتها إلا أنهما

---

[۱] کموثقهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل یمس بعض أبوال البهائم أ یغسله أم لا؟ قال: یغسل بول الحمار و الفرس و البغل فأما الشاهٔ و کل ما یؤکل لحمه فلا بأس ببوله. و صحیحهٔ الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) من أبوال الخیل و البغال، قال: اغسل ما أصابک منه. المرویتان فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

و موثقهٔ سماعهٔ قال: سألته عن بول السنور و الکلب و الحمار و الفرس قال:

کأبوال الإنسان. المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۳] إحداهما: روایهٔ أبی الأغر النحاس قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع)

---

(۲) المرویهٔ فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

ضعيفتان فان صح اعتماد المشهور فيما ذهبوا اليه على هاتين الروايتين، و تمت كبرى ان اعتماد المشهور على رواية ضعيفة يخرجها من الضعف إلى القوة و ينجبر به ضعفها فلا مناص من الحكم بطهارة أبوال الحيوانات المذكورة، و لا يعارضهما ما دل على نجاسة أبوالها كما توهمه صاحب الحدائق (قده) لأنهما صريحتان فى الطهارة و أخبار النجاسة ظاهرة فى نجاستها.

إلا أن الكلام فى ثبوت الأمرين المتقدمين، و دون إثباتهما خرط القتاد، فان القدماء ليس لهم كتب استدلالية، ليرى انهم اعتمدوا على أى شىء، و لعلهم استندوا فى ذلك على شىء آخر. كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها على ما مر منا غير مرة.

و على هذا لا مناص من الحكم بنجاسة أبوالها، و إن كان يلزمه التفصيل بين أرواثها و أبوالها و لا محذور فيه بعد دلالة الدليل، و قد عرفت ما يقتضى طهارة أرواثها، و لا ينافى ذلك ما دل بإطلاقه على طهارة بول كل ما يؤكل لحمه حيث لا مانع من تخصيصه بما دل على نجاسة أبوال الحيوانات الثلاثة.

بل يمكن أن يقال أنه لا دلالة فى تلك المطلقات على طهارة أبوال الحيوانات الثلاثة، لقوة احتمال أن يراد مما يؤكل لحمه فى تلك الروايات ما كان مستعدا للأكل بطبعه كالشاة و البقرة و نحوهما، و من البديهى أن حيوانات المذكورة غير مستعدة للأكل، و إنما هى معدة للحمل، و إن كانت

إنى أعالج الدواب فربما خرجت بالليل و قد بالت و راثت فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابى فأصبح فأرى أثره فيه، فقال: ليس عليك شىء- و ثانيتهما: رواية معلى بن خنيس و عبد اللّه بن أبى يعفور قالا: كنا فى جنازة و قدامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا و ثيابنا و دخلنا على أبى عبد اللّه (ع) فأخبرناه، فقال ليس عليكم بأس. المرويتان فى الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۴۵۸

....

محللة شرعا كما أشير إلى هذا فى بعض الروايات [۱] هذا.

و استدل شيخنا الهمدانى (قده) على طهارة أبوال الحيوانات الثلاثة بما ورد فى ذيل موثقة ابن بكير المتقدمة «۲» حيث قال (ع) يا زرارة هذا عن رسول اللّه (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى و قد ذكاه الذبح، و إن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة فى كل شىء منه فاسد، ذكاه الذبح أو لم يذكه:

بتقريب أن المراد بالحلية فى هذه الموثقة هى الحلية المجردة، و لم يرد منها ما أعد للأكل، و قد دلت بصراحتها على جواز الصلاة فى بول كل ما كان كذلك من الحيوانات، و منها الحمير و البغل و الفرس، و يستفاد منها طهارة أبوالها، لضرورة بطلان الصلاة فى النجس.

و يظهر الجواب عن ذلك بما نبهنا عليه آنفا، و حاصله ان دلالة الموثقة على طهارة أبوال الدواب الثلاث انما هى بالظهور و الالتزام، و لم تدل على هذا بصراحتها، و إذا فلا مانع من تخصيصها بالأخبار المتقدمة الصريحة فى نجاسة أبوالها و «بعبارة اخرى»: ان الموثقة إنما دلت على جواز الصلاة فى أبوال الدواب الثلاث من حيث انها محلل الأكل فى طبعها و بالالتزام دلت على طهارتها، و الأخبار

المتقدمة قد دلت بالمطابقة على نجاسة أبوالها فلا محالة تخصص الموثقة بما إذا كانت الحلية مستندة إلى استعدادها للأكل، و على الجملة لا محذور فى الحكم بنجاسة أبوال الحيوانات الثلاثة.

---

[۱] روى زرارة عن أحدهما (ع) فى أبواب الدواب يصيب الثوب- فكرهه، فقلت: أ ليس لحومها حلالا؟ فقال: بلى، و لكن ليس مما جعله اللّه للأكل. المروية فى الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

---

(۲) فى ص ۴۵۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۵۹

....

إلا أن ما يمنعنا عن ذلك، و يقتضى الحكم بطهارة أبوالها ملاحظة سيرة الأصحاب من لدن زمانهم (ع) الواصلة إلينا يدا بيد، حيث انها جرت على معاملتهم معها معاملة الطهارة، لكثرة الابتلاء بها، و بالأخص فى الأزمنة المتقدمة فإنهم كانوا يقطعون المسافات بمثل الحمير و البغال و الفرس فلو كانت أبوالها نجسة لاشتهر حكمها و ذاع، و لم ينحصر المخالف فى طهارتها بابن الجنيد و الشيخ (قدهما) و لم ينقل الخلاف فيها من غيرهما من أصحاب الأئمة و العلماء المتقدمين، و هذه السيرة القطعية تكشف عن طهارتها، و بها تحمل الأخبار المتقدمة الصريحة فى نجاسة الأبوال المذكورة على التقية، فإن العامة و لا سيما الحنفية منهم ملتزمون بنجاستها [۱] و قد اعترف بما ذكرناه

---

[۱] قدمنا شطرا من أقوالهم فى هذه المسألة فى تعليقة ص ۶۷- ۷۷ عن ابن حزم فى المحلى و ننقل جملة أخرى من كلماتهم فى المقام لمزيد الاطلاع:

قال فى بدائع الصنائع للكاسانى الحنفى ج ۱ ص ۱۶۱ بول ما لا يؤكل لحمه نجس و أما ما يؤكل لحمه فعند أبى حنيفة و أبى يوسف نجس و عند محمد طاهر. و بهذا المنوال نسج فى المبسوط ج ۱ ص ۵۴. و فى عمدة القارئ للعينى الحنفى «شرح البخارى» ج ۱ ص ۹۹ اختلف فى الأبوال فعند أبى حنيفة و الشافعى و أبى يوسف و أبى ثور و آخرون كثيرون الأبوال كلها نجسة إلا ما عفى عنه و قال أبو داود بن علية الأبوال كلها طاهرة من كل حيوان و لو غير مأكول اللحم عدا أبوال الإنسان. و فى إرشاد السارى للقسطلانى شرح البخارى ج ۱ ص ۳۰۰ ذهب الشافعى و أبو حنيفة و الجمهور إلى أن الأبوال كلها نجسة إلا ما عفى عنه و فى فتح البارى لابن حجر شرح البخارى ج ۱ ص ۲۳۲ باب أبوال الإبل و الدواب و الغنم ذهب الشافعى و الجمهور إلى القول بنجاسة الأبوال و الأرواث كلها من مأكول اللحم و غيره و فى البداية لابن رشد المالكى ج ۱ ص ۷۳ اختلفوا فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶۰

....

فى الحدائق إلا أنه منع عن حمل أخبار النجاسة على التقية نظرا إلى أن الرواية ما لم تبتل بمعارض أقوى لم يجز حملها على التقية، و لا معارض لأخبار النجاسة فى المقام.

و ما أفاده و ان كان صحيحا فى نفسه إلا أنه غير منطبق على المقام، لقيام سيرة الأصحاب و علمائنا الأقدمين على طهارتها، و هى التى دعتنا إلى حمل أخبار النجاسة على التقية، و بهذا اعتمدنا فى الحكم بعدم وجوب الإقامة فى الصلاة، لأن الاخبار و ان كانت تقتضى

وجوبها إلا أن سیرهٔ أصحاب الأئمهٔ علیهم السلام و علمائنا المتقدمین تکشف عن عدم وجوبها فی الصلاهٔ حیث انها لو کانت واجبهٔ لظهر، و لعد من الواضحات و الضروریات، لکثرهٔ الابتلاء بها فی کل یوم، و نفس عدم ظهور الحکم فی أمثالها یکشف کشفا قطعیا عن عدمه.

نجاسهٔ بول غیر الآدمی من الحیوان فذهب أبو حنیفهٔ و الشافعی إلی انها کلها نجسهٔ و قال قوم بطهارتها و قال آخرون بتبعیهٔ الأبوال و الأرواث للحوم فما کان منها محرم الأکل کانت أبواله و أرواثه نجسهٔ و ما کان مأکول اللحم فابوالها و أرواثها طاهرهٔ و به قال مالک و فی البدائع ج ۵ ص ۳۷ فی کتاب الذبائح لا تحل البغال و الحمیر عند عامهٔ العلماء و یکره لحم الخیل عند أبی حنیفهٔ و عند أبی یوسف و محمد لا یکره و به أخذ الشافعی و فی مجمع الأنهر لشیخزاده الحنفی ج ۳ ص ۵۱۳ فی الذبائح یحرم أکل لحوم الحمر الأهلیهٔ و البغال لأنه متولد من الحمار فان کانت امه بقرهٔ فلا یؤکل بلا خلاف و ان کانت امه فرسا فعلی الخلاف فی أکل لحم الفرس. فعلی هذا بول الحمیر و البغال و الفرس نجس لحرمهٔ أکل لحمها و الأخیر و ان کان مکروها عند أبی حنیفهٔ إلا أنه یری نجاسهٔ الأبوال کلها حسب کلماتهم المتقدمهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۶۱

و کذا (۱) من حرام اللحم الذی لیس له دم سائل کالسمک المحرم و نحوه

فضلهٔ ما لا نفس له

---

(۱) قد اختلفوا فی نجاسهٔ أبوال ما لا یؤکل لحمه مما لا نفس له کالاسماک المحرمهٔ و السلحفاهٔ- و لها بول کثیر- فذهب المشهور إلی طهارهٔ بوله و خرئه، و تردد المحقق فی طهارتهما فی بعض کتبه، و الکلام فی مدرک ما ذهب الیه المشهور، لأن مقتضی إطلاق ما دل علی نجاسهٔ أبوال ما لا یؤکل لحمه أو عمومه أعنی روایتی عبد اللّه بن سنان عدم الفرق فی نجاستها بین کونها مما له نفس سائلهٔ و عدمه، فلا بد فی إخراج ما لا نفس له من ذلک الإطلاق أو العموم من اقامهٔ الدلیل علیه.

فقد یتمسک فی ذلک بالانصراف بدعوی: ان لفظتا البول و الخرء منصرفتان عن بول ما لا نفس له و خرئه، لأنهما منه بمنزلهٔ عصارهٔ النبات.

و فساد هذا الوجه بمکان من الوضوح، فإنه لا مدخلیهٔ لکون الحیوان مما له نفس أو مما لا نفس له فی صدق عنوان البول علی بوله أو الخرء علی مدفوعهٔ، فهذا الوجه مما لا یعتنی به.

و الذی ینبغی أن یقال أنه لا إشکال فی طهارهٔ الخرء مما لا نفس له لقصور ما یقتضی نجاسته، لما مر من أن نجاسته فی الحیوانات المحرمهٔ التی لها نفس سائلهٔ مستندهٔ إلی عدم الفرق بین بولها و خرئها بالارتکاز، و الارتکاز مختص بما له نفس سائلهٔ، و علیه فالخرء من الحیوانات التی لا نفس لها خارج عن محل الکلام، و النزاع مختص ببوله. و إذا قد عرفت ذلک فنقول:

ان الحیوانات المحرمهٔ التی لا نفس لها إذا کان لها لحم معتد به کالاسماک المحرمهٔ و الحیات و نحوهما فلا محالهٔ یشملها عموم ما دل علی نجاسهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۶۲

....

أبوال ما لا یؤکل لحمه و إطلاقه، لأنها من أفراده، و إذا لم یکن لها لحم کذلک کالخنفساء و الذباب و أمثالهما لم یحکم بنجاسهٔ

بولها، لأنها خارجـة عما دل على نجاسة بول الحيوانات المحرمة، فان فى مورد هذه الأدلة قد فرض حيوان و له لحم محرم أكله فحكم بنجاسـة بوله، و هذا كما ترى يختص بما له لحم، و عليه فهذه الأدلة قاصرة الشمول لما لا لحم له من الابتداء، حيث لا لحم له ليحرم اكله، فابوال ما لا نفس له إذا كان من هذا القبيل مما لا دليل على نجاسته.

إلا أن هـذا انما يتم فيما إذا قلنا بانصـراف ما دل على نجاسـة مطلق البول إلى بول الآدمى كصـحيحتى محمـد بن مسـلم المتقـدمتين و غيرهمـا و لاـ أقـل من انصـرافه عن بول الحيوانات التى لا لحم لها. و أما إذا لم يتم الانصـراف فمقتضـى تلك المطلقات نجاسـة البول مطلقا حتى مما لا لحم له فيما إذا كان محرم الأكل.

نعم يمكن أن يستدل على طهارة أبوال ما لا نفس له مطلقا كان له لحم أم لم يكن بموثقـة حفص بن غياث عن جعفر بن محمـد عن أبيه (ع) قال:

لا يفسـد الماء إلا ما كانت له نفس سائلة [۱] فقـد دلت بإطلاقها على عـدم تنجس الماء ببول ما لا نفس له و لا بـدمه و لا بميتته و لا بغيرها مما يوجب نجاسة الماء إذا كانت له نفس سائلة بلا فرق فى ذلك بين أن يكون له لحم أم لم يكن.

و أصـحابنا (قـدس اللّه أسـرارهم) و إن ذكروا هـذه الرواية فى باب عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له إلا أنه لا يوجب اختصاصـها بها، فإنها مطلقة و مقتضى إطلاقها عدم تنجس الماء بشيء من أجزاء ما لا نفس له، و النسبة

---

[۱] المروية فى الباب ۳۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

ثم إن فى سند الرواية أحمد بن محمد عن أبيه و الظاهر انه أحمد بن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶۳

....

بينها و بين ما دل على نجاسـة بول ما لا يؤكل لحمه و إن كانت عموما من وجه إلا أنها كذلك بالإضافة إلى غير بوله أيضا من دمه و ميتته و مع ذلك فهى مقدمة على معارضاتها مما دل على نجاسة الدم أو الميتة.

و الوجه فيه أن الموثقة حاكمة على غيرها مما دل على نجاسة البول أو الدم أو الميتة على وجه الإطلاق فإنها فرضت شيئا مفسدا للماء من أجزاء الحيوان.

و حكمت عليه بعدم إفساده للماء فيما إذا لم يكن له نفس سائلة، هذا.

و أيضا يمكن الاستدلال على طهارته بالروايات الواردة فى عدم نجاسة الميتة مما لا نفس له كموثقة عمار الساباطى، عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سئل عن الخنفساء و الـذباب و الجراد و النملـة و ما أشبه ذلك يموت فى البئر و الزيت و السـمن و شـبهه، قال: كل ما ليس له دم فلا بأس «۱» و المراد بما ليس له دم هو ما لا نفس سائلـة له، و إلا فلمثل الذباب دم قطعا. و تقريب الاسـتدلال بها إنها دلت بإطلاقها على عدم انفعال الماء و غيره من المائعات

محمد بن الحسن بن الوليد و هو و ان كان من مشايخ الشـيخ المفيد (قده) إلا أنه لم تثبت وثاقته بدليل، و كونه شيخ اجازة لا دلالة له على وثـاقته فـالوجه فى كـون الروايـة موثقـة ان فى سـندها محمـد بن احمـد بن يحيى و للشـيخ اليه طرق متعـددة و هى و ان لم تكن صحيحـة بأسرها إلاـان فى صـحة بعضـها غنى و كفايـة و ذلـك لاـن الروايـة إما أن تكون من كتاب الراوى أو من نفسه، و على كلا التقـديرين يحكم بصـحة روايـة الشـيخ عن محمـد بن احمد لتصـريحه فى الفهرست بأن له إلى جميع كتب محمد بن احمد و رواياته

طرقا متعددة و قد عرفت صحة بعضها، و إذا صح السند إلى محمد بن احمد بن يحيى صح بأسره لوثاقة الرواية الواقعة بينه و بين الامام (ع) و بهذا الطريق الذى أبديناه أخيرا يمكنك تصحيح جملة من الروايات كذا افاده دام ظله.

---

(۱) المروية فى الباب ۳۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶۴

(مسألة ۱) ملاقاة الغائط فى الباطن لا توجب النجاسة (۱) كالنوى الخارج من الإنسان أو الدود الخارج منه، إذا لم يكن معه شىء من الغائط و إن كان ملاقيا له فى الباطن. نعم لو أدخل من الخارج شيئا فلاقى الغائط فى الباطن كشيشة الاحتقان، إن علم ملاقاتها له فالأحوط الاجتناب عنه.

و أما إذا شك فى ملاقاته فلا يحكم عليه بالنجاسة. فلو خرج ماء الاحتقان و لم يعلم خلطه بالغائط و لا ملاقاته له لا يحكم بنجاسته.

بموت ما لا نفس له فيه سواء تفسخ أم لم يتفسخ، و من الظاهر أنه على تقدير تفسخه تنتشر أجزاؤه فى الماء و منها ما فى جوفه من البول و الخرء مع أنه (ع) حكم بطهارة المائع مطلقا، هذا و فى الرواية الأولى غنى و كفاية.

ملاقاة الغائط فى الباطن

اشارة

(۱) هذا الذى أفاده (قده) لا يوافق ذيل كلامه، لأنه لا فرق فيما لاقاه الغائط فى الباطن بين ما دخل من طريق الحلق كما فى النوى، و بين ما دخل الجوف من طريق آخر كشيشة الاحتقان. نعم يمكن أن يقال فى الدود الخارج من الإنسان أنه كسائر الحيوانات إما لا يتنجس أصلا أو إذا قلنا بتنجسه يطهر بزوال العين عنه كما فى الدود الخارج من الخلاء إذا لم يكن عليه أثر من النجاسات و أما النوى و شيشة الاحتقان فلم يظهر لنا الفرق بينهما، و تفصيل الكلام فى المقام ان لملاقاة النجاسة فى الباطن صورا أربع:

«الصورة الأولى»:

أن يكون الملاقى و الملاقى من الداخل بأن تلاقى النجاسة المتكونة فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶۵

....

الباطن أحد الأجزاء الداخلية للإنسان أو الحيوان نظير الدم الملاقى لمحله و الغائط المماس لمكانة. و ملاقى النجاسة فى هذه الصورة محكوم بالطهارة، و ذلك مضافا إلى قصور ما دل على نجاسة الملاقى عن الشمول لهذه الصورة كما سيظهر وجهه يمكن أن يستدل عليها بما دل طهارة البلل الخارج من فرج المرأة [۱] فإنه يلاقى مجرى البول و الدم و المنى، فلو كانت ملاقاة شىء من ذلك موجبة لنجاسة مواضعها الداخلية لكان البلل الملاقى لتلك المواضع محكوما بالنجاسة لا محالة.

و بما دل على طهارة المذى و أخواته [۲] فإنه أيضا يلاقى مواضع البول و المنى.

و بما دل علی وجوب غسل الظاهر فی الاستنجاء و فی غیره دون البواطن [۳]

---

[۱] کما فی الصحیح عن إبراهیم بن أبی محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأهٔ ولیها قمیصها أو إزارها من بلل الفرج و هی جنب أ تصلی فیه؟ قال: إذا اغتسلت صلت فیهما. و عن عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه، عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل مس فرج امرأته، قال: لیس علیه شیء و ان شاء غسل یده .. و غیرهما من الأخبار المرویهٔ فی الباب ۵۵ من أبواب النجاسات و فی الباب ۹ من أبواب النواقض من الوسائل.

[۲] کصحیحهٔ محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن المذی یصیب الثوب قال: ینضحه بالماء إن شاء .. و عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن المذی یصیب الثوب قال: لیس به بأس و غیرهما من الأخبار المرویهٔ فی الباب ۱۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۳] ففی الصحیح عن إبراهیم بن أبی محمود، قال: سمعت الرضا (ع) یقول: یستنجی و یغسل ما ظهر منه علی الشرج و لا یدخل فیه الأنملهٔ.

و عن عمار الساباطی قال: سئل أبو عبد اللّه (ع) عن رجل یسیل من أنفه الدم، هل علیه أن یغسل باطنه؟ یعنی جوف الأنف فقال: إنما علیه أن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۶۶

....

مع ملاقاتها للغائط و غیره من النجاسات و لم تثبت ملازمهٔ و لا ارتکاز عرفی بین نجاسهٔ الدم و البول و الغائط فی الخارج و نجاستها فی الجوف، و حیث أن النجاسهٔ تستفاد من الأمر بغسلها، و لم یرد أمر بغسل البواطن فیستکشف من ذلک طهارتها. و علی الجملهٔ لا دلیل علی نجاسهٔ البواطن بوجه، أو إذا قلنا بنجاستها فلا مناص من الالتزام بطهارتها بمجرد زوال عین النجس.

«الصورهٔ الثانیهٔ»:

أن تکون النجاسهٔ خارجیهٔ و ملاقیها من الأجزاء الداخلیهٔ کما إذا شرب مائعا متنجسا أو نجسا کالخمر فإنه یلاقی الفم و الحلق و غیرهما من الاجزاء الداخلیهٔ، و ملاقی النجاسهٔ فی هذه الصورهٔ أیضا محکوم بالطهارهٔ، فإن الأجزاء الداخلیهٔ لا تتنجس بملاقاهٔ النجس الخارجی، و هذا من غیر فرق بین أن تکون الأجزاء الداخلیهٔ محسوسهٔ کداخل الفم و الأنف و الاذن و غیرها أم لم تکن، و السر فی ذلک ما تقدم فی الصورهٔ الأولی من أنه لا دلیل علی نجاسهٔ الأعضاء الداخلیهٔ بملاقاهٔ النجس، و علی تقدیر تسلیمها لا مناص من الالتزام بطهارتها بمجرد زوال العین عنها هذا مضافا إلی ما ورد من عدم نجاسهٔ بصاق شارب الخمر [۱] لأن الفم لو کان یتنجس بالخمر کان

یغسل ما ظهر منه و غیرهما من الأخبار المرویهٔ فی الباب ۲۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۱] کما رواه عبد الحمید بن أبی الدیلم قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) رجل یشرب الخمر فیبصق فأصاب ثوبی من بصاقه، قال لیس بشیء و نظیرها روایهٔ الحسن بن موسی الحناط. المرویتان فی الباب ۳۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۶۷

....

بصاق شارب الخمر نجسا لا محالة.

«الصورة الثالثة»:

ان يكون الملاقى خارجا و النجاسة باطنية كما فى الأسنان الصناعية الملاقية للدم المتكون فى الفم أو الإبرة النافذة فى الجوف و شيشة الاحتقان و النوى الداخل فيه الى غير ذلك من الأجسام الخارجية الملاقية لشىء من النجاسات المتكونة فى الباطن، و هذه الصورة على قسمين:

«أحدهما»: ما إذا كان الملاقى أعنى النجاسة الداخلية كائنة فى الجوف، و غير محسوسة بإحدى الحواس كالنجاسة التى لاقاها النوى أو شيشة الاحتقان أو الإبرة و غيرها.

و «ثانيهما»: ما إذا كان قابلا للحس بإحدى الحواس كالدم المتكون فى الفم أو فى داخل الأنف و غيرهما.

(أما القسم الأول): فلا إشكال فى أن الجسم الخارجى الملاقى لشىء من النجاسات الداخلية طاهر، لأنه لا دليل على نجاسة الدم فى العروق أو البول و الغائط فى محلها فضلا عن أن يكون منجسا لملاقيه، و الأدلة الواردة فى نجاسة الدم و البول و الغائط مختصة بالدم الخارجى أو البول و الغائط الخارجيين، لأن أمره (ع) بغسل ما يصيبه البول من البدن و الثياب [۱] لا يشمل لغير البول الخارجى، فإن البول فى الداخل لا يصيب الثياب أو البدن

[۱] كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال سألته عن البول يصيب الثوب قال: أغسله مرتين. و رواية البزنطى، قال: سألته عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين. و غيرهما من الأخبار المروية فى الباب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۶۸

....

و كذلك ما دل على نجاسة الدم [۱] و كذا أمره (ع) بالغسل فى الغائط الذى يطؤه الرجل برجله [۲] أو المنى الذى أصابه [۳] يختص بالغائط و المنى الخارجين، و لا يحتمل

[۱] كما فى صحيحة زرارة، قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت ثم إنى ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله .. المروية فى الباب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۲] كما فى رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) فى الرجل يطأ فى العذرة أو البول أ يعيد الوضوء؟ قال لا ـ و لكن يغسل ما أصابه. المروية فى الباب ۱۰ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

- و صحيحة زرارة بن أعين قال: قلت لأبى جعفر (ع) رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها، أ ينقض ذلك وضوؤه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقذرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى. و صحيحة محمد بن مسلم، قال: كنت مع أبى جعفر (ع) إذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فأصابت ثوبه. فقلت: جعلت فداك قد وطأت على عذرة فأصابت ثوبك! فقال: أ ليس

هی یابسة؟ فقلت:

بلی، قال لا بأس، ان الأرض یطهر بعضها بعضا. إلی غیر ذلک من الأخبار المرویة فی الباب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۳] صحیحة محمد بن مسلم فی حدیث «فی المنی یصیب الثوب قال:

ان عرفت مکانه فاغسله، و إن خفی علیک فاغسله کله» و عن عنبسة بن مصعب قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن المنی یصیب الثوب فلا یدری أین مکانه قال: یغسله کله «و إن علم مکانه فلیغسله» و غیرهما من الأخبار المرویة فی الباب ۱۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۶۹

....

إرادة الغائط فی الجوف لأنه لا معنی لوطئه بالرجل، و کذا الحال فی المنی و کیف کان فلم یقم دلیل علی وجوب الغسل بملاقاة النجاسة فی الجوف.

و یدل علی ما ذکرناه الأخبار الواردة فی طهارة القیء [۱] فان ملاقاة النجس الداخلی لو کانت موجبة للنجاسة لم یکن وجه للحکم بطهارة القیء، لاتصاله فی المعدة بشیء من النجاسات لا محالة.

(و أما القسم الثانی): فهو علی عکس القسم الأول و الملاقی فیه محکوم بالنجاسة، لأن ما دل علی نجاسة ملاقی الدم- مثلا- یشمله لا محالة فیصح أن یقال إن إصبعه لاقی الدم فی فمه أو الطعام لاقی الدم فی حلقه،

«الصورة الرابعة»:

أن یکون الملاقی و الملاقی من الخارج بأن یکون الباطن ظرفا لملاقاهما کما إذا ابتلع درهما و شرب مائعا متنجسا فتلاقیا فی جوفه ثم خرج الدرهم نقیا، و فی هذه الصورة لا یمکن الحکم بطهارة الملاقی بوجه، لأن ما دل علی وجوب غسل ما اصابه الدم أو الخمر- مثلا- یشمل الدرهم حقیقة لأنه جسم خارجی لاقی نجسا فینجس.

و لا یصغی إلی دعوی ان الملاقاة فی الباطن غیر مؤثرة، لأن مواضع الملاقاة داخلة کانت أم خارجة مما لا مدخلیة له فی حصول النجاسة، و لا فی عدمه، و إلا لانتقض بما إذا کانت إحدی أصابعه متنجسة، و کانت الأخری طاهرة فأدخلهما فی فمه و تلاقیا هناک ثم أخرجهما بعد ذهاب عین

---

[۱] فی موثقة عمار قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل یتقیأ فی ثوبه أ یجوز أن یصلی فیه و لا یغسله؟ قال: لا بأس به و نظیرهما روایته الأخری. المرویتان فی الباب ۴۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۷۰

(مسألة ۲) لا مانع من بیع البول و الغائط (۱) من مأکول اللحم.

النجس عن الإصبع المتنجس فی فمه، فان لازم عدم تأثیر الملاقاة فی البواطن عدم نجاسة الإصبع الملاقی للإصبع النجس فی المثال، و هو أمر لا یتفوّه به أحد فالحکم بطهارة الملاقی فی هذه الصورة غلط ظاهر.

و مما یدلنا علی ذلک- مضافا إلی ما تقدم- موثقة عمار الآمرة بغسل کل ما اصابه الماء المتنجس «۱» لأنها بعمومها تشمل الدرهم فی

مفروض الکلام لأنه مما لاقاه المائع المتنجس و لو فی الجوف، فلا مناص من الحکم بنجاسته.

بیع البول و الغائط

فی المقام مسائل ثلاث:

اشارة

(۱) «الاولی»: جواز بیع البول و الغائط مما یؤکل لحمه.

«الثانیة»: عدم جواز بیعهما إذا کانا من محرم الأکل.

«الثالثة»: جواز الانتفاع بهما و لو کانا مما لا یؤکل لحمه، لعدم الملازمة بین حرمة بیعهما وضعا و بین عدم جواز الانتفاع بهما.

(أما المسألة الأولی) [جواز بیع البول و الغائط مما یؤکل].

اشارة

فالمعروف بینهم جواز بیع البول و الروث من کل حیوان محلل شرعا بل و لا ینبغی الإشکال فی صحة بیع الأرواث مما یؤکل لحمه. للسیرة القطعیة المتصلة بزمان المعصومین (ع) الجاریة علی بذل المال بإزائها، و علی جواز

---

(۱) المرویة فی الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۷۱

....

الانتفاع بها فی الإحراق و التسمید و غیر ذلک، فالإشکال ینحصر ببوله و قد عرفت ان المشهور جواز بیعه،

و ربما یستشکل فی ذلک بوجهین

«أحدهما»: ان البیع – زائدا علی ما اعتبروه فی صحته – یشترط فیه ان یکون العوضان مالا

بـان یکونـا ممـا یرغب الیه الناس نوعا، و یبـذلون المال بإزائه و من هنا عرفه فی المصـباح المنیر بمبادلـة مال بمال، و حیث أن الأبوال مستقذرة لدی العرف، و ان کانت طاهرة شرعا فلا یرغب فیها العقلاء بنوعهم، و لا یبذلون المال بإزائها و التداوی بها لبعض الأمراض لا یقتضی مالیتها، إذ لا یبتلی به إلا القلیل، و مثله لا یقتضی المالیة فی المال.

المسألة الثانیة [عدم جواز بیعهما إذا کانا محرم الأکل]:

اشارة

هذه هی المسألة الثانیة من المسائل الثلاث،

و الكلام فيها يقع فى مقامين:

اشارة

(۱) «أحدهما»: فى جواز بيع الأبوال مما لا يؤكل لحمه.

و «ثانيهما»: فى جواز بيع خرئه و انما جعلناه مستقلا فى البحث، لورود نصوص فى خصوص بيع العذرة.

(أما المقام الأول): و هو البحث عن بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه

اشارة

فالمشهور المعروف بين الأصحاب عدم جوازه، و قد يدعى عليه الإجماع أيضا إلا أن الصحيح هو الجواز كما ذكرناه فى بيع أبوال ما يؤكل لحمه، وردت لضعف مستند المانعين. فإنهم

استدلوا على حرمة بيعها بوجوه:

«الأول»: الإجماع

كما مر و يدفعه: ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجة. على انا نحتمل أن يكون مدرك المجمعين أحد الوجوه الآتية، و معه لا يكون الإجماع تعبديا فيسقط عن الاعتبار، حيث

---

[۱] سنن البيهقى ج ۶ ص ۱۳ فى الهامش. قلت عموم هذا الحديث «مشيرا به إلى الحديث المتقدم نقله عن البيهقى» متروك اتفاقا بجواز بيع الآدمى و الحمار و السنور.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۷۴

....

ان اعتباره ليس لأجل دلالة الدليل على حجيته بل انما يعتمد عليه لكشفه عن رأى المعصوم (ع) و مع احتمال استنادهم إلى مدرك آخر لا يبقى له كشف عن رأيه (ع).

«الثانى»: ما تقدم فى المسألة الاولى من حيث اعتبار المالية فى العوضين

، و الأبوال مما لا مالية له، و قد تقدم الجواب عن ذلك مفصلا و ناقشنا فيه صغرى و كبرى فلا نعيد.

«الثالث»: رواية تحف العقول «۱» الناهية عن بيع النجس

فى قوله: «أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم ..» و يدفعها.

«أولا»: ان مؤلف كتاب تحف العقول- و هو حسن بن على بن شعبة- و إن كان فاضلا ورعا ممدوحا غايته إلا أنه لم يسند رواياته فى ذلك الكتاب فرواياته ساقطة عن الاعتبار لإرسالها.

و «ثانيا»: إن الرواية إنما دلت على عدم جواز بيع النجس معللة بحرمة الانتفاع منه حيث قال: «لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه ..» و مقتضى هذا التعليل دوران حرمة بيع النجس مدار حرمة الانتفاع منه، و بما أن الأبوال مما يجوز الانتفاع به فى التسميد و

التداوی و استخراج الغازات منها- کما قیل- و غیر ذلک کما یأتی تحقیقه فی المسألهٔ الثالثهٔ فلا مناص من الالتزام بجواز بیعها.

«الرابع»: ما رواه الشیخ فی خلافه

و العلامهٔ فی بعض کتبه من قوله (ص) إن اللّه إذا حرم شیئا حرم ثمنه. و حیث أن الأبوال محرمهٔ من جمیع الجهات أو فی أکثر منافعها بحیث یصح أن یقال إن اللّه حرمها علی وجه الإطلاق فیکون ثمنها أیضا محرما.

و هذه الروایهٔ و إن کانت موجودهٔ فی بعض کتب الشیخ و العلامهٔ (قدهما)

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۲ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

....

إلا انا لم نقف علی مأخذها- بعد التتبع الکثیر- فی کتب أحادیثنا، و لا فی کتب العامهٔ. نعم عثرنا علیها فی مسند أحمد حیث نقلها فی موضع من کتابه عن ابن عباس فی ذیل روایهٔ الشحوم [۱].

و لکن الظاهر أن الروایهٔ غیر ما نحن بصدده لاشتمالها علی کلمهٔ «أکل» إلا أنها سقطت فیما نقله أحمد فی ذلک المورد، لأنه بنفسه نقلها فی مواضع أخری «۲» من کتابه بإضافهٔ لفظهٔ «أکل» و إن اللّه إذا حرم أکل شیء حرم ثمنه. کما نقلها غیره کذلک «۳» مع أن الراوی عن ابن عباس فی جمیعها برکهٔ المکنی بابی الولید و الراوی عنه واحد و هو خالد.

نعم نقل الروایهٔ الدمیری فی حیاهٔ الحیوان [۴] بإسقاط کلمهٔ «أکل» و أسندها إلی أبی داود و لکنه أیضا خطأ فإن الموجود منها فی نفس سنن أبی داود «۵» مشتمل علی کلمهٔ «أکل» و علی هذا فالروایهٔ المستدل بها

---

[۱] مسند أحمد ج ۱ ص ۳۲۲ عن خالد عن برکهٔ أبی الولید عن ابن عباس أن النبی (ص) قال: لعن اللّه الیهود حرم علیهم الشحوم فباعوها فأکلوا أثمانها و إن اللّه إذا حرم علی قوم شیئا حرم علیهم ثمنه.

[۴] قال عند نقل استدلالهم علی بطلان بیع ذرق الحمام و سرجین البهائم المأکولهٔ و غیرها و حرمهٔ ثمنه ما هذا نصه: و احتج أصحابنا بحدیث ابن عباس رضی اللّه عنهما ان النبی (ص) قال: ان اللّه تعالی إذا حرم علی قوم شیئا حرم علیهم ثمنه و هو حدیث صحیح رواه أبو داود بإسناد صحیح و هو عام إلا ما خرج بدلیل کالحمار. راجع ص ۲۲۰- ۲۲۱.

---

(۲) کما قدمنا نقله فی تعلیقهٔ ص ۴۷۲.

(۳) کما قدمنا نقله عن سنن البیهقی و عن سنن أبی داود سلیمان ابن أشعث السجستانی.

(۵) کما قدمنا نقله فی ص ۴۷۲.

....

فی المقام مما لا مأخذ له فلا مانع من بیع أبوال ما لا یؤکل لحمه.

و (أما المقام الثانى): و هو البحث عن بيع الخرء من حيوان لا يؤكل لحمه

فقد ظهر الحال فيه من مطاوى ما ذكرناه فى المقام الأول فإنه لا ملازمة بين النجاسة و بين عدم جواز بيعها بل مقتضى القاعدة صحة بيع النجاسات لأنها مشمولة للإطلاقات. و أما دعوى الإجماع على بطلان بيع الغائط أو غيره من النجاسات فقد عرفت ضعفها هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر إلى الأخبار الواردة فى المقام فقد وردت فى بيع الغائط عدة روايات.

(منها): رواية يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه (ع) قال: ثمن العذرة من السحت «۱».

و (منها): ما عن دعائم الإسلام من أن رسول اللّه (ص) نهى عن بيع العذرة «۲» و ظاهر النهى فى باب المعاملات هو الإرشاد إلى بطلانها فمقتضى هاتين الروايتين بطلان بيع العذرة و فى قبالهما روايتان:

«إحداهما»: عن محمد بن مضارب عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

لا بأس ببيع العذرة «۳» و فى بعض نسخ المكاسب و تعليقاته محمد بن مصادف بدل مضارب و هو غلط.

و «ثانيتهما» عن سماعة قال: سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و انا حاضر فقال: انى رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها و قال: لا بأس ببيع العذرة «۴».

و اختلفت الانظار فى الجمع بينهما، و قد ذكروا فى ذلك وجوها

---

(۱) المرويات فى الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) المروية فى ج ۲ ص ۴۲۷ من المستدرك.

(۳) المرويات فى الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۴) المرويات فى الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۷۷

....

لا طائل تحتها، و لا ترجع إلى محصل سوى ما ذكره الفاضل السبزوارى (قده) من حمل أخبار المنع على الكراهة. و تفصيل الكلام فى ذلك:

ان رواية يعقوب بن شعيب ضعيفة بعلى بن مسكين أو سكن، لأنه مجهول و رواية الدعائم لا اعتبار بها، لإرسالها و «دعوى»: انجبارها بعمل الأصحاب «مندفعة»: بأن المشهور لم يعملوا بهاتين الروايتين، لأنهم ذهبوا إلى بطلان بيع مطلق النجاسات بل المتنجسات أيضا إلا فى موارد معينة فلا محالة اعتمدوا فى ذلك على مدرك آخر دونهما لأن مدلول الروايتين بطلان البيع فى خصوص العذرة دون مطلق النجس. هذا مضافا إلى أن عمل المشهور على طبق رواية ضعيفة لا يكون جابرا لضعفها على ما مر منا غير مرة، فروايتا المنع ساقطتان.

و أما رواية محمد بن مضارب فهى من حيث السند تامة [۱] و دلالتها على جواز بيع العذرة ظاهرة.

و أما رواية سماعة فإن قلنا انها رواية واحدة فلا محالة تسقط عن الاعتبار لتنافى صدرها لذيلها، فتكون مجملة. و أما إذا قلنا بأنها روايتان و قد جمعهما الراوى فى الرواية فتكون الجملتان من قبيل الخبرين المتعارضين و يؤيد تعددها قوله: و قال لا بأس .. لأنها لو كانت رواية واحدة لم يكن وجه لقوله و قال بل الصحيح أن يقول حينئذ حرام بيعها و ثمنها و لا بأس ببيع العذرة، و يؤكده أيضا الإتيان بالاسم الظاهر فى قوله: لا بأس ببيع العذرة فإنها لو كانت رواية واحدة لكان الأنسب أن

[۱] و هـذا لا ـ لمـا قـد يتوهم من انها حسـنة نظرا إلى روايـة بعض الثقات عنه أو ما روى من لطف الصادق (ع) فى حقه و كونه موردا لعنايته.

لأن شـيئا من ذلك لا يـدرجه فى الحسان بل لوقوعه فى أسانيـد كامل الزيارات فإنه يكفى فى الحكم بوثاقته عند سيدنا الأسـتاذ- مد ظله.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۷۸

....

يأتى بالمضمر بدلا عن الاسم الظاهر بأن يقول لا بأس ببيعها، و كيف كان فالظاهر انها روايتان متعارضتان.

و مقتضـى الجمع العرفى بينهما حمل المنع على الكراهـة بإرادة المكروه من كلمة الحرام بقرينة قوله لا بأس ببيع العذرة كما هو الحال فى كـل مـورد تعـارض فيـه كلمـة الحرام و نفى البـأس، فـإنهم يجعلـون الثـانى قرينـة على إرادة الكراهـة مـن الحرام، كمـا ذهب إليه السبزوارى (قـده) هـذا كله مع قطع النظر عن روايـة يعقوب بن شـعيب. و أمـا إذا اعتمـدنا عليهـا فالأمـر أيضا كما عرفت فنحمل كلمة السحت أو الحرام على الكراهة بقرينة نفى رواية الجواز.

إلا أن شـيخنا الأنصارى (قده) اسـتبعد حمل السحت على الكراهة و لعله من جهة أن السحت بمعنى الحرام الشديد، و لكن الأمر ليس كما أفيد، لأن السحت قد استعمل بمعنى الكراهة فى عدة روايات:

«منها»: ما ورد من أن ثمن جلود السباع سحت [۱].

و «منها»: ما دل على أن أخذ الأجرة على تعليم القرآن من السحت [۲].

---

[۱] المستدرك ج ۲ الباب ۳۱ ص ۴۳۶ عن دعائم الإسـلام عن على (ع) أنه قال: من السـحت ثمن جلود السـباع. و فى ص ۴۲۶ عن الجعفريات عن على (ع) قال: من السحت ثمن الميتة إلى أن قال: ثمن القرد و جلود السباع.

[۲] المسـتدرك ج ۲ الباب ۲۶ ص ۴۳۵ عن ابن عبـاس فى قوله تعـالى أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ قال اجرة المعلمين الـذين يشارطون فى تعليم القرآن و فى ص ۴۲۶ عن الجعفريات عن على (ع) قال من السحت ثمن الميتة إلى ان قال و أجر القارئ الذى لا يقرأ القرآن إلا بأجر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۷۹

....

و «منها»: ما ورد من أن ما يأخذه الحجام مع المشارطة سحت [۱] و قد حملوه على الكراهة الشديدة لمعارضتها بما دل على الجواز «۲» بل و فى لسان العرب ان السـحت يستعمل فى الحرام تارة و يسـتعمل فى المكروه اخرى، و مع ورود اسـتعمال السحت بمعنى الكراهة فى الاخبار، و تصريح أهل اللغة بصحته لا محذور فى حمله على الكراهة الشديدة فى المقام.

هـذا ثم لو سـلمنا عـدم إمكان الجمع العرفى بينهما فلا بـد من الرجوع إلى المرجحات و الترجيح مع الروايات الدالة على الجواز. لأنها مخالفـة للعامة كما أن ما دل على عدم جوازه موافق، معهم لذهابهم قاطبة إلى بطلان بيع النجس [۳]، و ما نسبه العلامة (قده) إلى أبى حنيفة من ذهابه إلى

---

[۱] المستدرك ج ۲ الباب ۷ ص ۴۲۷ عن الجعفريات عن على (ع) أنه قال من السـحت كسب الحجام و عن العياشـى عن الصادق و الكاظم (ع) انهما قالا ان السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام.

[۳] ففى الوجيز للغزالى ج ۱ ص ۸۰ لا يجوز بيع الأعيان النجسة.
و فى تحفة المحتاج لابن حجر الشافعى ج ۲ ص ۸ يشترط فى المبيع طهارة عينه فلا يجوز بيع سائر نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير و لا يجوز بيع المتنجس الذى لا يمكن تطهيره بالغسل كالخل و اللبن و الدهن فى الأصح.
و فى بداية المجتهد لابن رشد المالكى ج ۲ ص ۱۱۸ الأصل فى تحريم بيع النجاسات حديث جابر عنه (ص) إن اللّه حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام. و فى المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ۴ ص ۲۵۶ أنه لا يجوز بيع السرجين النجس و عليه مالك و الشافعى و جوزه أبو حنيفة، و لنا أنه مجمع على نجاسته فلم يجز بيعه كالميتة. و نقل فى حياة الحيوان للدميرى ص ۲۲۰- ۲۲۱ عن أبى حنيفة القول بجواز بيع السرجين ثم أورد عليه بأنه نجس العين فلم يجز بيعه كالعذرة فإنهم وافقونا على بطلان بيعها ..

---

(۲) راجع الباب ۹ و ۲۹ و ۳۸ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۰

نعم يجوز الانتفاع بهما فى التسميد و نحوه (۱).

جواز بيع الغائط على خلاف الواقع، لأن بطلان بيع النجاسات إجماعى بينهم.
بل يمكن ترجيح المجوزة من جهة موافقتها للكتاب، لأنها موافقة لعمومات حل البيع و التجارة عن تراض، و مع التنزل عن ذلك أيضا فلا مناص من تساقطهما و معه يرجع إلى العموم الفوق أعنى إطلاقات حل البيع و التجارة و هى مقتضية لجواز بيع العذرة، فالمتحصل أن الأبوال و الغائط مما لا يؤكل لحمه كالأبوال و الغائط من الحيوانات المحللة فلا إشكال فى جواز بيعهما.

[المسألة الثالثة] الانتفاع بالبول و الغائط:

(۱) هذه هى المسألة الثالثة، و المعرف فيها بين الأصحاب حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة إلا فى موارد استثنوها فى كلماتهم، و يظهر من ملاحظتها أن منعهم عن الانتفاع يشمل المتنجسات أيضا- كما فى الدهن المتنجس- حيث رخصوا فى الانتفاع به بالاستصباح مطلقا أو مقيدا بكونه تحت السماء كما اعتبره بعضهم. و لكن الأظهر وفاقا لشيخنا الأنصارى (قده) عدم حرمة الانتفاع بالمتنجسات، و لا بالأعيان النجسة، و لا ملازمة بين نجاسة الشيء و حرمة الانتفاع به.
«أما فى المتنجسات»: فلأنه لم يدل دليل على حرمة الانتفاع بها، و ما استدل به على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة- على تقدير تماميته- يختص بها كقوله «۱» عز من قائل وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بدعوى: أن المراد بالرجز هو الرجس و هو يشمل المتنجس أيضا، و إطلاق الأمر بهجره يقتضى الاجتناب عن مطلق الانتفاع به، و الوجه فى اختصاصه بالعين النجسة

---

(۱) المدثر ۷۴: ۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۱

....

إن الرجس بمعنى الدنى «پليد» و هو لا يطلق على النجس بالعرض- كالفاكهة المتنجسة- هذا.
و الصحيح أن الآية أجنبية عن الدلالة على حرمة الانتفاع بشيء من الأعيان النجسة أو المتنجسة، و ذلك لأن المراد بالرجز فى الآية المباركة إنما هو الفعل القبيح أو أنه بمعنى العذاب لأن إسناد الأمر بالهجر إليه بأحد هذين المعنيين إسناد إلى ما هو له من غير حاجة

فیه إلی إضمار و تقدیر، و هذا بخلاف ما إذا أرید به الأعیان القذرهٔ، لأنه إسناد إلی غیر ما هو له و یحتاج فیه إلی الإضمار هذا علی ان هجر الشیء عبارهٔ عن اجتناب ما یناسبه من الآثار الظاهرهٔ فلا یعم مطلق الانتفاع به و تفصیل الکلام فی الجواب عن الاستدلال بالآیهٔ المبارکهٔ موکول إلی محله.

«و أما النجاسات» فهی أیضا کالمتنجسات لم یقم دلیل علی حرمهٔ الانتفاع بها إلا فی موارد خاصهٔ کما فی الانتفاع بالمیتهٔ بأکلها، و فی الخمر بشربه أو بغیره من الانتفاعات، و أما حرمهٔ الانتفاع من النجس بعنوان أنه نجس فلم تثبت بدلیل، و معه یبقی تحت أصالهٔ الحل لا محالهٔ.

و أحسن ما یستدل به علی حرمهٔ الانتفاع بالأعیان النجسهٔ روایهٔ تحف العقول [۱] لاشتمالها علی النهی عن بیع وجوه النجس معللا بعدم جواز الانتفاع به و «یدفعه»: انها ضعیفهٔ و غیر قابلهٔ للاعتماد. و قد یستدل علی ذلک بغیر ما ذکرناه من الوجوه إلا أنها ضعیفهٔ لا ینبغی تضییع الوقت الثمین بالتصدی لنقلها و دفعها.

---

[۱] حیث قال (ع) أو شیء من وجوه النجس فهذا کله حرام و محرم لأن ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلب فیه. رواها فی الوسائل فی الباب ۲ من أبواب ما یکتسب به.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۴۸۲

(مسألهٔ ۳) إذا لم یعلم کون حیوان معین انه مأکول اللحم أولا، لا یحکم بنجاسهٔ (۱) بوله و روثه.

الشک فی حلیهٔ حیوان و حرمته:

اشارهٔ

---

(۱) الشک فی ذلک «تارهٔ»: من جههٔ الشبههٔ الحکمیهٔ کما إذا ولد حیوان مما یؤکل لحمه و ما لا یؤکل و لم یشبه أحدهما و کما إذا شککنا فی الأرنب مثلا- أنه یحل أکل لحمه أو یحرم. و «اخری»: من جههٔ الشبههٔ الموضوعیهٔ کما إذا شککنا فی أن الموجود فی الخارج غنم أو قرد و لم یعلم حاله لظلمهٔ و نحوها.

(أما الشبهات الحکمیهٔ):

فالمرجع فیها انما هو قاعدهٔ الطهارهٔ فی کل من البول و الخرء، لأن النجاسهٔ إنما علقت علی کون الحیوان محرم الأکل شرعا، و لم نحرزه فی المقام و لذا نشک فی طهارهٔ بوله و نجاسته.

و مقتضی قاعدهٔ الطهارهٔ طهارهٔ کل من بوله و خرئه. نعم إنما یحکم بذلک بعد الفحص عن تشخیص حال الحیوان من حیث حرمهٔ أکل لحمه و إباحته کما هو الحال فی جریان الأصل فی جمیع الشبهات الحکمیهٔ.

و (أما الشبهات الموضوعیهٔ):

فحالها حال الشبهات الحکمیهٔ، فیرجع فیها أیضا إلی قاعدهٔ الطهارهٔ من غیر اشتراط ذلک بالفحص نظیر غیرها من الشبهات الموضوعیهٔ. و قد خالف فی ذلک صاحب الجواهر (قده) حیث احتمل عدم جواز الرجوع إلی أصالهٔ الطهارهٔ قبل الفحص و الاختبار بدعوی: ان الاجتناب عن بول ما لا- یؤکل لحمه یتوقف علی الاحتراز عن بول ما یشک فی حلیهٔ أکله، و ذکر ان حال المقام حال

الشك فى القبلة أو الوقت أو غيرهما مما علق الشارع عليه أحكاما، فكما أن الرجوع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۳

....

فيهما إلى الأصل غير سائغ قبل الفحص فكذلك الحال فى المقام. نعم لا مانع من الحكم بطهارة ملاقيه، لاستصحاب طهارته، و قال ان المسألة غير منقحة فى كلماتهم.

و لكن الصحيح عدم اعتبار الفحص فى المقام نظير غيره من الشبهات الموضوعية، لإطلاق الدليل أعنى قوله (ع) كل شىء نظيف .. «۱»

و أما القبلة و الوقت و أمثالهما فقياس المقام بها قياس مع الفارق، لأنها من قيود المأمور به و التكليف فيها معلوم، و التردد فى متعلقه فلا بد فيها من الاحتياط، و أما النجاسة فى مدفوعى ما لا يؤكل لحمه فهى حكم انحلالى، و لكل فرد من أفرادهما حكم مستقل، و هى كغيرها من الأحكام الشرعية مجعولة على نحو القضايا الحقيقة التى مرجعها إلى قضايا شرطية مقدمها وجود موضوعاتها- كالبول و الخرء فى المقام- و تاليها ثبوت محمولاتها، و عليه فإذا وجد فى الخارج شىء و صدق عليه انه بول ما لا يؤكل لحمه فيترتب عليه حكمه.

و أما إذا شككنا فى ذلك و لم ندر انه بول ما لا يؤكل لحمه، فلا محالة نشك فى نجاسته و هو من الشك فى أصل توجه التكليف بالاجتناب عنه، و غير راجع إلى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف لأن العلم بالحكم فى بقية الموارد لا ربط له بالحكم فى مورد الشك، فلا وجه معه للزوم الاحتياط قبل الفحص. هذا و قد يورد على الحكم بطهارة مدفوعى الحيوان المشكوك حرمته بوجهين:

«أحدهما»: ان ذلك انما يتم فيما إذا قيل بحلية أكل لحمه بأصالة الحلية، لأنه حينئذ محلل الأكل، و مدفوع الحيوانات المحللة طاهر، و لا يوافق القول بحرمة أكله- كما فى المتن- لأصالة عدم التذكية أو استصحاب

(۱) كما فى موثقة عمار المروية فى الباب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۴

....

حرمته حال الحياة، لنجاسة مدفوع الحيوانات المحرمة فكيف يحكم بطهارة بوله و خرئه؟.

و الجواب عن ذلك ان نجاسة البول و الخرء انما تترتب على الحرمة الثابتة على الحيوان فى نفسه لا من جهة عدم وقوع التذكية عليه أو من جهة حرمة أكل الحيوان حال حياته. و الحرمة الثابتة بالأصل ليست من هذا القبيل، لأنها انما ثبتت للحيوان بلحاظ الشك فى حليته و حرمته من جهة الشك فى التذكية أو من جهة استصحاب الحرمة الثابتة حال حياة الحيوان و على كل حال فهى أجنبية عن الحرمة الثابتة للحيوان فى ذاته و نفسه.

و (ثانيهما): ان الحكم بطهارة البول و الخرء مما يشك فى حليته انما يتم فيما إذا لم يكن هناك ما يقتضى نجاسة مطلق البول، و أما معه كقوله (ع) فى السؤال عن بول أصاب بدنه أو ثيابه: صب عليه الماء أو اغسله مرتين «۱» و غيره مما دل على نجاسة البول مطلقا فلا يمكن الحكم بطهارتهما.

و هذه المطلقات و ان كانت مخصصة ببول ما يؤكل لحمه بلا خلاف، و الحيوان المشكوك إباحته من الشبهات المصداقية حينئذ إلا

أن مقتضى استصحاب عدم كونه محلل الأكل على نحو العدم الأزلى انه من الأفراد الباقية تحت العام، لأن الخارج- و هو الحيوان المحلل أكله- عنوان وجودى و هو قابل لإحراز عدمه بالاستصحاب الجارى فى الاعدام الأزلية، و به يحكم بدخوله تحت العمومات و مقتضاها نجاسة بوله و خرئه كما مر.

و «يردّه»: ان جريان الاستصحاب بلحاظ مقام الجعل يختص بما إذا كان المشكوك فيه من الأحكام الإلزامية أو ما يرجع إليها لأنها هى

---

(۱) كما فى صحيحة محمد بن مسلم و رواية أبى نصر البزنطى المرويتين فى الباب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۵

و إن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (۱).

التى يتعلق عليها الجعل المولوى، و أما الأحكام الترخيصية- كالإباحة و الحلية- فهى غير محتاجة إلى الجعل بل يكفى فى ثبوتها عدم جعل الإلزام من الوجوب أو التحريم، و عليه فاستصحاب العدم الأزلى لإثبات عدم حلية الحيوان غير جار فى نفسه، و لا يمكن معه إحراز كون الفرد المشتبه من الافراد الباقية تحت العام، و لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية و لا مناص حينئذ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة، للشك فى طهارة البول.

و على الجملة لا ملازمة بين القول بحرمة أكل الحيوان و بين القول بنجاسة بوله فيمكن الحكم بطهارة بوله مع الحكم بحرمة لحمه كما يمكن الحكم بحلية لحمه- لأصالة الحلية و نحوها- مع الحكم بنجاسة بوله بمقتضى العمومات المتقدمة مع قطع النظر عما ذكرناه فى الجواب.

الشك فى الحلية مع العلم بالقابلية

(۱) الشك فى حرمة الحيوان على تقدير ذبحه قد يكون من جهة الشبهة الحكمية، و قد يكون من جهة الشبهة الموضوعية، و على كلا التقديرين فقد يعلم قبوله للتذكية و قد يشك فى ذلك.

أما إذا كان الشك من جهة الشبهة الحكمية أو الموضوعية مع العلم بقبول الحيوان للتذكية- كما إذا شككنا فى حرمة لحم الأرنب أو شككنا فى أن الحيوان شاة أو ذئب لظلمة و نحوها، و كثيرا ما يتفق ذلك فى الطيور لأنها قابلة للتذكية إلا أن بعضها محرم الأكل- فقد ذهب جماعة من المحققين (قدهم) إلى حرمة كل لحم يشك فى حلية حيوانه، و ذلك للأصل الثانوى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۶

....

إلا انا لم نقف على وجهه مع ان مقتضى أصالة الإباحة حليته كغيره مما يشك فى حرمته، و غاية الأمر ان يقال ان الحرمة بعد ذبحه هى التى تقتضيه استصحاب الحرمة الثابتة عليه قبل ذبحه إلا انه مما لا يمكن المساعدة عليه.

«أما أولا»: فلتوقفه على حرمة لحم الحيوان حال حياته، و لم نعثر على دليل يدل عليها، فان قوله تعالى إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ «۱» ناظر إلى الحيوان الذى طرأ عليه الموت، فإنه على قسمين: قسم تقع عليه التذكية و هو حلال و قسم لا تقع عليه و هو حرام و أما أكله من دون ان يطرأ عليه الموت قبل ذلك كابتلاع السمكة الصغيرة أو غيرها حية مما يحل أكل لحمه فلا دلالة للآية المباركة على حرمته.

و أما حرمـة القطعـة المبانـة من الحى فهى مسـتندة إلى كون القطعـة المبانـة ميتـة. و كلامنا فى حرمة أكل الحيوان دون الميتة، و على الجملة لم تثبت حرمة أكل الحيوان قبل ذبحه حتى نستصحبها عند الشك بعد ذبحه هذا كله على مسلك القوم. و أما على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية فعدم إمكان إثبات حرمة الأكل بالاستصحاب بعد ذبح الحيوان أظهر.

«و أما ثانيا»: فلأن الحرمـة على تقـدير تسـليمها حال الحياة انما تثبت على الحيوان بعنوان عدم التذكية، و بعد فرض وقوع التذكية عليه خارجا و قابليته لها يتبدل عدم التذكية إلى التذكية، و مع زوال عنوان عدم التذكية تنتفى حرمته لا محالة.

«و أمـا ثالثـا»: فلأـن استصـحاب حرمـة الأكل على تقـدير جريانه فى نفسه محكوم بالعمومات الواردة فى حليـة كل حيوان وقعت عليه التذكية

---

(۱) المدثر ۵: ۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۷

....

إلا ما خرج بالدليل كما دل على حلية ما يتصيد من الحيوانات البرية و البحرية [۱] و كقوله تعالى قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً .. «۲».

فـان مقتضاهما حليـة جميع الحيوانات بالتذكيـة إلا ما خرج بالـدليل و بما ان الشـبهة حكميـة فلا بـد فيها من التمسك بالعام ما لم يقم دليل على خلافه.

و عليه فالأصـل العملى و اللفظى يقتضـيان حليـة الحيوان المشـكوك فيه عنـد العلم بقابليته للتذكيـة و هـذا من غير فرق بين الشـبهات الحكميـة و الشـبهات الموضوعيـة. نعم تمتاز الثانية عن الاولى فى ان التمسك بالعمومات فيها انما هو ببركة الاستصـحاب الجارى فى العدم الأزلى لأن أصالة العدم الأزلى تقتضى عدم كونه من الحيوانات الخارجة عن تحتها كالكلب و الخنزير و أشباههما.

الشك فى الحلية مع عدم العلم بالقابلية

و أما إذا شككنا فى حرمته و حليته مع الشك فى قابليته للتذكيـة- كما فى المسوخ- فهل تجرى حينئذ أصالة عدم التذكية؟

---

[۱] كصـحيحة محمـد بن قيس عن أبى جعفر (ع) قال: من جرح صـيدا بسـلاح و ذكر اسم اللّه عليه ثم بقى ليلة أو ليلتين لم يأكل منه سبع و قد علم ان سلاحه هو الذى قتله فليأكل منه ان شاء. الحديث، و ما عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) قال: كل من الصيد ما قتل السـيف و الرمح و السهم. الحديث، المرويتان فى الباب ۱۶ من أبواب الصـيد من الوسائل، و فى صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) قـال، سألته عن صـيد الحيتان و ان لم يسم عليه قال، لا بأس به ان كان حيا ان تأخـذه. المرويـة فى الباب ۳۳ من أبواب الصيد من الوسائل.

---

(۲) الأنعام ۶: ۱۴۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۸

....

التحقيق عدم جريانها من دون فرق فى ذلك بين كون الشبهة حكمية و كونها موضوعية، و ذلك لأن التذكية ان قلنا بكونها عبارة عن الأفعال الخارجية الصادرة من الذابح من فرى الأوداج الأربعة بالحديد كما هو المستفاد من قوله (ع) بلى فى رواية على بن أبى حمزة قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن لباس الفراء و الصلاة فيها فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكيا قال قلت: أو ليس الذكى مما ذكى بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه «۱» و قوله (ع) ذكاه الذابح أو لم يذكه فى موثقة ابن بكير «۲» حيث أسند التذكية إلى الذابح، فلا شك لنا فى التذكية للعلم بوقوعها على الحيوان، و انما نشك فى حليته فنرجع فيه إلى أصالة الحل.

و إن قلنا أن التذكية أمر بسيط أو أنها مركبة من الأمور الخارجية و من قابلية المحل فأصالة عدم تحقق التذكية و إن كانت جارية فى نفسها إلا أنها محكومة بالعمومات الدالة على قابلية كل حيوان للتذكية ففى صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن لباس الفراء و السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال: لا بأس بذلك «۳» و معنى نفى البأس فى جميع الجلود أنه لا مانع من لبسها مطلقا و لو فى حال الصلاة فتدل بالدلالة الالتزامية على تذكيتها إذ لو لم تكن كذلك لم يجز لبسها إما مطلقا لو قلنا بعدم جواز الانتفاع بالميتة كما يأتى عن قريب أو فى خصوص حال الصلاة.

و على الجملة الجلود على قسمين فمنها ما نقطع بعدم قبول حيوانه للتذكية

(۱) المرويتان فى الباب ۲ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۲ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۵ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۸۹

و كذا (۱) إذا لم يعلم أن له دما سائلا أم لا كما أنه إذا شك فى شيء أنه من فضلة حلال اللحم أو حرامه، أو شك فى انه من الحيوان الفلانى- حتى يكون نجسا- أو من الفلانى- حتى يكون طاهرا- كما إذا رأى شيئا لا يدرى أنه بعرة فأر أو بعرة خنفساء، ففى جميع هذه الصورة يبنى على طهارته.

و إن وقع عليه الذبح بجميع ما يعتبر فيه شرعا كما فى جلد الكلب و الخنزير أو نقطع بعدم تذكيته و إن كان قابلا لها. و منه ما يقطع من الحى، و لا إشكال فى خروج جميع ذلك عن عموم نفى البأس فى الجلود، و قسم نقطع بوقوع التذكية عليه مع الشك فى قابليته لها و عموم نفى البأس فى جميع الجلود يشمله، و به نحكم بقبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل، و مع هذا العموم لا مجال لاستصحاب عدم التذكية.

ثم على تقدير جريانه فهل يترتب عليه النجاسة أيضا أولا يترتب عليه غير آثار عدم التذكية؟ فيه بحث طويل تعرضنا له فى المباحث الأصولية، و حاصله أن النجاسة لم تترتب فى شيء من الأدلة على عنوان غير المذكى و إنما هى مترتبة على عنوان الميتة و هى كما نص عليه فى المصباح عنوان وجودى و هو غير عنوان عدم التذكية. نعم هما متلازمان إلا أن عنوان الميتة لا يثبت باستصحاب عدم التذكية فلا يترتب على استصحاب عدمها-- حكم بالنجاسة بوجه. نعم يترتب عليه الآثار المترتبة على عنوان عدم التذكية من حرمة أكله و بطلان الصلاة فيه، و من ثمة حكمنا بطهارة الجلود المجلوبة من بلاد الكفر و كذا اللحوم المشكوكة من حيث التذكية.

(۱) قد يفرض هذا فيما إذا دار أمر الفضلة بين حيوان له نفس سائلة كالفأرة و بين ما لا نفس له كالخنفساء، و قد يفرض مع العلم بأنه من الحيوان المعين كالحلية و لكن يشك فى أن لها نفسا سائلة حيث ادعى بعضهم أن لها نفسا سائلة، و أنكره بعض آخر و المرجع فى كلا الفرضين هو قاعدة الطهارة.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۹۰

(مسألة ۴) لا يحكم بنجاسة فضلة الحية (١) لعدم العلم بأن دمها سائل. نعم حكى عن بعض السادة: إن دمها سائل. و يمكن اختلاف الحيات فى ذلك، و كذا لا يحكم بنجاسة فضلة التمساح، للشك المذكور و إن حكى عن الشهيد: إن الحيوانات البحرية ليس لها دم سائل إلا التمساح.

لكنه غير معلوم، و الكلية المذكورة أيضا غير معلومة، «الثالث»: المنى (٢) من كل حيوان له دم سائل، حراما كان أو حلالا، بريا أو بحريا.

و قد يتخيل أنه بناء على جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلية لا بدّ من الحكم بالنجاسة مع الشك، لأن ما دل بعمومه على نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه و خرئه و إن خصص بما لا نفس له إلا أن استصحاب العدم الأزلى يقتضى بقاء الحيوان المشكوك فيه تحت العام و بذلك يحكم بنجاسة بوله و خرئه.

و لكن هذا الكلام بمعزل عن التحقيق، لأن حال الموضوع و إن صح تنقيحه بإجراء الاستصحاب فى العدم الأزلى، و كبرى ذلك مما لا إشكال فيه إلا أن التمسك به فى المقام ينتج إحراز خروج الفرد المشكوك فيه عن العام لا بقائه تحته، و ذلك لأن الخارج عنوان عدمى أعنى ما لا- نفس له، فإذا شككنا فى أنه مما له نفس سائلة فمقتضى الأصل أنه مما لا نفس له، و يحرز بذلك دخوله تحت الخاص و يحكم عليه بطهارة بوله و خرئه، و التمسك باستصحاب العدم الأزلى إنما ينتج فى جواز التمسك بالعام فيما إذا كان الخارج عن عمومه عنوانا وجوديا حتى يحرز عدمه بالاستصحاب.

(١) قد ظهر حكم هذه المسألة مما أسلفناه فى المسألة المتقدمة فلا نعيد.

[الثالث] نجاسة المنى:

يقع الكلام فى هذه المسألة فى مسائل أربع:

اشارة

(٢) «الأولى»: فى نجاسة المنى من الإنسان.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة١، ص: ۴۹۱

....

و «الثانية»: فى نجاسة المنى من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها مما له نفس سائلة كالسباع.

و «الثالثة»: فى نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التى لها نفس سائلة.

و «الرابعة»: فى منى ما لا نفس له محللا كان أم محرما.

(أما المسألة الأولى) [فى نجاسة المنى من الإنسان]:

فلا ينبغى الإشكال فى نجاسة المنى من الإنسان رجلا كان أو امرأة بل نجاسته مما قامت عليه ضرورة الإسلام، و لم يخالف فيه أحد من أصحابنا، و تدل على ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن المذى يصيب الثوب فقال: ينضحه بالماء إن

شاء و قال:

فى المنى يصيب الثوب قال: إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كله «۱» و بهذا المضمون غيرها من الروايات.

و فى قبالها جملة من الأخبار تقتضى طهارة المنى:

«منها»: صحيحة زرارة «۲» قال: سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه أ يتجفف فيه من غسله؟ فقال: نعم لا بأس به إلا أن تكون النطفة فيه رطبة، فإن كانت جافة فلا بأس.

و «منها»: موثقة زيد الشحام قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبنى السماء حتى يبتل، فقال: لا بأس. «۳»

و منها غير ذلك من الأخبار التى ظاهرها طهارة المنى، و يمكن تأويلها على نحو لا تنافى الأخبار الدالة على نجاسته- و لو على وجه بعيد- فتحمل الرواية الأولى على تجففه بالموضع الطاهر من الثوب، و الثانية على صورة زوال عين المنى فيطهر الثوب باصابته المطر.

---

(۱) المروية فى الباب ۱۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۲۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويتان فى الباب ۲۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۲

....

هذا على أنه يمكن حملهما على التقية، لذهاب جماعة من العامة إلى طهارة المنى إما مطلقا كما ذهب إليه الشافعى «۱» و استدل عليه بوجهين:

«أحدهما»: ما رواه البيهقى عن النبى (ص) من أنه قال: لا بأس بالمنى فإنه من الإنسان بمنزلة البصاق و المخاط و «ثانيهما»: إن الحيوان من المنى «و لا إشكال فى طهارته فكيف يزيد الفرع على أصله».

و إما فى خصوص المنى من الإنسان و من سائر الحيوانات المحللة دون ما لا يؤكل لحمه كما التزم به الحنابلة و استدلوا عليها بما رووه عن عائشة من أنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول اللّه (ص) ثم يذهب فيصلى فيه «۲».

و الشافعى و قرينه و إن كانا متأخرين عن عصر الصادق (ع) إلا أن مستندهما لعله كان شائعا فى ذلك العصر و كان العامل به كثيرا، و بذلك صح حمل أخبار الطهارة على التقية، و كيف كان فهذه الأخبار- مضافا إلى معارضتها مع الأخبار الكثيرة الواردة فى نجاسة المنى- مخالفة لضرورة الإسلام، و معها لا يمكن الاعتماد عليها بوجه.

(أما المسألة الثانية) [فى نجاسة المنى من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها مما له نفس سائلة كالسباع.]:

فقد ادعى الإجماع على نجاسة المنى من الحيوانات المحرمة التى لها نفس سائلة، و يمكن ان يستدل عليها بصحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) قال: ذكر المنى و شدده و جعله أشد من البول .. «۳».

فان الظاهر ان اللام فى كل من المنى و البول للجنس لبعد أن يكون للعهد الخارجى فتدل حينئذ على أن طبيعى المنى أشد من طبيعى البول سواء أ كانا من الإنسان أم من الحيوان، و حيث ان بول الحيوانات المحرمة التى لها نفس سائلة

---

(۱) راجع المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ص ۱۳ من الطبعة الأولى.

(۲) راجع المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ص ۱۳ من الطبعة الأولى.

(۳) المروية فى الباب ۱۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۳

....

نجس فلا محالة يحكم بنجاسة منيها، لأنه أشد من بولها.

و ملاحظة ذيل الصحيحة و ان كانت موجبة لصرفها إلى منى الإنسان حيث قال: «ان رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة و ان أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك و كذلك البول» لأن ما يصيب ثوب المصلى من المنى يبعد أن يكون من غيره من الحيوانات المحرمة إلا أن ذيلها مشتمل على حكم آخر غير الحكم الذى تكلفه صدر الرواية فهو باق على عمومه و لا موجب لحمله على منى الإنسان.

و من ذلك يظهر انه لا وجه للاستدلال على نجاسة المنى فى هذه المسألة بالأخبار المتقدمة فى المسألة الاولى، و ذلك لانصرافها إلى منى الإنسان، و بعد أن يصيب ثوب المصلى منى غيره من الحيوانات المحرمة، بل نقل فى الجواهر عن بعضهم ان الانصراف كالعيان، و عليه ينحصر مدرك القول بنجاسة المنى فى هذه المسألة بما قدمناه من صحيحة محمد بن مسلم.

و (أما المسألة الثالثة) [فى نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التى لها نفس سائلة]:

أعنى نجاسة المنى من الحيوانات المحللة التى لها نفس سائلة فلا دلالة فى شىء من الاخبار على نجاسة المنى فى هذه المسألة أما الاخبار المتقدمة فى المسألة الأولى، فلانصرافها إلى منى الإنسان كما مر، و أما صحيحة محمد بن مسلم التى اعتمدنا عليها فى المسألة الثانية، فلاختصاصها بما إذا كان البول نجسا، لأن معنى الأشدية أن المنى يشترك مع البول فى نجاسته إلا أن هذا أشد من ذاك و أبوال الحيوانات المحللة طاهرة فلا يكون المنى منها نجسا.

و «قد يتوهم»: أن الأشدية بلحاظ نجاسة المنى منها مع طهارة أبوالها و «يندفع»: بأن الأشدية لو كان هو ذلك لوجب أن يقول: نجاسة المنى أوسع من نجاسة البول لاختصاصها بما لا يؤكل لحمه بخلاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۴

....

نجاسة المنى، و لا يناسبه التعبير بالأشدية، فان معناها كما عرفت هو اشتراك المنى مع البول فى نجاسته و كون أحدهما أشد من الثانى. هذا. ثم لو قلنا بشمول إطلاق الصحيحة للمقام أعنى منى الحيوانات المحللة فتعارضها موثقتان:

«إحداهما»: موثقة عمار كل ما أكل لحمه لا بأس بما يخرج منه «۱» لأن إطلاقها يشمل المنى أيضا.

و «ثانيتهما»: موثقة ابن بكير حيث ورد فى ذيلها فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز. «۲» و عموم كل شىء يشمل المنى أيضا و بعد تساقطهما يرجع إلى قاعدة الطهارة.

نعم قد استشكلنا سابقا فى الموثقة الأخيرة بأنها ناظرة إلى بيان صحة الصلاة فى أجزاء ما يؤكل لحمه من ناحية عدم كونها مما لا يؤكل لحمه لا من سائر الجهات، و إلا فعموم كل شىء شامل للدم أيضا مع أن الصلاة فيه باطلة لنجاسته. نعم تصح فيه أيضا من حيث عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل، و لكن فى الموثقة الاولى غنى و كفاية، فلو كنا نحن و هذه الاخبار لحكمنا بطهارة المنى فى هذه المسألة إلا أن الإجماع القطعى قام على نجاسة المنى من كل ماله نفس سائلة و ان كان محلل الأكل، و هذا الإجماع يصير قرينة على التصرف فى الموثقة بحملها على غير المنى من البول و الروث و نحوهما.

و (أما المسألة الرابعة) [فی منی ما لا نفس له محللا کان أم محرما]:

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۱، ص: ۴۹۴

فلم یقم علی نجاسة المنی مما لا نفس له دلیل سواء کان محللا أم محرما، و قد عرفت قصور الأدلة عن إثبات النجاسة

---

(۱) المرویة فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۲ من أبواب لباس المصلی و فی الباب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۹۵

و أما المذی، و الوذی، و الودی فطاهر (۱) من کل حیوان إلا نجس العین

فی منی ما یؤکل لحمه إذا کان له نفس سائلة فضلا عما لا نفس له، مضافا إلی ما ورد من انه لا یفسد الماء إلا ما کانت له نفس سائلة «۱» لأنها شاملة للمنی منه کما تشمل البول و غیره من أجزائه، و بذلک نحکم بعدم نجاسة المنی فی الأسماک و الحیات و نظائرهما

تتمیم

ان الفیومی فی المصباح فسر المنی بماء الرجل، و فی القاموس فسره بماء کل من الرجل و المرأة، و من هنا توهم بعضهم عدم شمول ما دل علی نجاسة المنی لمنی غیر الإنسان بدعوی قصور الأدلة عن إثبات نجاسته فی نفسها إلا ان الظاهر ان تعریفهما من باب بیان أظهر الأفراد للقطع بعدم الفرق بین أفراده، لأنه عبارة عن ماء دافق یخرج عند الشهوة علی الأغلب و هذا لا فرق فیه بین الإنسان و غیره من الحیوانات فلا إجمال للفظ حتی یرجع فیه إلی تفسیر اللغوی.

(۱) أما المذی فقد ذهب العامة إلی نجاسته «۲» حتی من یقول منهم بطهارة المنی کالشافعیة و الحنابلة، و لعمری انه من عجائب الکلام فکیف

---

(۱) و هو ما رواه حفص بن غیاث عن جعفر بن محمد عن أبیه.

المرویة فی الباب ۳۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) أفتی فقهاء المذاهب الأربعة بنجاسة المذی الخارج من الإنسان کما فی المهذب للشیرازی الشافعی ج ۱ ص ۴۷ و بدائع الصنائع للکاسانی الحنفی ج ۱ ص ۹۰ و المغنی لابن قدامة الحنبلی ج ۲ ص ۸۶، و شرح صحیح الترمذی للقاضی ابن العربی المالکی ج ۱ ص ۱۷۶.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۴۹۶

....

يفتى بنجاسة المذى و طهارة المنى؟! بل عن بعضهم نجاسة كل ما يخرج من الإنسان [۱] حتى الدمعة إذا استندت إلى مرض لا ما استند إلى البكاء.

و أما عندنا فلم ينسب إلى أحد الخلاف فى طهارته غير ابن الجنيد، حيث ذهب إلى نجاسة المذى الخارج عقيب شهوة- على ما حكى- و لعله استند فى ذلك إلى الأخبار إلا ان ما دل منها على نجاسة المذى مشتمل على قرائن تقتضى حملها على الاستحباب أو التقية.

«فمنها»: صحيحة محمد بن مسلم عن المذى يصيب الثوب فقال: (ع) ينضحه بالماء ان شاء. «۲» و قرينة الاستحباب فيها ظاهرة.

و «منها» صحيحة الحسين بن أبى العلاء سألت أبا عبد اللّه (ع) عن المذى يصيب الثوب قال: لا بأس به فلما رددنا عليه فقال: ينضحه بالماء «۳» و هى ظاهرة فى طهارة المذى بحسب الحكم الواقعى إلا إنه أمره بالنضح لإصرار السائل مماشاة مع المخالفين.

و «منها»: صحيحة أخرى لحسين بن أبى العلاء قال سألت أبا عبد اللّه (ع) عن المذى يصيب الثوب قال (ع) ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك مكانه فاغسل الثوب كله «۴» و هى محمولة على الاستحباب

---

[۱] الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۱۲ من الطبعة الاولى الحنفية قالوا: ان ما يسيل من البدن غير القيح و الصديد ان كان لعلة و لو بلا ألم فنجس و إلا فطاهر و هذا يشمل النفط و هى القرحة التى امتلأت و حان قشرها و ماء السرة و ماء الاذن و ماء العين، فالماء الذى يخرج من العين المريضة نجس و لو خرج من غير ألم كالماء الذى يسيل بسبب الغرب و هو عرق فى العين يوجب سيلان الدمع بلا ألم.

---

(۲) المرويات فى الباب ۱۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويات فى الباب ۱۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويات فى الباب ۱۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۷

....

بقرينة روايته المتقدمة.

هذا مضافا إلى الأخبار الصريحة الواردة فى طهارة المذى [۱] و ما ورد [۲] فى طهارة البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء من البول أو المنى فإن المذى و أخواته أيضا لو كانت نجسة لم يكن لطهارة البلل المشتبه وجه للعلم حينئذ بنجاستها على كل حال كان بولا أو منيا أم كان مذيا أو شيئا آخر من أخواته. و أما الوذى و الودى فلم يدل دليل على نجاستهما و الأصل طهارته.

بل و يمكن أن يستدل عليها بغير واحد من الأخبار.

«منها»: صحيحة زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إن سال من ذكرك شىء من مذى أو ودى «وذى» و أنت فى الصلاة فلا تغسله، و لا تقطع له الصلاة و لا تنقض له الوضوء و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة، و كل شىء خرج منك بعد الوضوء، فإنه من الحبائل، أو

---

[۱] ففى صحيحة بريد بن معاوية قال: سألت أحدهما (ع) عن المذى فقال: لا ينقض الوضوء و لا يغسل منه ثوب و لا جسد إنما هو بمنزلة المخاط و البصاق. و فى صحيحة محمد بن مسلم، قال سألت أبا جعفر (ع) عن المذى يسيل حتى يصيب الفخذ، قال: لا يقطع

صلاته و لا يغسله من فخذه، أنه لم يخرج من مخرج المنى، إنما هو بمنزلة النخامة و غيرهما من الأخبار المروية فى الوسائل فى الباب ۹ و ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء. و منها:

صحيحة زرارة المتقدمة.

[۲] منها ما رواه حفص بن البخترى. عن أبى عبد اللّه (ع) فى الرجل يبول، قال: ينتره ثلاثا ثم إن سأل حتى يبلغ السوق فلا يبالى. و منها غير ذلك من الأخبار المروية فى الباب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۸

و كذا رطوبات الفرج (۱) و الدبر (۲) ما عدا البول و الغائط.

«الرابع»: الميتة (۳) من كل ما له دم سائل، حلالا كان أو حراما.

من البواسير، و ليس بشىء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره «۱».

نعم نسب إلى بعض العامة- و إن لم نقف عليه فى كلماتهم- نجاستهما كما التزموا بها فى المذى بدعوى خروجها من مجرى النجاسة و «يدفعه»:

ان البواطن لا دليل على تنجسها كما عرفته فى محله.

(۱) لصحيحة إبراهيم بن أبى محمود قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن المرأة وليها «عليها» قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج و هى جنب، أ تصلى فيه؟ قال: إذا اغتسلت صلت فيهما «۲».

(۲) و تدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة.

نجاسة الميتة:

اشارة

(۳) و هو مما لا اشكال فيه، و قد وردت نجاستها فى عدة روايات يمكن دعوى تواترها إجمالا و إليك بعضها:

«منها»: ما ورد فى السمن أو الزيت أو غيرهما تقع فيه الميتة أو تموت فيه الفأرة أو غيرها من الأمر بإهراقه أو الاستصباح به إذا كان مائعا و إلقائه و ما يليه إذا كان جامدا [۳].

---

[۳] ورد ذلك فى عدة كثيرة من الاخبار منها صحيحة زرارة أو حسنته عن الباقر (ع) قال: إذا وقعت الفأرة فى السمن فماتت فيه فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى و ان كان ذائبا فلا تأكله و استصبح

---

(۱) المروية فى الباب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۵۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۴۹۹

....

و «منها»: ما ورد من الأمر بإعادة الوضوء و غسل الثوب فیما إذا توضأ من الماء القلیل ثم وجد فیه میتة [۱].

و «منها»: ما ورد فی البئر من الأخبار الآمرة بنزحها لموت الفأرة أو الدجاجة و نحوهما أو لوقوع المیتة فیها [۲] فان النزح و إن لم یكن واجبا حینئذ لعدم نجاسة البئر بملاقاة النجس إلا أن نزح مائها و لو للاستحباب مستند إلی نجاسة ما وقع فیها من المیتة، و منها غیر ذلك من الأخبار الكثیرة، و الانصاف أنه لم ترد فی شیء من أعیان النجاسات بمقدار ما ورد فی نجاسة المیتة من الأخبار كما اعترف بذلك المحقق الهمدانی (قده) و من العجیب ما نسب إلی صاحب المعالم (قده) من أن العمدة فی نجاسة المیتة هو الإجماع،

به، و الزیت مثل ذلك. و منها غیر ذلك من الاخبار المرویة فی الباب ۶ من أبواب ما یكتسب به و ۴۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

[۱] كموثقة عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه (ع) عن رجل یجد فی إنائه فأرة و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثیابه و قد كانت الفأرة متسلخة، فقال: إن كان رآها فی الإناء قبل أن یغتسل أو یتوضأ أو یغسل ثیابه ثم یفعل ذلك بعد ما رآها فی الإناء فعلیه أن یغسل ثیابه و یغسل كل ما أصابه ذلك الماء و یعید الوضوء و الصلاة .. المرویة فی الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[۲] كما فی صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) عن البئر تقع فیها المیتة فقال: إن كان لها ریح نزح منها عشرون دلوا .. المرویة فی الباب ۲۲ من أبواب الماء المطلق. و عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عما یقع فی الآبار، فقال أما الفأرة و أشباهها فینزح منها سبع دلاء إلا أن یتغیر الماء فینزح حتی یطیب .. إلی غیر ذلك من الاخبار المرویة فی الباب ۱۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة‌۱، ص: ۵۰۰

....

و قصور الأخبار عن إثبات نجاستها، و أعجب من ذلك ما حكی عن صاحب المدارك (قده) من المناقشة فی نجاسة المیتة بدعوی: انحصار مدرك القول بنجاستها فی الإجماع، و استظهر عدم تمامیة الإجماع فی المسألة، و خروجا عن وحشة التفرد فیما ذهب الیه نسب القول بطهارة المیتة إلی الصدوق (قدس سره).

لأنه روی مرسلا عن الصادق (ع) أنه سئل عن جلود المیتة یجعل فیها اللبن و الماء و السمن ما تری فیه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فیها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب، و لكن لا تصلی فیها «۱» و قد التزم فی أوائل كتابه أن لا یورد فیه إلا ما یفتی و یحكم بصحته و یعتقد أنه حجة فیما بینه و بین اللّه تعالت قدرته، و بذلك صح إسناد القول بطهارة المیتة الیه و فیه:

«أولا» أن الدلیل علی نجاسة المیتة غیر منحصر فی الإجماع فإن الأخبار فی نجاستها كثیرة بل متواترة.

و «ثانیا» إن نجاسة البول مما لا مناقشة فیه عنده (قده) و هی إنما استفیدت من الأمر بغسل ما أصابه، و معه فلما ذا لا یلتزم بنجاسة المیتة فی المقام؟ و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار الأمر بغسل ما أصابته المیتة برطوبة.

و أما ما نسبه إلی الصدوق (قده) فالكلام فیه یقع فی مقامین:

«أحدهما»: فی صحة إسناد القول بالطهارة إلی الصدوق بمجرد نقله ما یقتضی بظاهره طهارة المیتة.

و «ثانیهما»: فی حجیة تلك الروایة فی حقنا و لو علی تقدیر عمله (قده) بطبقها.

(أما المقام الأول): فالصحیح عدم تمامیة الإسناد، لأن الصدوق

---

(۱) المروية فى الباب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰۱

و كذا أجزاؤها المبانة (۱) منها و ان كانت صغارا

و إن التزم بما نقلناه عنه فى أوائل كتابه، و يبعد عدوله عما بنى عليه إلا أن مقتضى ذلك أن تكون الرواية و غيرها مما نقله فى كتابه رواية عدل معتبر عنده، و أما الإفتاء على طبقها فلا، لأنه يعتبر فى الإفتاء ملاحظة معارضات الرواية و دفع المناقشات الواردة عليها، و ما رواه (قده) معارض بغير واحد من الاخبار و كيف يفتى بكل ما رواه من الاخبار المتعارضة؟

فهل يفتى بالمتناقضين؟

و لعله يرى طهارة الجلود بالدباغة كما هو أحد الأقوال فيها، كما يحتمل ان تكون الجلود المسئول عنها فى الرواية جلود ما لا نفس له و قد نقل انها يستعمل فى صنع ظروف السمن و الماء و نحوهما و مع هذه الاحتمالات لا يمكن استكشاف عمله بالرواية و حكمه بطهارة الميتة.

و (أما المقام الثانى) فحاصل الكلام فيه ان الرواية ضعيفة لإرسالها فلا يمكن ان يعتمد عليها بوجه و ان كانت معتبرة عند الصدوق (قده) و لعل وجهه ان العدالة عنده (قده) عبارة عن عدم ظهور الفسق و نحن لا نكتفى بذلك فى حجية الاخبار بل نرى اعتبار توثيق الرواة. هذا مضافا إلى ان الرواية شاذة فى نفسها فلا يمكن العمل بها فى مقابل الروايات المشهورة، و على الجملة ان نجاسة الميتة مما لا يعتريه شك.

أجزاء الميتة المبانة:

(۱) ان الميتة بعد ما أثبتنا نجاستها فتثبت النجاسة بالفهم العرفى على كل واحد من أجزائها و ان لم تصدق عليها عنوان الميتة عرفا فيد الغنم و ان لم تكن غنما و كذا غيرها من أجزائها إلا ان الدليل بعد ما دل على نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰۲

عدا ما لا تحله الحياة منها (۱) كالصوف، و الشعر، و الوبر، و العظم، و القرن،

الميتة فمعناه بحسب الفهم العرفى ان ما فى ذلك الجسم محكوم بالنجاسة، و لا دخالة للهيئة التركيبية فى نجاستها.

كما ان الأمر كذلك فى غير الميتة أيضا فإذا حكم الشارع بنجاسة الكلب- و هو حى- فلا يشك العرف فى نجاسة كل ماله من الاجزاء، فبنفس ذلك الدليل الذى دل على نجاسة الكلب تثبت نجاسة أجزائه أيضا، و لذا لا مناص من الحكم بنجاسة أجزاء الميتة كنفسها فإذا قطعنا حيوانا نصفين أو أربعة أجزاء- مثلا- دفعة واحدة يحكم بنجاسة كلا النصفين أو الأجزاء لأنها ميتة. و من هنا يظهر انه لا وجه لاستصحاب النجاسة فى أجزاء الميتة «أما أولا»: فلمكان الدليل الاجتهادى، فإن نفس ذلك الدليل الذى دل على نجاسة الميتة يقتضى نجاسة أجزائها أيضا من غير حاجة الى استصحابها.

«و أما ثانيا»: فلأنه أخص من المدعى، لاختصاصه بما إذا حصل الانفصال بعد الموت و أما إذا طرأ كل من الموت و الانفصال دفعة واحدة كما إذا قطعنا الحيوان نصفين فأين هناك نجاسة سابقة ليمكن استصحابها؟

هذا على ان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية غير جار لمعارضته باستصحاب عدم الجعل كما حققناه فى محله.

و كيف كان فما حكى عن صاحب المدارك (قده) من المناقشة فى نجاسة أجزاء الميتة مما لا وجه له.

ما لا تحله الحیاة من المیتة:

(۱) ما قدمناه آنفا من الوجه فی نجاسة أجزاء المیتة و ان کان یقتضی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۰۳

و المنقار، و الظفر، و المخلب، و الریش، و الظلف، و السن، و البیضة، إذا اکتست (۱) القشر الأعلی.

نجاسة جمیع أجزائها إلا ان النصوص الواردة فی المقام قد دلت علی استثناء ما لا تحله الحیاة من أجزاء المیتة فلا یحکم علیها بالنجاسة و لا بغیرها من أحکام المیتة فیجوز الانتفاع بها علی تقدیر حرمة الانتفاع بالمیتة.

ففی الصحیح عن الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بالصلاة فیما کان من صوف المیتة، ان الصوف لیس فیه روح «۱».

و فی روایة حسین بن زرارة قال: کنت عند أبی عبد اللّه (ع) و أبی یسأله عن اللبن من المیتة. و البیضة من المیتة، و إنفحة المیتة، فقال: کل هذا ذکی، و قال: «یعنی الکلینی» و زاد فیه علی بن عقبة و علی بن الحسن ابن رباط قال: و الشعر و الصوف کله ذکی «۲» و فی روایة صفوان عن الحسین بن زرارة عن أبی عبد اللّه (ع) قال: الشعر و الصوف و الریش و کل نابت لا یکون میتا، قال: و سألته عن البیضة تخرج من بطن الدجاجة المیتة، فقال: یأکلها «۳».

و فی صحیحة حریز قال: قال: أبو عبد اللّه (ع) لزرارة و محمد بن مسلم اللبن و اللبأ و البیضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و کل شیء یفصل من الشاة و الدابة فهو ذکی و ان أخذته منه بعد ان یموت فاغسله و صل فیه «۴» إلی غیر ذلک من الاخبار.

ما یعتبر فی طهارة البیضة:

اشارة

(۱) اشترط الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) فی الحکم بطهارة البیضة

---

(۱) المرویات فی الباب ۶۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویات فی الباب ۶۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویات فی الباب ۶۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرویة فی الباب ۳۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۰۴

....

الخارجة عن المیتة أن تکون مکتسیة بالقشر الغلیظ و الکلام فی ذلک

یقع فی مقامین:

اشارة

«أحدهما»: فيما تقتضيه القاعدة.

و «ثانيهما»: فيما تقتضيه الرواية الواردة فى المقام.

(أما المقام الأول) [فيما تقتضيه القاعدة]:

فالصحيح انه لا فرق فى طهارة البيضة بين صورتى اكتسائها القشر الأعلى و عدمه، و ذلك لقصور ما دل على نجاسة الميتة عن شمول بيضتها لأن أجزاء الميتة و ان كانت نجسة كنفسها إلا ان أدلة نجاستها غير شاملة لما هو خارج عن الميتة و ان كانت ظرفا لوجوده من غير ان تتصل بشىء من أجزاء الميتة فالحكم بطهارة البيضة على وفق القاعدة فى كلتا الصورتين.

هذا مضافا إلى إطلاق نصوص الاستثناء لأنها دلت على استثناء البيضة من غير تقييدها بما إذا كانت مكتسية للقشر الغليظ.

و (أما المقام الثانى) [فيما تقتضيه الرواية الواردة فى المقام]

ففى موثقة غياث بن إبراهيم عن أبى عبد اللّه (ع) فى بيضة خرجت من است دجاجة ميتة قال (ع) ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا بأس بها «۱» و قد ضعفها صاحبا المدارك و المعالم و تبعهما غيرهما نظرا إلى ان غياث بن إبراهيم بترى و لم يذكر بعدلين، و هذه المناقشة انما تتم على مسلكهما من عدم حجية غير الصحاح و اعتبار تذكية الرواة بعدلين.

و أما بناء على اعتبار خبر الثقة كما هو الصحيح فلا مجال للمناقشة فى سندها لأنها موثقة و غياث بن إبراهيم و ان كان بتريا و هم طائفة من الزيدية إلا أن من المحتمل قويا ان يكون ذلك غير الغياث بن إبراهيم التميمى الواقع فى سلسلة السند فى المقام بل لو كان هو هذا بعينه أيضا لم يكن يقدح فى وثاقته. و أما محمد بن يحيى و هو الراوى عن غياث فهو أيضا موثق و ان

---

(۱) المروية فى الباب ۳۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰۵

سواء كانت من الحيوان الحلال أو الحرام (۱)

كان مرددا بين محمد بن يحيى الخزاز و محمد بن يحيى الخثعمى إلا أنهما موثقان و أحمد بن محمد يروى عن كليهما.

و كيف كان فلا- إشكال فى سند الرواية، و على هذا لا- مناص من الالتزام بتقييد البيضة بما إذا اكتست القشر الأعلى إلا أن هذا بالإضافة إلى جواز أكلها لأن الرواية ناظرة اليه و من هنا ذكروها فى كتاب الأطعمة و الأشربة و غير ناظرة إلى طهارتها فقد عرفت ان مقتضى القاعدة الأولية و إطلاقات الأخبار المتقدمة طهارة البيضة مطلقا من غير تقييدها بشىء و حيث لا دليل على خلافها فلا يمكن تقييد البيضة باكتساء القشر الغليظ فى الحكم بطهارتها.

نعم لا بد من تقييدها بذلك فى الحكم بجواز أكلها، و قد مر أن البيضة خارجة عن الميتة و أجزائها تخصصا فهى محكومة بالطهارة بالذات و لا ينافى ذلك وجوب غسل ظاهرها لنجاستها العارضة بملاقاة الميتة مع الرطوبة.

(۱) ذهب العلامة (قده) إلى اشتراط حلية الحيوان فى الحكم بطهارة بيضته مستندا فى ذلك إلى ورود جملة من الروايات فى الدجاجة و هى مما يؤكل لحمه، و إلى أن غيرها من المطلقات منصرفة إلى الحيوانات المحللة، فإن ظاهرها هو السؤال عن جواز أكل البيضة، و لا يجوز أكل شىء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

هذا و لكن الصحيح انه لا فرق فى ذلك بين الحيوانات المحللة و غيرها لأن الأخبار المدعى انصرافها إلى الحيوانات المحللة أو التى وردت فى مثل الدجاجة إنما وردت فى جواز أكل البيضة، و نحن لا نضايق القول باشتراط حلية الأكل فى الحكم بجواز أكلها إلا أن

هذا أجنبی عما نحن بصدده،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۰۶

و سواء أخذ ذلک بجز أو نتف أو غیرهما (۱) نعم یجب غسل المنتوف من

إذ الکلام فی طهارهٔ البیضهٔ، و قد عرفت ان الحکم بطهارتها لا یتوقف علی ورود روایهٔ أصلا، لأنه علی طبق القاعدهٔ، و لیس مدرکه هو الاخبار حتی یدعی أن ورودها فی محلل الأکل یوجب تقیید الحکم بطهارهٔ البیضهٔ بما إذا کان من الحیوان الحلال.

عدم اعتبار الجز

(۱) نسب إلی الشیخ الطوسی (ره) اعتبار الانفصال بالجز فی الصوف و الشعر و الوبر و الریش و نحوها، و إنها إذا انفصلت بالنتف یحکم بنجاستها و الوجه فی ذلک أحد أمرین:

«أحدهما»: إن الشعر و الصوف و أمثالهما یستصحب عند انفصاله بالنتف جزء من أجزاء المیتهٔ مما تحله الحیاهٔ، و هو غیر مستثنی عن نجاسهٔ المیتهٔ.

و «ثانیهما»: روایهٔ الفتح بن یزید الجرجانی عن أبی الحسن (ع) قال: کتبت إلیه أسأله عن جلود المیتهٔ التی یؤکل لحمها ذکیا فکتب (ع) لا ینتفع من المیتهٔ بإهاب و لا عصب، و کلما کان من السخال الصوف- إن جز- و الشعر و الوبر و الانفحهٔ و القرن و لا یتعدی إلی غیرها ان شاء اللّه «۱» فإنها قیدت الحکم فی الصوف بما إذا انفصل بالجز. و فی کلا الوجهین ما لا یخفی.

(أما الوجه الأول): فلأن استثناء الشعر و الصوف و نحوهما یقتضی استثناء أصولهما المتصلهٔ بهما أیضا عند نتفهما إما لأنها کفروعها مما لا تحله الحیاهٔ، و قد دلت صحیحهٔ الحلبی المتقدمهٔ علی استثناء ما لا روح فیه،

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۳۳ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۰۷

رطوبات المیتهٔ و یلحق بالمذکورات الانفحهٔ (۱).

و أصول الشعر و الصوف و أخواتهما کذلک، و التأذی بنتفها من جهhٔ اتصالها بما له الحیاهٔ لا من جههٔ انها مما تحله الحیاهٔ. و إما لأجل الشک فی حلول الحیاهٔ لها و الشک فی ذلک یکفی فی الحکم بطهارتها.

و (أما الوجه الثانی): فلأن غایهٔ ما تقتضیه الروایهٔ المذکورهٔ إنما هو اشتراط الجز فی خصوص الصوف فی السخال و لا یمکن التعدی عنهما بوجه، فالحکم بالاشتراط علی وجه الإطلاق لا شاهد له هذا. علی أنها غیر خالیهٔ عن القلق و الاضطراب، و مع ذلک کله اشترطت الجز فی صوف السخال و هو بحیث إذا نتف ینفصل عما فوق الجلد لدقته و لطافته، و لم تشترط ذلک فی الشعر الذی یستصحب شیئا من أجزاء الحیوان عند انفصاله بالنتف مضافا الی ضعف سندها فهی غیر قابلهٔ للاعتماد. نعم یجب غسل ما ینفصل عن المیتهٔ بالنتف، لنجاسته العارضهٔ باتصالها إلا أن النجاسهٔ العرضیهٔ غیر منافیهٔ لطهارته بالذات، و إلی هذا أشیر فی صحیحهٔ حریز المتقدمهٔ فی قوله (ع) و إن أخذته منه بعد أن یموت فاغسله و صل فیه.

الإنفحهٔ و حکمها:

(۱) بكسر الهمزة و فتح الفاء- و قد تكسر- و تشديد الحاء و تخفيفها و هى المعروف عند العامة بالمجبنة و يقال لها فى الفارسية «پنير مايه» و لا إشكال فى طهارتها على ما دل عليه غير واحد من الأخبار و إنما الكلام فى موضوعها و معناها فهل هى عبارة عن المظروف فحسب و هو المائع المتمائل إلى الصفرة يخرج من بطن الجدى حال ارتضاعه كما هو ظاهر جماعة أو أنها اسم لخصوص الظرف و هو الذى يتكون فى الجدى حال ارتضاعه و يصير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰۸

....

كرشا بعد أكله العلف أو انها اسم لمجموع الظرف و المظروف؟

تظهر ثمرة الخلاف فى الحكم بطهارة كل من الظرف و المظروف على الاحتمالين الأخيرين. أما إذا كانت عبارة عن المجموع فلدلالة الأخبار الواردة فى طهارة الإنفحة. و أما إذا كانت عبارة عن الظرف فقط فلأن المتكون فى جوفها ليس من أجزاء الميتة و لا هو لاقى شيئا نجسا فلما ذا يحكم بنجاسته؟ و هذا بخلاف ما إذا كانت عبارة عن المظروف فقط فإنه لا يحكم حينئذ بطهارة ظرفها و جلدها. نعم الأخبار الواردة فى طهارة الإنفحة تدل بالدلالة الالتزامية على طهارة السطح الداخل من الجلد أيضا، لاتصاله بالانفحة، كما يمكن أن نلتزم بنجاسة داخل الجلد أيضا و لا نقول بنجاسة ملاقيه بمقتضى ما دل على طهارة المظروف.

و «دعوى»: انا لا نحتاج فى إثبات طهارة المائع المظروف إلى التشبث بالاخبار، لأنه أمر خارج عن الميتة و حاله حال البيضة فيحكم بطهارته حيث لا موجب لنجاسته.

«مدفوعة»: بان الأمر و ان كان كما ذكر إلا أن قياس المقام بالبيضة قياس مع الفارق فان المظروف من قبيل المائعات و لو لا دلالة الروايات على طهارة ما يلاصقه من الجلد بالالتزام لتنجس بملاقاة الظرف لا محالة، لأنه من أجزاء الميتة و هى نجسة بالذات و مع نجاسة المظروف لا يمكن الانتفاع به فى شىء. مع أن الروايات الواردة فى المقام بظاهرها بل بصراحة بعضها «۱» دلت على ان الحكم بطهارة الانفحة انما هو لأجل أن ينتفع بها فى الجبن.

هذا و الصحيح فى المقام ان يقال: أنه لا يسعنا تحقيق مفهوم اللفظة

---

(۱) و هى رواية أبى حمزة الثمالى المروية فى الباب ۳۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۰۹

و كذا اللبن فى الضرع (۱) و لا ينجس بملاقاة الضرع النجس، لكن الأحوط فى اللبن الاجتناب،

المذكورة إلا على سبيل الظن و التخمين، و نظن انها اسم لمجموع الظرف و المظروف، لأنها لو لم تكن موضوعة بإزائهما و قلنا باختصاصها للمظروف فحسب فما هو اللفظ الذى وضع فى لغة العرب بإزاء ظرفه؟ و من البعيد جدا ان لا يكون للظرف فى لغة العرب اسم موضوع عليه.

و كيف كان إذا لم ندر بما وضعت عليه لفظة الانفحة و شككنا فى حكمها فلا مناص من الأخذ بالمقدار المتيقن منها و هو المظروف و ما يلاصقه من داخل الجلدة فحسب دون خارجها و هو مشمول لأدلة نجاسة الميتة و أجزائها. و الاستدلال على طهارة الجلد بقاعدة الطهارة من غرائب الكلام لأنه مع دلالة الدليل الاجتهادى على نجاسة الجلد لا يبقى مجال للتشبث بالأصل العملى.

و مما ذكرناه فى المقام يظهر اختصاص هذا الحكم بانفحة الحيوانات المحللة الأكل. لأن الروايات بين ما ورد فى خصوص ذلك و

بين ما هو منصرف اليه، و أما ما لا يؤكل لحمه كانفحة الـذئب و نحوه فلا دليل على طهارتها فلا محالـة تبقى تحت عمومات نجاسـة الميتة، و بذلك يحكم بنجاسة مظروفها لأنه و ان كان خارجا عن الميتة و أجزائها إلا أنه مائع قد لاقى الميتة فلا محالة يتنجس بها.

اللبن فی الضرع:

(۱) لدلالـة جملة من الاخبـار المعتبرة على ذلـك كما دلت بـدلالتها الالتزاميـة على طهارة داخل الضـرع أيضا لملاصـقته اللبن أو أنه نجس و لكنه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۱۰

....

غير منجس لملاقيه، و قد ذهب إلى طهارة اللبن الشيخ و الشهيد و صاحب الغنية و الصدوق و غيرهم من الاعلام (قدس اللّه أسرارهم) بل ادعى الشـهيد (قـده) ندرة القول بالنجاسة و عن الخلاف الإجماع على طهارته، و ذهب جماعة آخرون و منهم العلامة و المحقق و ابن إدريس (قدهم) إلى نجاسته.

و الذي يمكن أن يستدل لهم به وجوه ثلاثة:

«أحـدها»: ان نجاسة اللبن هي التي تقتضـيه القاعدة أعني منجسـية النجس لملاقيه، و حيث ان اللبن لاقى الضـرع و هو من أجزاء الميتة فيتنجس لا محالة.

و «ثانيها»: رواية وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه (ع) ان عليا سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال: علي (ع) ذلك الحرام محضـا «۱».

و «ثالثها»: رواية الجرجاني المتقدمة التي دلت على حصر المستثنيات في خمسة و هي الصوف من السخال- ان جز- و الشعر و الوبر و الانفحـة و القرن و قـال في ذيلهـا و لاـ يتعـدى إلى غيرها ان شاء اللّه. و من الظاهر ان اللبن غير الخمسـة المـذكورة في الروايـة و هـذه الوجوه بأجمعها ضعيفة.

«أما الوجه الأول»: فلأن قاعـدة منجسـية النجس ليست من القواعد العقلية غير القابلة للتخصـيص، و انما هي من القواعد التعبدية و هي غير آبية عن التخصيص كما خصصناها في غير اللبن، فإذا وردت رواية صحيحة على طهارة اللبن فلا محالة تكون موجبة لتخصيصها و ليس في ذلك أي محذور.

و «أما الوجه الثاني»: فلأن الروايـة ضـعيفة جـدا فان وهب بن وهب عامي و آيـة في الكـذب بل قيل أنه أكـذب البريـة فلا يعتمد على روايته أو تحمل على التقية على تقدير صدورها لذهاب أكثر العامة إلى نجاسة اللبن و الانفحة

(۱) المروية في الباب ۳۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۱۱

....

و غيرهما مما يخرج من الميتة [۱].

و «أما الوجه الثالث»: فلأنها ليست إلا روايـة. مطلقـة فنقيـدها بغير اللبن كما قيـدناها بما دل على طهارة بقية المسـتثنيات. هذا على أنها

أيضا غير منقحة سندا بل و مضطربة متنا، و عليه فالقول بطهارة اللبن هو الأقوى.

و العجب من شيخنا الأنصارى (قده) حيث أنه بعد ما استدل على طهارة اللبن بما يقرب مما قدمناه آنفا استقرب القول بنجاسة اللبن و قواه و حاصل ما أفاده فى وجهه أن رواية وهب و إن كانت ضعيفة إلا أنها منجبرة بمطابقتها للقاعدة المتسالم عليها أعنى منجسية النجس و موافقة القاعدة جابرة لضعفها.

و أما الروايات الواردة فى طهارة اللبن و إن كانت بين صحيحة و موثقة إلا انها مخالفة للقاعدة، و طرح الأخبار الصحيحة المخالفة لأصول المذهب و قواعده غير عزيز إلا أن تعضد بفتوى الأصحاب كما فى الانفحة أو بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف و ليس شيء من ذلك متحققا فى المقام فالعمل على رواية وهب هو المتعين.

و هذا من غرائب ما صدر منه (قده) لأن الرواية الضعيفة و إن قيل بانجبارها بعمل الأصحاب نظرا إلى أنهم أهل الخبرة و الاطلاع فعملهم برواية يكشف عن وجود قرينة معها لم تصل إلينا و هى التى دلتهم على صحتها إلا أن انجبار ضعف الرواية بمطابقتها للقواعد التى ليست إلا عبارة عن العموم أو الإطلاق مما لم يقل به أحد و لم يعده هو (قده) من موجبات الانجبار

---

[۱] كالحنابلة و الشافعية و المالكية حيث ذهبوا إلى نجاسة كل ما يخرج من الميتة سوى البيض فإن الأولين ذهبا إلى طهارته على تفصيل فى ذلك، و أما الحنفية فقد ذهبوا إلى طهارة كل ما يخرج من الميتة من لبن و إنفحة و غيرهما مما كان طاهرا حال الحياة راجع ج ۱ من الفقه على المذاهب الأربعة ص ۱۴- ۱۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۱۲

خصوصا إذا كان من غير مأكول اللحم (۱)

فى محله. نعم العموم أو الإطلاق فى نفسه أمر معتبر إلا أن الاعتبار أمر و انجبار ضعف الرواية به أمر آخر.

كما أن دعوى عدم العمل بالروايات الصحيحة المخالفة للقواعد ما لم تعتضد بعمل الأصحاب مما لا يمكن المساعدة عليه، فان كسر الرواية الصحيحة بإعراض الأصحاب و إن كان مورد الخلاف بينهم إلا أن كسرها بمخالفة القاعدة مما لا نرى له وجها، و ليست الروايات الواردة فى المقام معرضا عنها عندهم كيف و قد اعتمد عليها جماعة من الأصحاب حيث ذهب أكثرهم إلى طهارة اللبن حتى اعترض الآبى فى كشف الرموز على دعوى ابن إدريس «أن النجاسة مذهب المحصلين» بان الشيخين مخالفان و المرتضى و اتباعه غير ناطقين فما أعرف من بقى معه من المحصلين.

و على الجملة الرواية إذا كانت معتبرة فى نفسها و لم تكن معرضا عنها عندهم فلا يضرها مخالفتها العموم أو الإطلاق بل القاعدة تقتضى أن تكون الرواية مخصصة للعموم أو مقيدة للإطلاق و تخصيص العمومات بالروايات غير عزيز فالإنصاف أن روايات الطهارة مما لا غبار عليه و لا وجه للقول بنجاسته.

اختصاص الحكم بالحيوان المحلل:

(۱) و هل تختص طهارة اللبن بما إذا كان من الحيوانات المحللة؟ قد يقال أن اللبن كالبيضة فكما أن طهارتها غير مختصة بما إذا كانت من الحيوانات المحللة فكذلك الحال فى اللبن.

و لكن الظاهر أن اللبن كالإنفحة و تنحصر طهارته بما إذا كان من الحيوانات المحللة، و لا يمكن قياسه بالبيضة لأنها كما مر خارجة من أجزاء

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۱۳

و لا بد من غسل ظاهر الانفحهٔ الملاقی للمیتهٔ (۱) هذا فی میتهٔ غیر نجس العین و أما فیها فلا یستثنی شیء (۲).

المیتهٔ و أدلهٔ نجاستها لا تشمل البیضهٔ من الابتداء. و هذا بخلاف اللبن لأنه و إن کان أیضا خارجا من المیتهٔ إلا أنه لا محالهٔ یتنجس بملاقاهٔ أجزائها لمیعانه کالإنفحهٔ إلا فیما دلت الروایهٔ علی طهارهٔ اللبن، فإنها بالدلالهٔ الالتزامیهٔ تدل علی عدم منجسیهٔ ما یلاقیه من النجس أو علی عدم نجاسته و الروایهٔ إنما دلت علی طهارته فیما یؤکل لحمه کالشاهٔ.

و أما إطلاق بعض الأخبار فهو منصرف إلی الحیوانات المحللهٔ، لأنها ناظرهٔ إلی الانتفاع بمثل اللبن و الانفحهٔ مطلقا کما هو قوله (ع) لا بأس به و لو من حیث أکله لأنه المنفعهٔ الظاهرهٔ منهما دون بقیهٔ الانتفاعات و هو إنما یسوغ فی الحیوان الحلال.

(۱) ظاهره أن الإنفحهٔ عنده (قده) اسم لمجموع الظرف و المظروف و قد عرفت أنه المظنون و علیه لا بد من غسل ظاهرها لنجاستها العرضیهٔ الحاصلهٔ من ملاقاهٔ المیتهٔ.

عدم الاستثناء فی میتهٔ نجس العین

(۲) و ذلک لأن الأدلهٔ الدالهٔ علی نجاسهٔ أی حیوان کالکلب و الخنزیر قد دلت علی نجاسهٔ جمیع أجزائه فإن شعر الکلب- مثلا- و إن لم یصدق علیه عنوان الکلب إلا أن معروض النجاسهٔ لیس هو الهیئهٔ الترکیبیهٔ و إنما معروضها کل واحد واحد من أجزائه، و لم یدل دلیل علی استثناء شیء من أجزاء الحیوانات النجسهٔ.

و قد خالف فی ذلک السید المرتضی (قده) و ذهب إلی طهارهٔ شعر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۱۴

....

الکلب و الخنزیر بل التزم بطهارهٔ کل ما لا تحله الحیاهٔ کالعظم و الوبر و القرن و غیرها.

و «فیه»: ان الموت لو لم یکن موجبا للنجاسهٔ فعلی الأقل لیس من مقتضیات الطهارهٔ، و نحن انما التزمنا بطهارهٔ ما لا تحله الحیاهٔ من أجزاء الحیوانات الطاهرهٔ بعد موتها من جههٔ طهارته حال حیاتها، و الموت انما یعرض علی ماله الحیاهٔ و أما ما لا روح فیه- کالجماد- فلا معنی لموته فما لا تحله الحیاهٔ من أجزاء الحیوانات الطاهرهٔ باق علی طهارته و حاله بعد طرو الموت علی الحیوان کحاله قبله و قد ورد [۱] ان النابت لا یکون میتا. و أما الحیوانات النجسهٔ فاجزائها محکومهٔ بالنجاسهٔ من الابتداء و حالها قبل عروض الموت و بعده سیان لما عرفت من أن الموت لیس من أحد أسباب الطهارهٔ.

و أما صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الحبل یکون من شعر الخنزیر یستقی به الماء من البئر هل یتوضأ من ذلک الماء؟

قال لا بأس «۲» فلا دلالهٔ لها علی عدم نجاسهٔ شعر الخنزیر بوجه بل ظاهرها مفروغیهٔ نجاسهٔ الحبل عند السائل و لذا کان یسأله (ع) عن حکم التوضؤ بما یستقی به من البئر فعدم البأس إما من جههٔ عدم انفعال الماء القلیل بملاقاهٔ النجس أو من جههٔ عدم اصابهٔ الحبل أو الماء المتنجس به لماء الدلو و قد تقدم تفصیل الجواب عن هذه الروایهٔ فی بحث انفعال الماء القلیل «۳».

---

[۱] روی الحسین بن زرارهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) أنه قال الشعر و الصوف و الریش و کل نابت لا یکون میتا کما تقدم فی ص ۵۰۳.

(۲) المرویة فی الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) تقدم فی ص ۱۶۲.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۱۵

(مسألة ۱) الأجزاء المبانة من الحی مما تحله الحیاة کالمبانة من المیتة (۱).

الاجزاء المبانة من الحی

(۱) قد عرفت ان المیتة نجسة فی الشریعة المقدسة بمختلف أدلتها من غیر فرق فی ذلک بین اتصال أجزائها و انفصالها کما أنها محرمة بمقتضی الآیات و الروایات، و علی الجملة للمیتة حکمان ضروریان فی الفقه و علیه فإذا فرضنا أن الشارع نزل شیئا منزلة المیتة یترتب علیه کلا الحکمین المتقدمین، لأنهما من الآثار الظاهرة للمیتة و لیسا من الآثار النادرة أو الأحکام الخفیة فی الشرع.

هذا و قد یقال ان المیتة عبارة عن کل ما ذهب عنه روحه من دون فرق فی ذلک بین نفس الحیوان و أجزائه فکما یقال هذا حیوان میت کذلک یصح أن یقال: هذه ید میتة أو رجل کذلک. فلو تمت هذه الدعوی شملت أحکام المیتة للاجزاء المبانة من الحی لصدق انها میتة.

و لکنها بعیدة عن الانظار العرفیة و ان کانت موافقة للذوق و صحیحة بالنظر العقلی أیضا إلا أن أجزاء المیتة لیست عند العرف کنفسها بل المیتة بنظرهم هو الحیوان الذی ذهب عنه روحه فشمول المیتة فی مثل قوله سألته عن البئر یقع فیها المیتة فقال .. [۱] و قوله (ع) لا تأکل فی آنیتهم إذا کانوا یأکلون فیه المیتة [۲] للاجزاء المبانة من الحی فی غایة الإشکال

[۱] کما فی صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) عن البئر یقع فیها المیتة فقال: ان کان لها ریح نزح منها عشرون دلوا و إذا دخل الجنب البئر ینزح منها سبع دلاء. المرویة فی الباب ۲۲ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

[۲] صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن آنیة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۱۶

....

فهذا الوجه غیر تام.

و الصحیح أن یقال ان الاخبار الواردة فی الصید [۱] و فی قطع ألیات الغنم [۲] قد دلت علی تنزیل الأجزاء المبانة من الحی منزلة المیتة، و لا سیما بملاحظة تعلیل الحکم بنجاستها بأنها میتة کما ورد فی صحیحة محمد بن قیس عن أبی جعفر (ع) قال: قال: أمیر المؤمنین علیه السلام ما أخذت الحبالة من صید فقطعت منه یدا أو رجلا فذروه فإنه میت .. «۳»

بل و فی نفس اسناد الحکم إلی علی (ع) تلویح إلی ذلک لأن الأجزاء المبانة لو کانت میتة حقیقة و بالنظر العرفی کمیتة الحیوان لم یکن وجه لإسناد کونها کذلک إلی علی (ع) إذ المیتة میتة عند الجمیع فمن ذلک یظهر انها لیست میتة بنظر العرف و انما نزلها علی (ع) منزلتها، و بهذا یحکم بنجاستها و حرمتها لأنهما من الآثار الظاهرة للمنزل علیه.

بل الأخبار الواردة فی قطع ألیات الغنم کالصریحة فی نجاستها کقوله (ع)

أهل الكتاب فقال: لا- تأكل فى آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة و الدم و لحم الخنزير. المروية فى الباب ۵۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

[۱] كصحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

ما أخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت .. و غيرها من الأخبار المروية فى الباب ۲۴ من أبواب الصيد من الوسائل.

[۲] كما رواه الصدوق بإسناده الصحيح عن عبد اللّه بن يحيى الكاهلى قال: سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و انا عنده عن قطع أليات الغنم فقال لا- بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك ثم قال: ان فى كتاب على (ع) ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به و غيرها من الاخبار المروية فى الباب ۳۰ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۲۴ من أبواب الصيد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۵۱۷

إلا الأجزاء الصغار (۱) كالثالول و البثور، و كالجلدة التى تنفصل من الشفة أو من بدن الأجرب عند الحك و نحو ذلك.

أما تعلم أنها تصيب الثوب و اليد و هو حرام «۱» لوضوح أن المراد بالحرمة فيها هى النجاسة للقطع بعدم حرمة إصابة النجس للثوب و اليد.

«بقى الكلام فى شى‌ء» و هو ان الجزء إذا انقطع عنه روحه و أنتن إلا أنه لم ينفصل عن البدن فهل يحكم بنجاسته؟

الصحيح عدم نجاسته، لعدم الدليل على ذلك ما لم ينفصل من البدن.

أما الأدلة الواردة فى نجاسة الميتة فقد عرفت عدم شمولها للاجزاء المبانة فضلا عن الأجزاء المتصلة و أما روايات الصيد و قطع أليات الغنم فعدم شمولها للاجزاء المتصلة أوضح لاختصاصها بالاجزاء المنفصلة من الحيوان بآلة الصيد أو بالقطع.

استثناء الاجزاء الصغار:

(۱) لعدم صدق الميتة على الاجزاء الكبيرة فضلا عن الأجزاء الصغار كما لا تشملها روايات الصيد و قطع أليات الغنم لاختصاصها بالجزء الكبير فلا دليل على نجاستها.

و قد يستدل على ذلك بصحيحة على بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له أن يقطع الثالول و هو فى صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: (ع) ان لم يتخوف

(۱) المروية عن حسن بن على الوشاء فى الباب ۳۰ من أبواب الذبائح و الباب ۳۲ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۵۱۸

....

أن يسيل الدم فلا بأس، و ان تخوّف ان يسيل الدم فلا يفعله «۱» بتقريب انه (ع) بصدد بيان عدم مانعية الفعل المذكور فى الصلاة من جميع الجهات لأنه (ع) لو كان بصدد بيان عدم قادحية الفعل المذكور بما هو فعل يسير فى الصلاة لم يكن وجه لاشتراطه بعدم

سیلان الدم حینئذ، لأن الفعل الیسیر فی الصلاة غیر قادح لها سواء أسال منه الدم أم لم یسل و هذه قرینة علی أنه (ع) کان بصدد نفی مانعیة الفعل المذکور من جمیع الجهات، و علیه فالروایة تدل علی طهارة الثالول لأنه قد یقطعه بیده و هو فی الصلاة ثم یطرحه فلو کان الثالول میتة کان حمله فی الصلاة- بأخذه بیده- و لو آنا قلیلا مبطلا للصلاة کما ان یده قد تلاقی الثالول و هی رطبة فلو کان میتة لا وجب نجاسة یده، و نجاسة البدن تبطل الصلاة مع أنه (ع) نفی البأس عنه مطلقا من غیر استفصال.

هذا و لا یخفی ان الروایة و ان لم تکن خالیة عن الاشعار بالمدعی إلا أنها عریة عن الدلالة علیه و أن أصر شیخنا الأنصاری (قده) علی دلالتها و الوجه فیما ذکرناه ان الروایة ناظرة إلی عدم قادحیة الفعل المذکور فی الصلاة لأنه فعل یسیر، و لیست ناظرة إلی عدم قادحیته من جمیع الجهات و اشتراط عدم سیلان الدم: مستند إلی ان نتف الثالول یستلزم سیلانه غالبا و کأنها دلت علی أن الفعل المذکور غیر مانع عن الصلاة فی نفسه إلا أن له لازما تبطل به الصلاة فلا بأس به إذا لم یکن مقارنا معه.

و أما نتف الثالول فلا یلازم ملاقاته الید رطبة لإمکان إزالته بخرقة أو بقرطاس أو بأخذه بالید مع یبوستها و لو صدق علیه حمل المیتة- و لو آنا ما- أمکن أن یقال بعدم قدحه فی الصلاة، لأن بطلانها بحمل المیتة

---

(۱) المرویة فی الباب ۶۳ من أبواب النجاسات و فی الباب ۲ و ۲۷ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۱۹

(مسألة ۲) فأرة المسک (۱) المبانة من الحی طاهرة علی الأقوی، و إن کان الأحوط الاجتناب عنها.

لیس من المسلمات، و إنما المتیقن منه قدح لبس المیتة و لو فی شسع. و أما حمل المیتة بما لا یتستر به فقدحه غیر متسالم علیه فالصحیح أن یستدل علی طهارة الثالول و أشباهه بما ذکرناه و تجعل الصحیحة مؤیدة للمدعی.

فأرة المسک:

(۱) أعنی الجلدة و هی قد تکون من المذکی و اخری من المیتة و ثالثة من الحی.

«أما فأرة المذکی»: فلا إشکال فی طهارتها لأنها کبقیة أجزاء الظبی عند تذکیته.

و «أما فأرة الحی»: فقد وقع الخلاف فی طهارتها بین الأصحاب و لعل الوجه فی نجاستها ان الفأرة من الاجزاء المبانة من الحی و هی کالمیتة نجسة.

و یدفعه: ان مدرک الحکم بنجاسة الجزء المبان منحصر فی روایات ألیات الغنم و ما أخذته الحبالة من الصید کما مر و هی مختصة بموردها.

و شمولها لمثل الفأرة مما ینفصل عن الحی بنفسه و یعد من ثمرته- کما فی الأشجار- بعید غایته بل الظاهر ان الغالب أخذ المسک من الفأرة المنفصلة من الحی و هو الذی تلتقطه سکنة البوادی فی البادیة. و أما غیره من الأقسام کما یؤخذ من دم الظبی حین ذبحه و یختلط بروثه فهو قلیل غایته، فالصحیح فی هذه الصورة أیضا طهارة الفأرة کما ذهب إلیه العلامة و الشهید (قدهما) لما عرفت من انه لا إطلاق و لا عموم فی الروایات المتقدمة حتی یتمسک به فی المقام.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۲۰

....

و «أما الفأرة المأخوذة من الميتة»: فالصحيح أنها نجسة، لأنها كبقية أجزاء الميتة و هى نجسة كما أن الدم المتكون فيها كذلك، لأنه من أجزاء الميتة اللهم إلا أن يقال ان الدم المتكون فيها كان محكوما بالطهارة حال حياة الحيوان، و كل جزء حكم عليه بالطهارة حال حياته مما لا تحله الحياة فهو محكوم بطهارته بعد موته أيضا، و عليه فالدم المذكور طاهر دون جلدته.

و «دعوى»: انها مما لا تحله الحياة فحالها حال الصوف و أشباهه.

«ظاهرة الفساد»: لأنها كبقية جلود الحيوانات مما تحله الحياة فلا وجه لطهارتها. إلا أن يقال أن الفأرة بالإضافة إلى الظبى نظير البيضة بالنسبة إلى الدجاجة فكما انها تتكون فى جوف الدجاجة من دون ان تعد من أجزائها كذلك الحال فى الفأرة بعينها فلا تكون من أجزاء الميتة.

ثم انه إذا قلنا بنجاسة فأرة الميتة و لم يكن المسك المتكون فيها منجمدا حال حياة الظبى فلا محالة يتنجس مسكها إلا انها نجاسة عرضية و انما نشأت من ملاقاة الميتة و ان لم يمكن تطهيره. و هذا بخلاف ما إذا كان مسكها منجمدا حال حياته لانه طاهر فى ذاته و تزول نجاسته العرضية الناشئة من ملاقاة الفأرة الرطبة النجسة بتطهيره. هذا كله فيما تقتضيه القاعدة.

و أما بالنظر إلى النص الوارد فى المقام ففى صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن فأرة المسك تكون مع من يصلى و هو فى جيبه أو ثيابه فقال: لا بأس بذلك «۱» و استدل بها فى المدارك على طهارة مطلق الفأرة سواء انفصلت من الظبى فى حياته أم أخذ من المذكى أو من الميتة لإطلاق قوله (ع) لا بأس به و هو ملازم لطهارة الفأرة.

و الاستدلال بها يتوقف على عدم جواز حمل النجس أو خصوص الميتة

---

(۱) المروية فى الباب ۴۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۱

....

فى الصلاة، و هو فى حيّز المنع لجواز حمل النجس بل و حمل الميتة فى الصلاة كما يأتى فى محله فعدم البأس بحمل الفأرة فى الصلاة لازم أعم لطهارتها. هذا مع الإغماض عن انصراف الفأرة إلى ما هو المتداول الكثير منها خارجا و هو الفأرة التى تلقيها الظبية فى حياتها كما مر، فإذا لا تشمل الصحيحة لما يؤخذ من الميتة.

و ذهب كاشف اللثام إلى نجاسة مطلق الفأرة إلا الفأرة المأخوذة من المذكى فإنها طاهرة كغيرها من اجزائه بخلاف ما أخذ من الميتة أو أسقطه الظبى حال حياته، و استدل على ذلك بصحيحة عبد اللّه بن جعفر قال:

كتبت إليه- يعنى أبا محمد (ع)- يجوز للرجل أن يصلى و معه فأرة المسك؟

فكتب لا بأس به إذا كان ذكيا «۱» حيث دلت على ان الظبى إذا لم يكن ذكيا سواء أ كان حيا أم ميتا ففى الصلاة فى فأرة مسكه بأس، و ليس هذا إلا لكون الفأرة ميتة نجسة.

و «دعوى»: أن المنع عن الصلاة فى شىء أعم من نجاسته «و ان كانت صحيحة» كما فى الحرير و بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه من الحيوان إلا ان المنع فى المقام لا يحتمل استناده إلى غير النجاسة. و الاستدلال بهذه الصحيحة على مدعى كاشف اللثام يبتنى على أمرين:

«أحدهما»: ان يكون ضمير كان راجعا إلى الظبى.

و «ثانيهما»: ان يكون المذكى فى قبال كل من الحى و الميت لا فى مقابل خصوص الميتة و كلاهما ممنوع.

«أما الأول»: فلأنه لم يسبق ذكر من الظبى فى الرواية فيحتمل رجوع الضمير إلى الفأرة باعتبار انها مما مع المصلى فيصح تذكير الضمير

بهذا الاعتبار و الرواية على هذا تدل على ان الفأرة قسمان: قسم طاهر

---

(۱) المروية فى الباب ۴۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۲

نعم لا إشكال فى طهارة (۱) ما فيها من المسك.

بالذات و هو المذكى و قسم نجس كذلك و هو غير المذكى. و قد عرفت نجاسة فأرة الميتة.

و «أما الثانى»: فلأن الظاهر ان الذكى فى مقابل الميتة فحسب لأن المذكى و الميتة قسمان للحيوان الذى زهق روحه و أما الحى فهو خارج عن المقسم لا أنه داخل فى قسم غير المذكى فلا دلالة للرواية على نجاسة فأرة الحى و غاية ما يستفاد منها نجاسة فأرة الميتة و قد بينا ان نجاستها على طبق القاعدة من غير حاجة فى ذلك إلى النص.

أقسام المسك:

اشارة

(۱) نقل شيخنا الأنصارى (قده) عن التحفة ان للمسك أقساما أربعة:

«أحدها»: المسك التركى

و هو دم يقذفه الظبى بطريق الحيض أو البواسير فينجمد على الأحجار و لم يتأمل (قده) فى الحكم بنجاسة هذا القسم لأنه دم منجمد و غاية الأمر أنه ذو ريح طيبة و «دعوى»: ان الدم قد استحال بالانجماد «مدفوعة»: بأن الجمود فيه كانجماد سائر الدماء مما لا يوجب الاستحالة كما ان التعطر لا يوجبها.

و «ثانيهما»: المسك الهندى

و هو دم يؤخذ بعد ذبح الظبى و يختلط مع روثه فيصير أصفر اللون أو أشقر و قد الحق (قده) هذا القسم بالقسم السابق و حكم بنجاسته أيضا، لأنه دم مختلط بشىء آخر، و دعوى الاستحالة فى هذا القسم أضعف من سابقه لأن مجرد خلط شىء بشىء لا يقتضى الاستحالة بوجه.

و «ثالثها»: دم يجتمع فى سرة الظبى بعد صيده

يحصل بشق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۳

و أما المبانة من الميت ففيها إشكال (۱)

موضع الفأرة و تغميز أطراف السرة حتى يجتمع فيها الدم و يجمد و قال (قده) أنه طاهر مع تذكية الظبى و نجس لا معها.

و «رابعها»: دم يتكون فى فأرة الظبى بنفسه

ثم تعرض للموضع حكة ينفصل بسببها الدم مع جلده و قد حكم بطهارته، و الأمر كما افاده و ذلك للإجماع و السيرة القطعية المستمرة، و لصحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كانت لرسول اللّه (ص) ممسكة إذا هو توضأ أخذها بيده و هى رطبة، فكان إذا خرج عرفوا أنه رسول اللّه (ص) برائحته «۱».

و المتيقن من المسك هو القسم الأخير و الحكم بطهارته إما لتخصيص ما دل على نجاسة الدم مما له نفس سائلة- كما إذا كان المسك عبارة عن الدم المنجمد- و إما من باب التخصيص بناء على ما ذكره بعضهم من ان أجزاء المسك عند تحليله غير الاجزاء الدموية و ان كانت الاجزاء المسكية متحققة فى دم الظبى إلا انها إذا وصلت إلى الفأرة افرزت عن الاجزاء الدموية لاشتمال الفأرة على آلة الافراز، إلا ان تحقيق ذلك مما لا يترتب عليه ثمرة عملية، لأنه محكوم بالطهارة على كل حال.

كما ان القسم الثالث أيضا كذلك فيما إذا كان اجتماع الدم فى الفأرة حال حياة الظبى ثم ذبح، لأنه حينئذ من الدم المتخلف و هو طاهر. و لا إطلاق لما دل على طهارته حتى يتمسك به فى الحكم بطهارة سائر الأقسام نعم لو ثبتت دعوى الاستحالة حكمنا بطهارة الجميع و لكن عرفت فسادها فسائر الأقسام من المسك محكوم بالنجاسة لأنه دم فتشمله أدلة نجاسته.

(۱) عرفت الوجه فى ذلك آنفا.

---

(۱) المروية فى الباب ۵۸ من النجاسات و فى الباب ۴۳ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۴

و كذا فى مسكها (۱). نعم إذا أخذت من يد المسلم يحكم بطهارتها (۲) و لو لم يعلم أنها مبانة من الحى أو الميت.

---

(۱) فيما إذا لم ينجمد مسكها حال حياة الظبى لنجاسته العرضية الحاصلة حينئذ بملاقاة الميتة و هذا بخلاف ما إذا كان جامدا كما عرفت تفصيله.

صور الشك فى طهارة الفأرة

اشارة

(۲) لا بد من التعرض إلى صور الشك فى طهارة الفأرة و نجاستها لتتميز موارد الحاجة إلى يد المسلم أو غيرها من أمارات التذكية عما لا حاجة فيه إلى أماراتها فنقول: صور الشك فى ذلك ثلاث:

«الاولى»: ان يشك فى أن الفأرة من الحى أو المذكى أو أنها من الميتة مع الشك فى حياة الظبى الذى أخذت منه الفأرة.

«الثانية»: الصورة مع العلم بموت الظبى فى زمان الشك.

«الثالثة»: ان يعلم بأخذ الفأرة بعد موت الظبى و يشك فى أن موته هل كان مستندا إلى التذكية أم إلى غيرها؟.

فعلى مسلك كاشف اللثام أعنى القول بنجاسة فأرة غير المذكى يحكم بنجاستها فى جميع الصور الثلاث للشك فى وقوع التذكية على الظبى و مقتضى أصالة عدم التذكية نجاسة الفأرة إلا فيما إذا كانت هناك امارة على التذكية من يد المسلم أو غيرها، لأنها حاكمة على استصحاب عدمها فعلى مسلكه (قده) تمس الحاجة الى أمارات التذكية فى جميع الصور الثلاث. و أما على ما سلكناه و هو التفرقة بين فأرة الحى و المذكى و بين فأرة الميتة فيختلف الحكم و الحاجة الى أمارات التذكية باختلاف صور المسألة.

«أما الصورهٔ الأولی»:

فحیث لا نعلم فیها إلا بحدوث أمر واحد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۲۵

(مسألهٔ ۳) میتهٔ ما لا نفس له طاهرهٔ (۱) کالوزغ، و العقرب،

و هو انفصال الفأرهٔ عن الظبی و لا علم لنا بموته لاحتمال بقائه علی الفرض فاستصحاب حیاهٔ الظبی إلی زمان انفصال الفأرهٔ بلا معارض و لا حاجهٔ فی إثبات طهارتها فی هذه الصورهٔ إلی ید المسلم أو غیرها من أمارات التذکیهٔ فإنها کانت أم لم تکن یحکم بطهارهٔ الفأرهٔ بالاستصحاب.

«و أما الصورهٔ الثانیهٔ»:

و هی التی علمنا فیها بموت الظبی و شککنا فی أن الفأرهٔ هل أخذت منه بعد موته أو قبله فلا حاجهٔ فیها أیضا الی إثبات الطهارهٔ بقیام امارهٔ علی التذکیهٔ، لأن فی هذه الصورهٔ حادثین أحدهما موت الظبی و ثانیهما انفصال الفأرهٔ منه و هما مسبوقان بالحیاهٔ و الاتصال و استصحاب کل من الحیاهٔ و الاتصال الی زمان ارتفاع الآخر معارض بمثله فیتساقطان و یرجع الی قاعدهٔ الطهارهٔ مطلقا سواء علمنا بتأریخ أحدهما أم جهل کلا التاریخین.

و «أما الصورهٔ الثالثهٔ»:

التی علمنا فیها بأخذ الفأرهٔ بعد موت الظبی و ترددنا فی استناد موته إلی التذکیهٔ فیحکم فیها بعدم کون الفارهٔ من المذکی لأصالهٔ عدم وقوع التذکیهٔ علی الظبی المأخوذهٔ منها الفأرهٔ، فیترتب علیها جمیع آثار غیر المذکی و منها النجاسهٔ- علی المشهور- إلا إذا أخذت من ید المسلم فإنها أمارهٔ شرعیهٔ علی التذکیهٔ فی الجلود و هی حاکمهٔ علی أصالهٔ عدمها، فعلی ما سلکناه فی المقام لا نحتاج فی الحکم بطهارهٔ الفأرهٔ إلی أمارات التذکیهٔ إلا فی الصورهٔ الأخیرهٔ.

میتهٔ ما لا نفس له:

الکلام فی هذه المسألهٔ یقع فی مقامین:

اشارهٔ

(۱) «أحدهما»: فی کبری طهارهٔ المیتهٔ مما لا نفس له.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۲۶

و الخنفساء. و السمک، و کذا الحیهٔ، و التمساح، و إن قیل بکونهما ذا نفس لعدم معلومیهٔ ذلک. مع أنه إذا کان بعض الحیات کذلک لا یلزم الاجتناب عن المشکوک کونه کذلک.

و «و ثانیهما»: فی بعض صغریاتها مما وقع الکلام فی أن له نفسا سائلهٔ أو لا نفس له.

(أما المقام الأول) [فی کبری طهارهٔ المیتهٔ مما لا نفس له]:

فلم یستشکل أحد فیما نعلمه من الأصحاب فی طهارهٔ المیتهٔ من کل حیوان محکوم بالطهارهٔ حال حیاته إذا لم تکن له نفس سائلهٔ، و تدل علیها جملهٔ کثیرهٔ من الأخبار.

«منها»: موثقهٔ حفص بن غیاث عن جعفر بن محمد عن أبیه (ع) قال: لا یفسد الماء إلا ما کانت له نفس سائلهٔ «۱» لأن المیتهٔ هی القدر المتیقن منها، لأنها إما مختصهٔ بالمیتهٔ نظرا الی ان الإفساد و عدمه مضافان فیها الی الذات، أعنی ذات الحیوان الذی له نفس أو لا نفس له أو انها أعم فتشمل المیتهٔ و کل ما یضاف إلیها من دمها و بولها و غیرهما کما استظهرناه سابقا.

و «منها»: موثقهٔ عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

سئل عن الخنفساء و الذباب و الجراد و النملهٔ و ما أشبه ذلک یموت فی البئر و الزیت و السمن و شبهه قال: کل ما لیس له دم فلا بأس «۲».

و «منها»: ما عن أبی بصیر فی حدیث: و کل شیء وقع فی البئر لیس له دم مثل العقرب و الخنافس و أشباه ذلک فلا بأس «۳» و منها

---

(۱) المرویتان فی الباب ۳۵ من النجاسات و فی الباب ۱۰ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) المرویتان فی الباب ۳۵ من النجاسات و فی الباب ۱۰ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی الباب ۱۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۱، ص: ۵۲۷

....

غیر ذلک من الأخبار.

إلا- أنهم اختلفوا فی الوزغ بعد تسلیم انه مما لا نفس له، و لکن هذا الخلاف غیر راجع الی ما قدمناه من کبری طهارهٔ المیتهٔ مما لا نفس له و انما هو مستند الی الخلاف فی طهارهٔ الوزغ حال حیاته و نجاسته و الکبری المسلمهٔ تختص بحیوان محکوم بالطهارهٔ حال حیاته دون الحیوانات النجسهٔ و ان لم یکن لها نفس سائلهٔ، و هذا نظیر ما قدمناه فی الشعر و الصوف و غیرهما مما لا تحله الحیاهٔ و ذکرنا أنها طاهرهٔ من کل حیوان میت کان محکوما بالطهارهٔ فی حیاته دون ما کان نجسا.

و کیف کان فقد ذهب جماعهٔ إلی نجاسهٔ الوزغ و زادوا بذلک نجاسهٔ علی الأعیان النجسهٔ. بل عن بعضهم نجاسهٔ الثعلب و الأرنب و الفأرهٔ أیضا إلا أنا نتکلم فی خصوص الوزغ هنا بمناسبهٔ عدم کونه ذا نفس سائلهٔ فنقول:

نسب القول بنجاسهٔ الوزغ الی الشیخ و الصدوق و ابن زهرهٔ و سلار و غیرهم (قدهم) و اعتمدوا فی ذلک علی روایات ثلاث:

«الاولی»: ما رواه الشیخ فی الصحیح عن معاویهٔ ابن عمار قال:

سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الفأرهٔ، و الوزغهٔ تقع فی البئر قال: ینزح منها ثلاث دلاء «۱» بتقریب أن الأمر بالنزح ظاهر فی وجوبه و وجوب النزح ظاهره الإرشاد إلی نجاسهٔ الوزغ و الفأرهٔ. لبعد کونه تعبدا صرفا.

«الثانیهٔ»: روایهٔ هارون بن حمزهٔ الغنوی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الفأرهٔ و العقرب و أشباه ذلک یقع فی الماء فیخرج حیا هل یشرب من ذلک الماء و یتوضأ منه؟ قال: یسکب منه ثلاث مرات، و قلیله و کثیره بمنزلهٔ واحدهٔ، ثم یشرب منه و یتوضأ منه، غیر الوزغ فإنه

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۱۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۸

....

لا ينتفع بما يقع فيه «۱» و ظاهرها ان عدم جواز الانتفاع به مستند إلى نجاسة الوزغ.

«الثالثة»: رواية الفقه الرضوى: فإن وقع فى الماء وزغ أهريق ذلك الماء .. «۲» لأنها كسابقتها ظاهرة فى أن الأمر بالإهراق إرشاد إلى نجاسة الوزغ الموجبة لنجاسة الماء.

و لكن الصحيح طهارة الوزغة و لا يمكن المساعدة على شيء مما استدل به على نجاستها.

أما الروايتان الأخيرتان فلضعفهما [۳].

و أما صحيحة معاوية فلأن ظهورها فى نجاسة الوزغة و ان كان غير قابل للإنكار إلا أنه لا مناص من رفع اليد عن ظاهرها بصحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال سألته عن العظاية و الحية و الوزغ يقع فى الماء فلا يموت أ يتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا بأس به .. «۴» و بها تحمل الصحيحة المتقدمة على التنزه لاشمئزاز النفس عن الماء الذى وقع الوزغ فيه و كذا الحال فى الروايتين الأخيرتين على تقدير صحة سندهما.

هذا و مع الإغماض عن ذلك و فرض التعارض بين ما دل على نجاسة

---

[۳] الوجه فى تضعيف الرواية الثانية هو عدم توثيق يزيد بن إسحاق الواقع فى سندها فى الرجال و لكن الرجل ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و مقتضى ذلك هو الحكم بوثاقته و معه تصبح الرواية صحيحة لا محالة.

---

(۱) المروية فى الباب ۹ من الأسئار و ۱۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) ص ۵ سطر ۲۸.

(۴) المروية فى الباب ۳۳ من النجاسات و ۹ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۲۹

....

الوزغ و طهارته فالمرجع هو صحيحة الفضل أبى العباس الدالة على طهارة كل حيوان ما عدا الكلب قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله و أصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «۱» هذا كله فى المقام الأول.

و (أما المقام الثانى) [فى بعض صغرياتها مما وقع الكلام فى أن له نفسا سائلة أو لا نفس له]:

فقد قالوا ان الحية و التمساح مما لا نفس له كبقية الحيوانات البحرية و حشرات الأرض و أنكره بعضهم و ادعى انهما مطلقا أو بعض أقسام الحية ذو نفس سائلة فإن ثبت شيء من الدعويين فهو، و إلا فعلى ما سلكناه فى محله من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية يحكم بطهارة ميتتها، لأن حملة من الأخبار المعتبرة دلت على طهارة ميتة ما لا نفس له كما قدمناها و هى مخصصة لعموم ما دل على نجاسة الميتة فالخارج عن العام عنوان عدمى- و هو ما لا نفس له- و الباقى تحته معنون بعنوان وجودى- أعنى ما له نفس سائلة- و

مقتضی أصالة عدم کون المصداق المشتبه مما له نفس سائلة طهارة میتته بعد ما ثبت فی محله من عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة.

و الفارق بین ما نحن فیه و غیره مما یتمسک فیه بأصالة العدم الأزلی فی المصداق المشتبه لإدراجه تحت العموم هو أن الخارج عن العام فی المقام عنوان عدمی و الباقی معنون وجودی و معه ینتج الأصل الجاری فی العدم الأزلی إدراج الفرد المشتبه تحت الخاص، و هذا بخلاف ما إذا کان الخارج عنوانا وجودیا و الباقی معنونا بعنوان عدمی فإن معه تنعکس الحال،

---

(۱) المرویة فی الباب ۱ من الأسئار و ۱۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۳۰

(مسألة ۴) إذا شک فی شیء أنه من أجزاء الحیوان أم لا فهو محکوم بالطهارة (۱) و کذا إذا علم أنه من الحیوان، لکن شک فی أنه مما له دم سائل أم لا.

(مسألة ۵) المراد من المیتة (۲) أعم مما مات حتف أنفه أو قتل أو ذبح علی غیر الوجه الشرعی.

فالأصل الجاری فی العدم الأزلی یثبت أن الفرد المشتبه داخل فی حکم العام.

و أما علی مسلک من لا یری جریان الأصل فی الاعدام الأزلیة فالأمر فی الموارد المشکوکة أیضا کما عرفت لقاعدة الطهارة بعد عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة و هکذا الکلام فی کل مورد شککنا فی انه مما له نفس أو لا نفس له و لو من أجل تردده بین حیوانین أحدهما ذو نفس سائلة أو تردده بین کونه من الحیوان أو من غیره کما إذا لم ندر أن المطروح فی الطریق جلد أو غیر جلد.

(۱) لأصالة عدم کونه من أجزاء الحیوان أو عدم کونه من أجزاء ماله نفس سائلة أو لأصالة الطهارة کما مر.

المراد من المیتة:

(۲) لا یراد بالمیتة فیما یترتب علیها من الاحکام ما زهق روحه و انتهت حیاته، لأن ما زهق روحه بالأسباب الشرعیة غیر محکوم بحرمة الأکل و النجاسة و غیرهما من أحکام المیتة کما لا یراد بها ما مات حتف أنفه بانقضاء قواه الموجبة لحیاته، لعدم اختصاص أحکام المیتة بذلک و شمولها لما مات بمثل الخنق و أکل السم و نحوهما من أسباب الموت. بل المراد بها أمر آخر متوسط بین الأمرین السابقین و هو ما مات بسبب غیر شرعی و یعبر عنه بغیر

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۳۱

....

المذکی سواء مات حتف أنفه أم بسبب آخر غیر التذکیة و لعل هذا مما لا خلاف فیه.

و قد استشهد شیخنا الأنصاری (قده) علی ذلک بأمور:

«منها»: موثقة سماعة إذا رمیت و سمیت فانتفع بجلده و أما المیتة فلا «۱» حیث جعلت المیتة فی مقابل المذکی- أعنی ما رمی و سمی.

و یمکن أن یستشهد علیه أیضا بما تقدم «۲» من الاخبار الناهیة عن أکل ما تقطعه الحبال و عن الانتفاع بما تقطع من ألیات الغنم معللا

بأنها ميتة حيث أطلقت الميتة فيها على ما لم تقع عليه الذكاة شرعا و هذا كله واضح.

و انما الكلام فى ان النجاسة و حرمة الأكل و غيرهما من الاحكام هل هى مترتبة على عنوان الميتة أو ان موضوعها هو ما لم يذكى شرعا؟ لأن الميتة و غير المذكى و ان كانا متلازمين واقعا و لا ينفك أحدهما من الآخر فى مقام الثبوت لأن الميتة و المذكى من الضدين لا ثالث لهما فان ما زهق روحه إما أن يستند موته إلى سبب شرعى فهو المذكى و إما أن يستند إلى سبب غير شرعى فهو الميتة إلا ان ما لم يذكى عنوان عدمى و الميتة عنوان وجودى و هما مختلفان فى الاعتبار و فيما يترتب عليهما من الاحكام.

و تظهر الثمرة فيما إذا شككنا فى لحم أو جلد أنه ميتة أو مذكى فإنه على تقدير ان الاحكام المتقدمة مترتبة على عنوان ما لم يذكى يحكم بنجاسته و حرمة أكله و غيرهما من الاحكام باستصحاب عدم تذكيته و هذا بخلاف ما إذا كانت مترتبة على عنوان الميتة لأنها عنوان وجودى لا يمكن إحرازه

---

(۱) المروية فى الباب ۴۹ من النجاسات و ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) فى ص ۵۱۶- ۵۱۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳۲

....

بالاستصحاب إذ لا حالة سابقة له.

و خالف فى ذلك صاحب المدارك (قده) فإنه بنى على ان الاحكام المتقدمة مترتبة على عنوان ما لم يذكى و مع هذا أنكر جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات النجاسة و غيرها من الاحكام عند الشك فى التذكية، و ذكر فى وجه منعه أمرين:

«أحدهما»: ان الاستصحاب غير معتبر رأسا و على تقدير اعتباره فهو انما يفيد الظن، و لا تثبت النجاسة إلا بالعلم أو بالبينة لو سلم عموم أدلتها، فإنه مورد الكلام عنده (قده).

و «ثانيهما»: ما ورد فى بعض الروايات من قوله (ع) ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه «۱» و قوله (ع) و صل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه «۲» لدلالته على ان النجاسة و سائر الأحكام المتقدمة إنما تترتب على ما علم انه ميتة.

و «يدفعه»: ان الاستصحاب و ان لم يكن معتبرا فى الأحكام الكلية الإلهية على ما اخترناه فى محله إلا- أن أدلة اعتباره غير قاصرة الشمول للشبهات الموضوعية بوجه. و دعوى: انه لا- يفيد غير الظن من غرائب الكلام لأن اعتباره غير منوط بإفادة الظن فتثبت به النجاسة و غيرها من الاحكام، فان المدار فى ثبوت حكم بشيء على العلم بحجية ذلك الشيء لا على العلم بالحكم.

و أما الروايتان المتقدمتان فلا دلالة لهما على ما يرومه، لأن غاية ما يستفاد منهما أن العلم بالميتة قد أخذ فى موضوع الحكم بالنجاسة و حرمة الأكل و غيرهما من الأحكام فحالها حال سائر المحرمات التى أخذ العلم فى

---

(۱) و هما خبر على بن أبى حمزة و صحيحة الحلبى المرويتان فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) و هما خبر على بن أبى حمزة و صحيحة الحلبى المرويتان فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳۳

....

موضوعها كما فى قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام «۱» إلا أنه علم طريقى قد أخذ فى موضوع الأحكام المتقدمة

منجزا للواقع لا- موضوعا لها نظير أخذ التبين فى موضوع وجوب الصوم فى قوله عز من قائل كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ «۲».

و قد أسلفنا فى محله ان الاستصحاب بأدلهٔ اعتباره صالح لأن يقوم مقام العلم الطريقى كما تقوم مقامه البينهٔ و الأمارات، و لو لا ذلك لم يمكن إثبات شىء من المحرمات الشرعيهٔ بالاستصحاب و لا بالبينهٔ لفرض أخذ العلم بها فى موضوعها.

و يمكن أن يقال: ان الروايتين و لا سيما صحيحهٔ الحلبى إنما وردتا فى مورد وجود الامارهٔ على التذكيهٔ و لا اشكال معه فى الحكم بالطهارهٔ و التذكيهٔ حتى يعلم خلافها، و اين هذا من اعتبار العلم فى موضوع الحرمهٔ و النجاسهٔ و غيرهما من أحكام الميتهٔ. فالمتحصل انه لا إشكال فى جريان استصحاب عدم التذكيهٔ على تقدير كون الأحكام المتقدمهٔ مترتبهٔ على عنوان غير المذكى عند الشك فى التذكيهٔ إذا عرفت ذلك فنقول:

ان حرمهٔ الأكل و عدم جواز الصلاهٔ حكمان مترتبان على عنوان غير المذكى و ذلك لقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ .. وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَکَّیْتُمْ «۳».

و موثقهٔ ابن بكير حيث ورد فى ذيلها فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاهٔ فى وبره و بوله و شعره و روثه و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى و قد

---

(۱) بيّنا مواضعه فى ص ۳۱۳ فليراجع.

(۲) البقرهٔ ۲: ۱۸۷.

(۳) المائدهٔ ۵: ۳.

ذكاه الذبح «۱».

و موثقهٔ سماعهٔ المتقدمهٔ: إذا رميت و سميت فانتفع بها أى إذا ذكيتها و عليه إذا شككنا فى تذكيهٔ لحم أو جلد و نحوهما نستصحب عدم تذكيته و نحكم بحرمهٔ أكله و عدم جواز الصلاهٔ فيه.

و أما النجاسهٔ و حرمهٔ الانتفاع على تقدير القول بها فهما من الآثار المترتبهٔ على عنوان الميتهٔ حيث لم يقم دليل على ترتبهما على عنوان غير المذكى و معه لا يمكن إثباتها عند الشك فى التذكيهٔ، و يكفينا فى ذلك.

«أولا»: الشك فى أن موضوعهما هل هو الميتهٔ أو ما لم يذك فلا يمكن إثباتهما باستصحاب عدم التذكيهٔ فيرجع حينئذ إلى قاعدهٔ الطهارهٔ.

و «ثانيا»: تصريح بعض أهل اللغهٔ كالفيومى فى مصباحه على أن الميتهٔ ما مات بسبب غير شرعى و معه إذا شككنا فى تذكيهٔ لحم- مثلا- لا- يمكن إثبات نجاسته و حرمهٔ الانتفاع به بأصالهٔ عدم التذكيهٔ لعدم كونهما من آثار ما لم يذك، فلا أثر لها فى نفسها و إجرائها لإثبات عنوان الميتهٔ أعنى ما مات بسبب غير شرعى من أوضح أنحاء الأصول المثبتهٔ، لأنه من إثبات أحد الضدين بنفى الآخر.

بل لو فرضنا جريان أصالهٔ عدم التذكيهٔ لإثبات الميتهٔ عارضها استصحاب عدم موته بسبب غير شرعى لإثبات تذكيته هذا.

و قد ذهب شيخنا الهمدانى (ره) إلى أن النجاسهٔ من آثار عدم التذكيهٔ و استدل عليه بمكاتبهٔ الصيقل قال: كتبت إلى الرضا (ع) إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتهٔ فتصيب ثيابى، فأصلى فيها؟ فكتب (ع) إلىّ: اتخذ ثوبا لصلاتك و كتبت إلى أبى جعفر الثانى (ع) إنى كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا و كذا، فصعب علىّ ذلك، فصرت أعملها من جلود

(۱) المروية فى الباب ۲ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳۵

....

الحمر الوحشية الذكية، فكتب (ع) إلىّ: كل أعمال البر بالصبر يرحمك اللّه، فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس «۱».

فإن المراد بنفى البأس نفى نجاسة الجلود بقرينة قوله فى صدرها «فتصيب ثيابى» أى ينجسها و من هنا أمره الرضا (ع) باتخاذ ثوب لصلاته و مقتضى تعليق الطهارة على كونها ذكية ان موضوع النجاسة هو ما لم يذك، و معه لا حاجة الى تجشم دعوى ان الميتة هى غير المذكى.

و يردها أمران:

«أحدهما»: أن الرواية غير قابلة للاعتماد لجهالة أبى القاسم الصيقل.

و «ثانيهما»: عدم تمامية دلالتها لأن الحصر فيها إضافى بمعنى ان عمله كان دائرا بين الميتة و المذكى و لم يكن مبتلى بغيرهما فحصره الطهارة فى المذكى انما هو بالإضافة الى ما كان يبتلى به فى مورد عمله و هذا لا ينافى ترتب النجاسة على عنوان الميتة دون غير المذكى.

و مما يدلنا على هذا- دلالة قطعية- انه (ع) أخذ الوحشية فى موضوع الحكم بطهارة الجلود و قال: فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس، و من الضرورى انه لا دخالة للوحشية فى طهارة المذكى بوجه و هذه قرينة قطعية على أن حكمه هذا انما هو بلحاظ مورد عمل السائل، فإنه كان يدور بين جلود الميتة و بين جلود الوحشى الذكى فلا دلالة فى ذلك على ترتب النجاسة على عنوان غير المذكى و المتحصل انه لا بد من التفكيك بين حرمة الأكل و عدم جواز الصلاة و بين النجاسة و حرمة الانتفاع، فإن الأولين يترتبان على أصالة عدم التذكية بخلاف الثانيين.

و ممن وافقنا على هذا صاحب الحدائق (قده) حيث ذهب الى طهارة ما يشك فى تذكيته من اللحوم و الجلود و غيرهما نظرا إلى أصالتى

(۱) المروية فى الباب ۴۹ و ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳۶

(مسألة ۶) ما يؤخذ من يد المسلم من اللحم أو الشحم أو الجلد محكوم بالطهارة (۱) و ان لم يعلم تذكيته.

الطهارة و الحلية و هو (قده) و ان أصاب المرمى فى النتيجة- أعنى الحكم بالطهارة- إلا أنه أخطأ فى طريقها لأن استصحاب عدم التذكية لا يبقى مجالا لقاعدتى الطهارة و الحلية- على مسلك القوم- كما لا يبقى مجالا لأصالة الحلية- على مسلكنا- كما لا يخفى.

و على ما ذكرناه لا تمس الحاجة الى شىء من أمارات التذكية من يد المسلم و سوقه و اخبار البائع و غيرها عند الشك فى تذكية شىء إلا بالإضافة إلى حلية أكله و جواز الصلاة فيه لا بالنسبة إلى طهارته و جواز الانتفاع به.

أمارات التذكية: يد المسلم.

(۱) لا ینبغی الإشکال فی أن ید المسلم من الأمارات الحاکمة علی أصالة عدم التذکیة و تدل علی اعتبارها جمیع ما ورد فی اعتبار سوق المسلمین لأنه و ان کان امارة علی التذکیة إلا أن أماریته لیست فی عرض أماریة ید المسلم و انما هی فی طولها بمعنی ان السوق جعلت امارة کاشفة عن ید المسلم و هی الامارة علی التذکیة حقیقة و السوق امارة علی الامارة.

و ذلک لأن الغالب فی أسواق المسلمین انما هم المسلمون و قد جعل الشارع الغلبة معتبرة فی خصوص المقام و ألحق من یشک فی إسلامه بالمسلمین للغلبة بل و لا اختصاص لذلک بالسوق فان کل أرض غلب علیها المسلمون تکون فیها الغلبة امارة علی إسلام من یشک فی إسلامه کما فی صحیحة إسحاق ابن عمار عن العبد الصالح (ع) انه قال: لا بأس بالصلاة فی الفراء الیمانی و فیما صنع فی أرض الإسلام، قلت فان کان فیها غیر أهل الإسلام؟ قال:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۳۷

....

إذا کان الغالب علیها المسلمین فلا بأس «۱».

و الذی یدل علی ما ذکرناه- مضافا الی ان بعض الروایات الواردة فی المقام مقید بسوق المسلمین [۲] و هو یقتضی تقیید ما دل علی اعتبار مطلق السوق بأسواق المسلمین- ان أدلة اعتباره لیست علی نحو القضیة الحقیقیة بأن تدل علی اعتبار کل ما وجد و صدق علیه انه سوق و لو کان لغیر المسلمین حتی یتوهم ان سوقهم امارة علی وقوع التذکیة علی المشکوک دون شوارعهم و جاداتهم لدخالة السقف و خصوصیته فی الاعتبار، و ذلک لأنه مقطوع الفساد.

و انما الأدلة دلت علی اعتباره علی نحو القضیة الخارجیة لأن السوق فی روایاته قد یراد به سوق الجبل و أخری سوق آخر خارجی و تلک الأسواق الخارجیة بأجمعها سوق المسلمین و لا إطلاق فی القضایا الخارجیة حتی یتمسک بها فی إسراء حکمها الی سوق غیر المسلمین فما توهمه بعضهم من اعتبار السوق مطلقا و لو کان لغیر المسلمین تمسکا فی ذلک بإطلاق روایاته مما لا مساغ له.

فتحصل أن الأماریة تختص باسواق المسلمین و هی امارة علی ید المسلم، و معنی کونها امارة علی ذلک عدم لزوم الفحص عن حال البائعین فیها و عدم وجوب السؤال عن انهم مسلمون أو کفار، إذ لو وجب ذلک للغا اعتبار عنوان السوق و سقط عن کونه امارة، لأن بالفحص یظهر أن

---

[۲] کما عن فضیل و زرارة و محمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر (ع) عن شراء اللحوم من الأسواق و لا یدری ما صنع القصابون فقال: کل إذا کان ذلک فی سوق المسلمین و لا تسأل عنه. المرویة فی الباب ۲۹ من أبواب الذبائح من الوسائل.

---

(۱) المرویة فی الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۳۸

....

البائع مسلم أو غیر مسلم و ید الأول امارة علی التذکیة بلا خلاف دون ید الثانی فما معنی اعتبار السوق حینئذ؟ مع کثرة الأخبار الواردة فی اعتباره.

ففی صحیحة الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الخفاف التی تباع فی السوق، فقال: اشتر و صل فیها حتی تعلم أنه میتة بعینه «۱».

و فی صحیحة أحمد بن محمد بن أبی نصر قال: سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبة فراء لا یدری أ ذکیة هی أم غیر ذکیة، أ

يصلى فيها؟

فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، ان أبا جعفر (ع) كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، ان الدين أوسع من ذلك «۲» و فى صحيحته الأخرى عن الرضا (ع) قال: سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشترى الخف، لا يدرى أ ذكى هو أم لا، ما تقول فى الصلاة فيه و هو لا يدرى؟ أ يصلى فيه؟ قال: نعم، أنا أشترى الخف من السوق و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة «۳».

بل و فى بعض الأخبار الحث و الترغيب على معاملة الطهارة و الذكاة مع ما يؤخذ من أسواق المسلمين فعن الحسن بن الجهم قال: قلت لأبى الحسن (ع): أعترض السوق فأشترى خفا لا أدرى أ ذكى هو أم لا قال: صل فيه قلت: فالنعل، قال: مثل ذلك، قلت إنى أضيق من هذا، قال: أ ترغب عما كان أبو الحسن (ع) يفعله؟! «۴».

و ما ذكرناه- مضافا إلى أنه من لوازم اعتبار السوق كما عرفت- هو الذى جرت عليه سيرة المسلمين لأنه لم يعهد منهم السؤال عن كفر البائع و إسلامه فى شى‌ء من أسواقهم و عليه فلا وجه للمناقشة فى اعتبارها كما عن بعضهم.

---

(۱) المرويات فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويات فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويات فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويات فى الباب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۳۹

و كذا (۱) ما يوجد فى أرض المسلمين مطروحا إذا كان عليه أثر الاستعمال لكن الأحوط الاجتناب.

(مسألة ۷) ما يؤخذ من يد الكافر أو يوجد فى أرضهم محكوم بالنجاسة (۲) إلا إذا علم سبق يد المسلم عليه.

ثم ان أمارية السوق لا يعتبر فيها الايمان لأن الأسواق فى تلك الأزمنة كان أهلها من العامة الذين يرون طهارة الميتة بالدبغ لقلة الشيعة و تخفيهم فى زمانهم (ع) و مع هذا حكموا باعتبارها. هذه خلاصة أمارات التذكية و سوف نستوفى البحث عنها فى مبحث الصلاة إن شاء اللّه.

ما يوجد فى أرض المسلمين:

(۱) و تدل عليه صحيحة إسحاق بن عمار المتقدمة كما عرفت وجهها آنفا.

(۲) المنع عن ترتيب آثار الطهارة فيما هو مفروض المسألة و إن كان بالإضافة إلى حرمة أكله و عدم جواز الصلاة فيه مما لا غبار عليه لأنه مقتضى أصالة عدم التذكية فإن يد الكافر كلا يد. إلا أنه بالإضافة إلى نجاسته و حرمة الانتفاع مما لا يمكن المساعدة عليه إذ ليست يد الكافر أمارة على أن ما فيها ميتة. نعم هى ليست بأمارة على التذكية فحسب و استصحاب عدمها لا يثبت أنه ميتة و هى الموضوع للحكم بالنجاسة و حرمة الانتفاع، و من هذا يظهر الحال فى مثل الخف و الجلد و اللحم و نظائرها مما يجلب من بلاد الكفر فإنه إذا احتملنا سبقها بيد المسلم أو بسوقه يحكم بطهارتها و جواز الانتفاع بها، إذ لا يترتب على أصالة عدم التذكية إلا حرمة أكلها و عدم جواز الصلاة فيها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۰

(مسألة ۸) جلد الميتة لا يطهر بالدبغ (۱).

عدم مطهرية الدبغ:

(۱) لم يستشكل أحد من الأصحاب فى طهارة ميت المسلم بعد غسله كما لا خلاف فى أن ميتة غير الآدمى غير قابلة للطهارة بشى‌ء- فى غير جلدها- فهذان حكمان اتفاقيان بينهم، و إنما النزاع و الخلاف فى جلد ميتة غير الآدمى و انه هل يقبل الطهارة بالدبغ؟

ذهب أكثر العامة [۱] إلى أن ذكاة الجلد دباغته و لم ينقل ذلك أن أحد من أصحابنا سوى ابن الجنيد و عن المحدث الكاشانى الميل اليه و أيضا نسب ذلک إلى الصدوق (قده) نظرا الى أن فتاواه تتحد غالبا مع الفقه الرضوى و قد ورد التصريح فيه بطهارة الجلد بالدبغ كما يأتى عن قريب، و لأجل أنه (قده) أفتى فى مقنعه بجواز التوضؤ من الماء إذا كان فى زق من جلد الميتة، فإنه لم يرد بذلک مطلق الميتة لأن القول بطهارتها مخالف للإجماع القطعى بينهم فيتعين إرادة الميتة المدبوغة لا محالة هذا.

و قد استدل على ذلک بأمور:

«منها»: مرسلة الصدوق سئل الصادق (ع) عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من

---

[۱] ذهبت الحنفية إلى أن الدباغ يطهر جلود الميتة إذا كانت تحتمل الدبغ و وافقتهم الشافعية على ذلک إلا أنهم خصوا الدبغ المطهر بما له خرافة و لذع فى اللسان و أيضا نسب القول بمطهرية الدبغ إلى المحققين من المالكية كما فى المجلد الأول من الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۲۶- ۲۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۱

....

ماء أو لبن أو سمن و تتوضأ منه و تشرب و لكن لا تصلى فيها «۱».

فإن إطلاقها و إن كان يشمل الميتات كلها سواء دبغت أم لم تدبغ إلا أن قيام الإجماع القطعى و دلالة الأخبار المتقدمة على نجاسة الميتة يجعلان الرواية صريحة فى إرادة خصوص الميتة المدبوغة. هذا على أن الجلود تفسد و تنتن بمرور الزمان و لا يمكن إبقائها من غير دباغة فجعل الماء أو غيرهما فى الجلد يكشف عن أنه كان مدبوغا فى مورد السؤال.

و «منها»: رواية الفقه الرضوى: دباغة الجلد طهارته «۲».

و «منها»: خبر الحسين بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن أو الماء فاشرب منه و أتوضأ؟ قال: نعم و قال: يدبغ فينتفع به و لا يصلى فيه الحديث «۳».

و لا يخفى أن هذه الأخبار- مضافا إلى ضعف أسنادها بل و عدم ثبوت كون بعضها رواية فلا يمكن الاعتماد عليها فى الخروج عن عمومات نجاسة الميتة- معارضة بعدة روايات مستفيضة و فيها ما هو صريح الدلالة على عدم طهارة الجلد بالدباغة فتتقدم على تلک الأخبار و معها لا مناص من حملها على التقية و إليک بعضها:

«منها»: صحيحة محمد بن مسلم قال: سألته عن جلد الميتة أ يلبس فى الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا و ان دبغ سبعين مرة «۴».

و «منها»: ما رواه على بن أبى المغيرة قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) الميتة ينتفع منها بشى‌ء؟ فقال: بلغنا ان رسول اللّه (ص) مر بشاة

(۱) المروية فى الباب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) فى ص ۴۱.

(۳) المروية فى الباب ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۴) المروية فى الباب ۶۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۵۴۲

....

ميتة فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها؟ فقال: تلك شاة كانت لسودة بنت زمعة زوجة النبى (ص) و كانت شاة مهزولة لا- ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال: رسول اللّه (ص) ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أى تذكى «۱» فقد دلت على حرمة الانتفاع بإهاب الميتة سواء دبغ أم لم يدبغ.

و «منها»: خبر عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) إنى أدخل سوق المسلمين أعنى هذا الخلق الذين يدعون الإسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة، فأقول لصاحبها: أ ليس هى ذكية؟ فيقول: بلى فهل يصلح لى أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال لا، و لكن لا بأس أن تبيعها و تقول: قد شرط لى الذى اشتريتها منه أنها ذكية، قلت و ما أفسد ذلك؟

قال استحلال أهل العراق للميتة، و زعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا فى ذلك إلا على رسول اللّه «۲».

و «منها»: ما عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاة فى الفراء فقال: كان على بن الحسين (ع) رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذى يليه فكان يسأل عن ذلك فقال: ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون ان دباغه ذكاته «۳».

---

(۱) المروية فى الباب ۶۱ من النجاسات و ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى باب ۶۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۶۱ من النجاسات و ۶۱ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۱، ص: ۵۴۳

و لا يقبل الطهارة شيء من الميتات سوى ميت المسلم، فإنه يطهر بالغسل (۱) (مسألة ۹) السقط قبل ولوج الروح (۲).

و «منها» صحيحة أو موثقة أبى مريم قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) السخلة التى مر بها رسول اللّه (ص) و هى ميتة فقال رسول اللّه ما ضر أهلها لو انتفعوا بإهابها؟ قال: فقال أبو عبد اللّه (ع) لم تكن ميتة يا أبا مريم و لكنها كانت مهزولة فذبحها أهلها فرموا بها فقال رسول اللّه (ص) ما كان على أهلها لو انتفعوا بإهابها «۱».

و «منها»: موثقة سماعة قال: سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها؟

فقال: إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و اما الميتة فلا «۲» هذا على انا لو سلمنا مكافأتها مع الاخبار المتقدمة فتتعارضان و الترجيح مع الطائفة الدالة على نجاسة الجلد و لو كان مدبوغا، لموافقتها السنة أعنى عمومات نجاسة الميتة مطلقا، و مخالفتها للعامة كما مر.

(۱) قد عرفت ان المسألة اتفاقية و تشهد لها جملة من النصوص «منها»:

رواية إبراهيم بن ميمون قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل يقع ثوبه على جسده الميت، قال: ان كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، و ان كان لم يغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه يعنى إذا برد الميت «۳» و منها غير ذلك من الأخبار.

(۲) و أما بعده أى بعد ما تجاوز أربعة أشهر فلا إشكال فى نجاسته لأنه ميتة.

---

(۱) المرويتان فى الباب ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة كما أن الثانية أيضا مروية فى الباب ۴۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى الباب ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة كما أن الثانية أيضا مروية فى الباب ۴۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى الباب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۴

نجس (۱) و كذا الفرخ فى البيض.

نجاسة الجنين:

قد استدل على نجاسة الجنين

اشارة

-

إذا سقط قبل ولوج الروح فيه- بوجوه:

«الأول»: ان الجنين حينئذ قطعة مبانة من الحى

، (۱) و قد تقدم أن حكمها حكم الميتة. و أجيب عنه:

«أولا»: بأن الجنين مخلوق مستقل نظير البيض فى الدجاجة فلا بعد جزءا من الحيوان أو الإنسان.

و «ثانيا»: بان الجنين على تقدير كونه جزءا من أمه فهو من الاجزاء التى لا تحلها الحياة، و قد عرفت طهارتها.

و «ثالثا»: بأنه لا إطلاق فيما دل على نجاسة القطعة المبانة من الحى حتى يتمسك به، لأن أدلتها منحصرة بالأخبار الواردة فيما تقطعه الحبال و ما ورد فى قطع أليات الغنم و لا يشمل شىء منهما للمقام أعنى ما لم يسبق بالحياة و كان ميتة من الابتداء.

«الثانى»: ما استدل به المحقق الهمدانى (قده)

من قوله (ع) ذكاة الجنين ذكاة أمه «۱» بدعوى ان الرواية تدل على أن للجنين قسمين:

أحدهما مذكى و الآخر ميتة و الأول هو ما ذكى امه و الميتة منه هو ما لم تقع على امه ذكاة، و حيث ان المفروض فى إسقاط الجنين عدم تذكية امه فلا محالة يحكم بنجاسته، لأنه ميتة.

---

(۱) كما فى صحيحة محمد بن مسلم و موثقة سماعة و غيرهما من الاخبار المروية فى الباب ۱۸ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۵

....

و هذا الاستدلال منه قدس سره غريب، لأن غاية ما يمكن استفادته من الحديث ان الآثار المترتبة على تذكية الأم تترتب على جنينها الخارج من بطنها ميتا، و كذا آثار عدم التذكية مترتبة على الجنين الميت بموت أمه إذا لم تقع عليها التذكية، فالرواية انما تعرضت لحكم الحيوان الميت فى بطن امه. و أما الجنين الخارج عن موضوع الحيوان لعدم ولوج الروح فيه و غير القابل للتذكية فى نفسه فهو خارج عن مدلول الرواية رأسا.

«الثالث»: ان الجنين من مصاديق الميتة حقيقة

، لأن التقابل بين الموت و الحياة تقابل العدم و الملكة فلا يتوقف صدق الموت على سبق الحياة كما ان صدق الموات فى الأراضى لا تتوقف على سبق عمرانها و صدق العمى لا يتوقف على سبق البصر، و انما يعتبر فيه قابلية المحل فحسب، و عليه فتصدق الميتة على الجنين لأنه من شأنه أن يكون ذا حياة.

و «ردّ» بأنه ليس فى شىء من أدلة نجاسة الميتة ما يشمل المقام، حيث انها انما وردت فى مثل الفأرة تقع فى ماء أو زيت أو بئر أو الدابة الميتة و نحوهما مما كان مسبوقا بالحياة، فلا تشمل غير المسبوق بها كما فى المقام.

و «فيه»: ان هذا الجواب انما يتم بالإضافة إلى بعض الاخبار الواردة فى نجاسة الميتة و لا يتم بالنسبة إلى الجميع، فإن الجيفة فى مثل صحيحة حريز عن الصادق (ع) كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ من الماء و اشرب فإذا تغير الماء و تغير الطعم فلا توضأ منه و لا تشرب «۱» مطلقة تشمل الجنين، لاشتماله على النتن بل و يشمل المذكى أيضا إذا أنتن إلا أنا خرجنا عن إطلاقها فى المذكى بما دل على طهارته مطلقا. و اما غيره فيبقى تحت إطلاقها و منه الجنين.

---

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۶

(مسألة ۱۰) ملاقاة الميتة بلا رطوبة مسرية لا توجب النجاسة (۱) على الأقوى و إن كان الأحوط غسل الملاقى، خصوصا فى ميتة الإنسان قبل الغسل.

و «ظنى»: ان هذا أحسن استدلال على نجاسة الجنين، و من ذلك يظهر حكم الفرخ فى البيض، لأنها أيضا من الجيفة فلا مناص من الحكم بنجاسته هذا مضافا إلى ان المسألة إجماعية- كما ادعى.

ملاقاة الميتة بلا رطوبة:

(۱) فى المسألة أقوال عديدة.

«أحدها»: ما ذهب إليه الكاشانى (قده) من عدم نجاسة ميت الآدمى و انما وجب غسله تعبدا أو انه لجنابته الحاصلة بالموت.

و «ثانيها»: ما نسب إليه أيضا و اختاره ابن إدريس فى سرائره من أن الميت الآدمى و ان كان نجسا إلا أنه غير منجس لملاقيه سواء أ كانت الملاقاة قبل غسله و برده أم بعدهما و ان لم يكن ظاهر كلامه المحكى مساعدا على هذه النسبة حيث قال: إذا لاقى جسد الميت إناء وجب غسله و لو لاقى ذلك الإناء مائعا لم ينجس المائع لأنه لم يلاق جسد الميت انتهى.

و ظاهره ان ملاقى النجس غير منجس لا ان الميت ليس بنجس. نعم ذكر ذلك فى طى استدلاله فراجع.

و «ثالثها»: ما ذهب اليه المشهور من نجاسة الميتة مطلقا آدميا كان أم غيره، و منجسيتها فيما إذا كانت الملاقاة حال رطوبتها دون ما إذا

کانت فی حالهٔ الجفاف.

و «رابعها»: ان المیتهٔ و ان کانت نجسهٔ مطلقا إلا انها تمتاز عن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ ۱، ص: ۵۴۷

....

بقیهٔ النجاسات فی کونها منجسهٔ سواء أ کانت الملاقاهٔ معها فی حال الرطوبهٔ أم مع الجفاف ذهب إلیه العلامهٔ و الشهیدان و غیرهم.

و «خامسها»: ان میت الآدمی نجس و منجس لملاقیه مطلقا کانت الملاقاهٔ معه مع الرطوبهٔ أم مع الجفاف. و هذا بخلاف سائر المیتات فإنها إنما تنجس الملاقی فیما إذا کانت الملاقاهٔ معها فی حال الرطوبهٔ کغیرها من النجاسات و هذا القول أیضا نسب إلی العلامهٔ و جماعهٔ. هذه هی أقوال المسألهٔ و الصحیح منها ما ذهب الیه المشهور و أفتی به فی المتن کما سیظهر وجهه.

«أما القول الأول»: فیندفع بما ورد من الأمر بغسل ما لاقاه میت الآدمی من الثوب و الید و غیرهما، لأن ظاهره الإرشاد إلی نجاسهٔ المیت الموجبهٔ لنجاسهٔ ملاقیه، و من ذلک صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّٰه (ع) فی حدیث قال: سألته عن الرجل یصیب ثوبه جسد المیت فقال: یغسل ما أصاب الثوب «۱» و روایهٔ إبراهیم بن میمون المتقدمهٔ «۲» و غیرهما من الاخبار.

و «دعوی»: ان الأمر بغسل ما لاقاه المیت أمر تعبدی لا یستکشف به نجاسته «غیر مسموعهٔ» لأن لازمها عدم إمکان القول بنجاسهٔ أکثر النجاسات لأنا إنما استفدناها من الأوامر الواردهٔ بغسلها أو بغسل ما یلاقیها إلا فی موارد نادرهٔ و منها الکلب حیث صرح بنجاسته فی بعض أخبارها «۳» بقوله: رجس نجس. فلا بد حینئذ من التزام طهارهٔ غیر المیت أیضا من الأعیان النجسهٔ من غیر اختصاصها بمیت الآدمی.

و «أما القول الثانی»: فیتوجه علیه ما قدمناه من الروایات، لأنها

---

(۱) المرویتان فی الباب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویتان فی الباب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) و هو صحیح الفضل أبی العباس المرویهٔ فی الباب ۱ من الأسئار و ۱۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ ۱، ص: ۵۴۸

....

ظاهرهٔ فی نجاسهٔ المیت و منجسیته للملاقی و إنکار دلالتها علی ذلک مکابرهٔ واضحهٔ.

و «أما القول الرابع»: و هو دعوی منجسیهٔ المیتهٔ لملاقیها مطلقا و لو مع الجفاف فقد استدل علیه بإطلاق الأخبار الواردهٔ فی وجوب غسل ما یلاقی المیتهٔ لعدم تقیدها بحالهٔ الرطوبهٔ. و الجواب عن ذلک بوجوه:

«الأول»: ان إطلاقات الروایات منصرفهٔ إلی صورهٔ الملاقاهٔ مع الرطوبهٔ، لأن هذا هو المرتکز فی الأذهان و الارتکاز العرفی مانع عن انعقاد الظهور فی روایات الباب فی الإطلاق.

«الثانی»: ان الاخبار- لو قلنا بإطلاقها- معارضهٔ بما رواه ابن بکیر: کل شیء یابس زکی «۱» و النسبهٔ بینهما عموم من وجه، لظهور ان المطلقات تقتضی نجاسهٔ ملاقی المیتهٔ مطلقا کانت الملاقاهٔ فی حال رطوبتها أم فی حال جفافها. و لکنها مختصهٔ بالمیتهٔ فحسب. و الروایهٔ تعم المیتهٔ و غیرها و تختص بالیابس فقط فتتعارضان فی مادهٔ اجتماعها و هی صورهٔ ملاقاهٔ المیتهٔ مع الجفاف و تتقدم الروایهٔ علی المطلقات، لما ذکرناه فی محله من أن ما کانت دلالته بالعموم لقوته تتقدم علی ما کانت دلالته بالإطلاق و معه لا تصل النوبهٔ

إلى تساقطهما حتى يرجع إلى قاعدة الطهارة.

«الثالث»: صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: سألته عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت، هل يصلح له الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: ليس عليه غسله و ليصل فيه و لا بأس «۲» فإنها دلت بإطلاقها على عدم منجسية الميتة لملاقيها كانت الملاقاة فى حال الرطوبة أم فى حالة الجفاف، و النسبة بينها و بين ما دلت على نجاسة الميتة مطلقا هى التباين.

---

(۱) المروية فى الباب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى الباب ۲۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۴۹

....

إلا أن الأخبار الآمرة بغسل ما يلاقى الماء أو السمن الذى تقع فيه الفأرة و تموت «۱» الدالة على نجاسة ملاقى الميتة الرطبة قد قيدت إطلاق الصحيحة بما إذا كانت ميتة الحمار يابسة، و بهذا انقلبت النسبة بينها و بين المطلقات من التباين إلى العموم المطلق، لأن الصحيحة بعد تقييدها بالميتة الجافة تكون أخص مطلقا عن المطلقات، فتقيد دلالتها على نجاسة الميتة بما إذا كانت رطبة، و هذا هو انقلاب النسبة الذى صححناه فى محله.

و بما ذكرناه فى جواب هذا القول يظهر الجواب عن «القول الخامس» أيضا، و هو دعوى نجاسة ملاقى الميت الآدمى مطلقا مستندا فى ذلك إلى التوقيعين [۲] و غيرهما «۳» من الأخبار الآمرة بغسل ملاقى الميت مطلقا فإنه يندفع:

«أولا»: بانصراف المطلقات إلى صورة رطوبة الميت بالارتكاز.

و «ثانيا»: انها- على تقدير تسليمها- معارضة برواية ابن بكير المتقدمة و الترجيح مع الرواية، لأن دلالتها بالعموم.

---

[۲] ففى أحدهما: ليس على من مسه الا غسل اليد. و فى الآخر:

إذا مسه على «فى» هذه الحال لم يكن عليه الا- غسل يده. المرويان عن احتجاج الطبرسى فى الباب ۳ من أبواب غسل المس من الوسائل.

---

(۱) كموثقة عمار المروية فى الباب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) كصحيحة الحلبى المتقدمة فى ص ۵۴۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۰

(مسألة ۱۱) يشترط فى نجاسة الميتة خروج الروح من جميع جسده فلو مات بعض الجسد و لم تخرج الروح من تمامه لم ينجس (۱)

(مسألة ۱۲) مجرد خروج الروح يوجب النجاسة و إن كان قبل البرد (۲) من غير فرق بين الإنسان و غيره.

اشتراط خروج الروح عن تمام الجسد

---

(۱) و الوجه فى ذلك ان أدلة نجاسة الميتة ألما تقتضى نجاستها فيما إذا صدق ان الحيوان أو الإنسان قد مات و هذا لا يكون إلا

بخروج الروح عن تمـام بـدنه كمـا هو ظاهر ما ورد فى نجاسـة مثل الفأرة إذا وقعت فى ماء أو بئر و ماتت، و عليه فلو كنا نحن و هـذه الاخبار التزمنا بطهارة الأجزاء المبانـة من الحى، لأنها ليست بحيوان خرج روحه عن تمام جسـده، إلا أن الأدلة اقتضت نجاسـتها، حيث نزلتها منزلة الميتة كما قدمناها فى محلها.

و امـا إذا خرج الروح من بعض أعضـاء الإنسان أو الحيوان و هو متصل بهما فلا يحكم بنجاسـته، لعـدم كونه ميتـة و لم يقم دليل على نجاسته.

نجاسة الميتة قبل البرد:

اشارة

(۲) لإطلاقات أدلـة نجاسـة الميتة من الحيوان و الإنسان منها صـحيحة الحلبى المتقدمة «۱» و قـد دلت على وجوب غسل الثوب الـذى لاقى جسد الميت من غير تقييده بما إذا كان بعد البرد و ذهب الشـيخ (قده) و جماعة الى عدم نجاسة ميت الآدمى قبل برده. بل نسـب ذلك إلى الأكثر، و استدل

---

(۱) فى ص ۵۴۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۱

....

[استدل] عليه بوجوه:

«الأول» دعوى عدم صدق الميت مع حرارة البدن

،

لعدم انقطاع علقة الروح ما دامت الحرارة باقية.

و «ينـدفع»: بـأن لازم ذلك عـدم ترتب شـىء من أحكام الموت على الميت قبل برده من دفنه و غسـله و الصـلاة عليه، و لا نعرف فى جواز ترتبها عليه حينئـذ مخالفا من الأصـحاب، كما يلزمه الالتزام بالطهارة و عـدم الموت فى ميتة سائر الحيوانات أيضا قبل بردها و لم يلتزم بذلك أحد.

«الثانى»: دعوى الملازمة بين الغسل – بالفتح – و الغسل – بالضم –

فكما لا يجب الثانى قبل برد الميت فكذلك الأول.

و «يتوجه عليه»: أن الملازمـة لم تثبت بينهمـا بـل لا نشك فى عـدمها لأن مقتضـى إطلاقات الأخبار وجوب الغسل- بالفتـح- من حين طرو الموت كما أن مقتضى صريح الروايات اختصاص وجوب الغسل- بالضم- بما بعد برده، فأين الملازمة بينهما؟

«الثالث»: ما ورد فى ذيل رواية إبراهيم بن ميمون

المتقدمة «۱» من قوله (ع) يعنى إذا برد الميت. فإنه صريح فى عدم وجوب غسل ملاقى الميت قبل برده.
و «فيه»: أن من البعيد أن تكون هذه الجملة من كلام الامام (ع) و المظنون بل المطمئن به انها من كلام الراوى، فإنها لو كانت من كلامه (ع) لم يكن يحتاج إلى ضم كلمة التفسير و هى قوله: يعنى. بل كان اللازم حينئذ أن يقول: إذا برد.
و يؤيد ذلك أن الرواية نقلها الكلينى فى موضعين من كتابه بطريقين

(۱) فى ص ۵۴۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۲

....

و هى و إن كانت مذيلة بالجملة المتقدمة فى أحدهما «۱» و هى التى نقلها عنه صاحب الوسائل (قده) إلا أنها غير مذيلة بها فى الموضع الآخر «۲» فراجع فهذا الوجه ساقط.

«الرابع»: صحيحة إسماعيل بن جابر

قال: دخلت على أبى عبد اللّه (ع) حين مات ابنه إسماعيل الأكبر فجعل يقبله و هو ميت فقلت:
جعلت فداك أ ليس لا ينبغى أن يمس الميت بعد ما يموت، و من مسه فعليه الغسل؟ فقال: أما بحرارته فلا بأس إنما ذلك إذا برد «۳» بتقريب أن ظاهر نفى البأس عن مس الميت قبل برده عدم ترتب أثر عليه من النجاسة و وجوب الغسل لعدم احتمال حرمة تقبيل الميت- كحرمة الغيبة و قتل النفس- قبل برده و «يرد عليه»: أن الرواية ناظرة إلى نفى البأس من ناحية لزوم الغسل- بالضم- و هو الذى وقع مورد السؤال فى كلام السائل، و دلت على عدم وجوب الغسل- بالضم- قبل برده، و لا نظر لها إلى نفى نجاسته و عدم وجوب الغسل- بالفتح- بملاقاته و حالها حال غيرها من الأخبار الواردة فى نفى وجوب الغسل- بالضم- بتقبيل الميت قبل برده كما فى رواية عبد اللّه بن سنان «۴» عن أبى عبد اللّه (ع) قال فى حديث و إن قبل الميت إنسان بعد موته و هو حار فليس عليه غسل ..

(۱) و هى التى أوردها فى باب: الكلب يصيب الثوب و الجسد و غيره مما يكره أن يمس شىء منه ص ۱۹ عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن إبراهيم بن ميمون.
(۲) أوردها فى باب غسل من غسل الميت و من مسه و هو حار و من مسه و هو بارد ص ۴۴- ۴۵ من عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن إبراهيم.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۱، ص: ۵۵۲
(۳) المرويتان فى الباب ۱ من أبواب غسل المس من الوسائل.
(۴) المرويتان فى الباب ۱ من أبواب غسل المس من الوسائل.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۳

....

على أنه لم تفرض فى الرواية رطوبة الميت حال تقبيله و انما نفت البأس عن مسه فحسب و لا ينافى هذا نجاسته و منجسيته على تقدير رطوبته.

«الخامس»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع)

قال:

مس الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس بها بأس «۱» حيث دلت على عدم نجاسة الميت قبل برده بعين التقريب المتقدم فى الرواية السابقة.

و ترد على هذا الاستدلال أمور:

«الأول»: ان الإمام (ع) انما نفى البأس عن اللمس و القبلة عند الموت أى فى حالة النزع- أعاذنا اللّه لديه- لا بعد الموت و من الظاهر ان الآدمى غير محكوم بالنجاسة حينئذ فالرواية خارجة عن محل الكلام، و هو مس الميت قبل برده.

«الثانى»: ان الرواية إنما نفت البأس عن المس و القبلة بلحاظ ذاتهما، و قد دلت على انهما غير موجبين لشىء، و هو لا ينافى اقتضاؤهما للنجاسة بلحاظ رطوبة الميت.

«الثالث»: و هو الاولى فى الجواب ان الصحيحة- على تقدير تسليم دلالتها- انما تدل على عدم نجاسة الميت حينئذ بإطلاقها من حيث رطوبته و جفافه، لعدم صراحتها فى ذلك و قد قدمنا ان صحيحة الحلبى الواردة فى لزوم غسل الثوب الذى أصاب الميت مختصة بصورة رطوبته، و ذلك إما للقرينة الداخلية و الانصراف أو للقرينة الخارجية أعنى رواية ابن بكير المتقدمة «۲» و عليه فصحيحة الحلبى تقيد الصحيحة بما إذا كانت القبلة أو المس قبل البرد مع الجفاف دون ما إذا كانت مع الرطوبة، فالصحيح ان نجاسة الميت غير مختصة بما بعد برده.

(۱) المروية فى الباب ۳ من أبواب غسل المس من الوسائل.

(۲) فى ص ۵۴۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۴

نعم وجوب غسل المس للميت الإنسانى مخصوص بما بعد برده (۱).

(مسألة ۱۳) المضغة نجسة (۲) و كذا المشيمة، و قطعة اللحم التى تخرج حين الوضع مع الطفل.

ثم ان هذا الحكم مطرد فى جميع أفراد الآدميين إلا الأئمة عليهم السلام للأدلّة الدالة على طهارة أبدانهم مطلقا. و أما الشهيد فلم يقم دليل على طهارة بدنه بعد موته و إطلاق ما دل على نجاسة الميت تقتضى بنجاسته و ذهب صاحب الجواهر (قده) إلى طهارة الشهيد و عدم نجاسته بالموت و ما ذهب اليه و ان كان يساعده الذوق إلا أن مقتضى القواعد الشرعية عدم الفرق بينه و بين غيره.

و عدم وجوب تغسيله ليدفن بدمائه و ثيابه و يحشر يوم القيامة على الحالة التى دفن بها لا ينافى الحكم بنجاسة بدنه بالموت كالحكم بنجاسته بملاقاة الدم بناء على طهارة بدنه فى نفسه، أجل نلتزم بعدم نجاسة المرجوم أو المقتص منه بالموت، لأنه مغسّل حقيقة فإن الشارع قدم غسله على موته.

(۱) كما يأتى فى محله.

نجاسة المضغة و المشيمة:

(۲) ليس الوجه فى نجاستها كونها من الأجزاء المبانة من الحى، و ذلك لأنها مخلوقة مستقلة و غير معدودة من أجزاء الحيوان أو الإنسان كما مر فى الجنين و البيضة بل الوجه الصحيح فى ذلك عموم ما دل على نجاسة الجيفة و قد خرجنا عنه فى المذكى و ميتة ما لا نفس له بالنص، و ما عداهما باق تحت العموم و هذه المسألة عين المسألة المتقدمة أعنى نجاسة السقط و الفرخ فى البيض.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۵

(مسألة ۱۴) إذا قطع (۱) عضو من الحى و بقى معلقا متصلا به فهو طاهر ما دام الاتصال، و ينجس بعد الانفصال. نعم لو قطعت يده- مثلا- و كانت معلقة بجلدة رقيقة فالأحوط الاجتناب.

(مسألة ۱۵) الجند المعروف كونه خصية كلب الماء (۲) ان لم يعلم ذلك و احتمل عدم كونه من أجزاء الحيوان فطاهر، و حلال، و إن علم كونه كذلك فلا إشكال فى حرمته، لكنه محكوم بالطهارة، لعدم العلم بأن ذلك الحيوان مما له نفس.

العضو المقطوع المعلق بالبدن:

---

(۱) توضيحه: ان العضو «تارة» تخرج عنه روحه إلا انه عرفا يعد من توابع الإنسان أو الحيوان، و يقال أنه من أجزائه كما مثلنا له سابقا بالعضو المشلول و المفلوج أو ما قطع منه شيء و بقى مقدار آخر و هو متصل بالبدن فإنه معدود من توابع ذى العضو عرفا و يقال أنه يده أو عضوه الآخر و هو حينئذ محكوم بالطهارة، لفرض طهارة الحيوان.

و «اخرى» تنقطع عنه علاقة الروح إلا انه على نحو لا يعد من توابع ذى العضو عرفا- كاليد المنقطعة- المعلقة بالبدن بجلد رقيق و هو حينئذ محكوم بالنجاسة و ينجس كلما باشره مع الرطوبة فالميزان فى طهارة العضو المنقطع عنه روحه هو ان يعدّ من أجزاء ذى العضو عرفا.

حكم الجند:

(۲) و يقال: إنه مادة تستعمل فى طبخ بعض الحلويات و على أى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۶

(مسألة ۱۶) إذا قلع سنة أو قص ظفره فانقطع منه شيء من اللحم، فان كان قليلا جدا فهو طاهر (۱) و إلا فنجس.

(مسألة ۱۷) إذا وجد عظما مجردا و شك فى انه من نجس العين أو من غيره يحكم عليه بالطهارة (۲) حتى لو علم انه من الإنسان و لم يعلم انه من كافر أو مسلم

حال فان لم يعلم أنه خصية الكلب حقيقة و ان سمى بهذا الاسم كما فى ورد لسان الثور فلا إشكال فى حليته و طهارته، و اما إذا علمنا أنه خصية كلب الماء حقيقة فيحكم بطهارته أيضا، لما تقدم من أن ميتة الحيوانات البحرية طاهرة، لأنها مما لا نفس له و لا أقل من الشك فى ان لكلب الماء نفسا سائلة و لا مناص معه من الحكم بطهارة ميتته نعم يحرم أكلها حينئذ، لأن كلب الماء محرم الأكل و لا سيما الخصية منه فإنها محرمة و ان كانت مما يؤكل لحمه.

(۱) و الوجه فى ذلک ما تقدم فى مثل الثالول و البثور من أن أدلة نجاسة الأجزاء المبانة من الحى مختصة بما يعد جزءا من الحى عرفا فلا يشمل الثالول و القليل من اللحم جدا، لأنه لا يعد من أجزائه عرفا، فطهارته لقصور ما يقتضى نجاسته. و هذا بخلاف ما إذا لم يكن اللحم قليلا جدا.

العظم المشكوک طهارته

(۲) لقاعدة الطهارة و بها يحكم بطهارة المشكوک فى كلا الموردين.

و قد يستشكل فى الحكم بالطهارة فى المورد الثانى بأن التقابل بين الكفر و الإسلام انما هو تقابل العدم و الملكة فإن كل من لم يعترف بأصول الإسلام من التوحيد و النبوة و المعاد فهو كافر فالكفر أمر عدمى و عليه فبما ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۷

....

الإسلام أمر وجودى مسبوق بالعدم فاستصحاب عدمه فى موارد الشك يقتضى الحكم بالكفر، لأنه ليس إلا عبارة عن مجرد عدم الإسلام فى محل قابل له و قد أحرزنا قابلية المحل بالوجدان و إذا حكمنا بكفر من يشك فى إسلامه فلا محالة يحكم بنجاسة عظمه. إلا ان هذه المناقشة ساقطة.

«أما أولا»: فبالنقض بما إذا شك فى إسلام أحد و كفره و هو حى، فإن الأصحاب قد حكموا بطهارته من غير خلاف نجده. بل المتسالم عليه الحكم بإسلامه أيضا فى بعض الفروض كاللقيط فى دار الإسلام أو فى دار الكفر مع وجود مسلم فيها يحتمل تولده منه و معه كيف يحكم بنجاسة عظمه بعد موته للشك فى انه عظم كافر أو مسلم؟! و «أما ثانيا»: فبالحل: و حاصله ان الكفر و إن كان أمرا عدميا و التقابل بينه و بين الإسلام تقابل العدم و الملكة إلا أنه كنظائره- مثل العمى- ليس من قبيل الموضوعات المركبة بأن يكون الكفر مركبا من قابلية المحل و عدم الإسلام و العمى عبارة عن قابلية المحل و عدم البصر ليحكم بكفر من يشك فى إسلامه و بعمى من نشک فى إبصاره بضم الوجدان إلى الأصل كما هو الحال فى الموضوعات المركبة فإذا غسلنا المتنجس بماء يشک فى طهارته حكمنا بطهارته لأنه غسل بماء حكم بطهارته بالتعبد.

و السر فيما ذكرناه ان الكفر من قبيل البسائط و كذلک العمى و من الظاهر ان استصحاب عدم الإسلام أو عدم البصر لا يثبت العنوان البسيط بل الأمر بالعكس فإنه إذا شككنا فى حدوث ذلک الأمر البسيط أعنى الكفر و العمى و نظائرهما نستصحب عدم حدوثه فيحكم بعدم ترتب آثار ذلک الأمر البسيط من النجاسة أو غيرها، و لا يعارضه أصالة عدم إسلامه، إذ الإسلام ليس بموضوع للحكم بالطهارة و انما الكفر موضوع للحكم بالنجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۸

(مسألة ۱۸) الجلد المطروح إن لم يعلم أنه من الحيوان الذى له نفس أو من غيره كالسمک- مثلا- محكوم بالطهارة (۱).

(مسألة ۱۹) يحرم بيع الميتة (۲).

فإن كل إنسان محكوم بالطهارة غير الكافر فما أفتى به فى المتن هو المتين.

(۱) لأصالة عدم كون حيوانه مما له نفس سائلة و بها يحكم بطهارة جلده و لحمه.

بيع الميتة:

(۲) هذا هو المشهور المعروف بين الأصحاب و قد ذهب بعضهم الى الجواز كما استشكل فيه بعض آخر و منشأ الخلاف فى ذلك إنما هو اختلاف الأخبار فقد ورد فى بعضها «۱» ثمن الميتة سحت و فى بعضها الآخر «۲» من السحت ثمن الميتة و فى ثالث السحت ثمن الميتة «۳» على اختلاف تعابيرها و فى رواية البزنطى الواردة فى أليات الغنم المقطوعة: يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها «۴» إلى غير ذلك من الأخبار المانعة عن بيع الميتة.

و لا معارض لتلك الأخبار غير رواية أبى القاسم الصيقل و ولده قال:

كتبوا إلى الرجل (ع) جعلنا اللّه فداك إنا قوم نعمل السيوف ليست لنا

---

(۱) كما فى مرسلة الصدوق المروية فى الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) كما فى وصية النبى لعلى (ع) المروية فى الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۳) كما فى موثقة السكونى المروية فى الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۴) المروية فى الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۱، ص: ۵۵۹

....

معيشة و لا تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميتة من البغال و الحمر الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحلّ لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا فكتب (ع) اجعلوا ثوبا للصلاة «۱» فإنها تدل على جواز بيع جلود الميتة المعمولة فى أغماد السيوف.

و قد أجاب عنها شيخنا الأنصارى (قده) بأنها محمولة على التقية لأنها الغالبة فى المكاتبات و لا يمكن المساعدة عليه بوجه.

«أما أولا»: فلأن العامة ذهبوا إلى حرمة بيع الميتة النجسة «۲» نعم يرون طهارتها بالدبغ «۳» و معه كيف تكون الرواية محمولة على التقية و «أما ثانيا»: فلأنه لا كلية فى التقية فى المكاتبات، و لا موجب لحملها على التقية بعد إمكان الجمع بينها و بين الاخبار المانعة.

و قد يجمع بينهما- كما أشير إليه فى كلام شيخنا الأنصارى (قده)- بحمل المجوزة على ما إذا كانت الميتة تابعة للمبيع فى المعاملة و لا مانع عن بيعها تبعا إذا المحرم انما هو بيعها مستقلة. و يبعد هذا الجمع أمران:

«أحدهما»: ان نسبة الغمد إلى السيف ليست نسبة التابع إلى متبوعه بل هو أمر مستقل فى المعاملات و قد تكون قيمته أغلى و أزيد من قيمة السيف.

و «ثانيهما»: انا لو سلمنا ان الاغماد تابعه فى مقام بيع السيوف فالمفروض فى الرواية انهم كانوا يشترون جلود الميتة ليجعلوها أغمادا و لم يردع (ع) عن شرائهم هذا مع ان شراءها لم يكن على وجه التبعية بوجه فالإنصاف ان الرواية تامة الدالة على جواز بيع الميتة و شرائها.

---

(۱) المروية فى الباب ۳۸ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) راجع ج ۳ ص ۲۳۱- من الفقه على المذاهب الأربعة.

(۳) كما قدمناه فى ص ۵۴۰.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۶۰

و لکن الأقوی جواز (۱) الانتفاع بها فیما لا یشرط فیه الطهارة.

و علیه فلا مناص من حمل المانعة علی الکراهة جمعا بینها و بین الطائفة المجوزة و لو لا ضعف سند الروایة لحکمنا بکراهة بیع المیتة إلا أن ضعفها هو الذی یمنعنا عن الحکم بذلک نعم ورد فی بعض الروایات «۱» جواز بیع المیتة المختلطة بالمذکی ممن یستحلها إلا أنها أجنبیة عما نحن بصدده و إن التزمنا بمفادها فی خصوص موردها و هو بیع المیتة المختلطة بالمذکی ممن یستحلها و علیه فلا مناص من الحکم بحرمة بیع المیتة کما فی المتن.

الانتفاع بالمیتة:

(۱) المعروف بینهم هو حرمة الانتفاع بالمیتة و منشأ اختلافهم هو الأخبار الواردة فی المسألة فقد ورد المنع عن ذلک فی عدة روایات.

«منها»: ما رواه علی بن أبی المغیرة قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام جعلت فداک المیتة ینتفع منها بشیء؟ فقال: لا .. «۲»

و «منها»: موثقة سماعة قال سألته عن جلود السباع ینتفع بها؟

قال إذا رمیت و سمیت فانتفع بجلده و أما المیتة فلا «۳».

---

(۱) صحیحة الحلبی قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) یقول: إذا اختلط الذکی و المیتة باعه ممن یستحل المیتة و أکل ثمنه و نظیرها صحیحته الأخری.

المرویة فی الباب ۷ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

(۲) المرویة الباب ۶۱ من النجاسات و ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۳) المرویة فی الباب ۴۹ من النجاسات و ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۱، ص: ۵۶۱

....

و فی قبال هذه الطائفة طائفة أخری صریحة الدلالة علی جوازه منها ما رواه ابن إدریس نقلا من جامع البزنطی عن الرضا (ع) قال: سألته عن الرجل تکون له الغنم یقطع من ألیاتها و هی أحیاء أ یصلح له أن ینتفع بما قطع قال: نعم یذیبها و یسرج بها و لا یأکلها و لا یبیعها «۱» لأنها صریحة فی جواز الانتفاع بالمیتة بالاستصباح، و هاتان الطائفتان متعارضتان و مقتضی الجمع بینهما أحد أمرین:

«أحدهما»: حمل المانعة علی الکراهة لأنها ظاهرة فی الحرمة، و الطائفة المجوزة صریحة فی الجواز و مقتضی حمل الظاهر منهما علی النص أن یلتزم بکراهة الانتفاع بالمیتة، و إلی هذا یشیر ما ورد فی صحیحة الوشاء قال:

سألت أبا الحسن (ع) فقلت جعلت فداک إن أهل الجبل تثقل عندهم ألیات الغنم فتقطعونها فقال: حرام هی فقلت جعلت فداک فیستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنه یصیب الید و الثوب و هو حرام «۲» لأنه من الضروری عدم حرمة تنجیس الید و الثوب فی الشریعة المقدسة، و بهذا تکون الروایة ظاهرة فی أنه (ع) فی مقام التنزه عن الانتفاع بالمیتة.

و «ثانیهما»: حمل المانعة علی إرادة الانتفاع بالمیتة کما ینتفع من المذکی باستعمالها فی الأکل و غیره مما یشترط فیه الطهارة لأنه الظاهر من قول السائل ینتفع بها ای هل ینتفع بها کالانتفاع بالمذکی؟ و هذا الجمع أقرب إلی الذوق، و علیه فالمحرم خصوص

الانتفاع بها فیما یشترط فیه الطهارة و التذکیة.

و أما ما لا یشترط فیه شیء منهما فالانتفاع فیه بالمیتة محکوم بالجواز هذا.

ثم ان الماتن و إن أفتی بجواز الانتفاع بالمیتة فی المقام إلا أنه یأتی منه (قده) فی حکم الأوانی ما یناقض ذلک فانتظره.

(هذا تمام الکلام فی نجاسة المیتة. و الحمد للّه رب العالمین)

---

(۱) المرویة فی الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

(۲) المرویة فی الباب ۳۰ من أبواب الذبائح و ۳۲ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

الجزء الثالث

[تتمة کتاب الطهارة]

[فصل فی النجاسات]

اشارة

«الخامس»: الدم (۱) من کل ماله نفس سائلة إنسانا أو غیره، کبیرا أو صغیرا.

[الخامس] نجاسة الدم

اشارة

---

(۱) نجاسة الدم من المسائل المتسالم علیها عند المسلمین فی الجملة، بل قیل انها من ضروریات الدین، و لم یخالف فیها أحد من الفریقین و ان وقع الکلام فی بعض خصوصیاته کما یأتی علیها الکلام. و لیس الوجه فی نجاسته قوله عز من قائل قُلْ لٰا أَجِدُ فِی مٰا أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلیٰ طٰاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلّٰا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِیرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ «۱» و ذلک أما «أولا»: فلعدم رجوع الضمیر فی قوله «فإنه» الی کل واحد مما تقدمه، و إنما یرجع الی خصوص الأخیر- أعنی لحم الخنزیر- و أما «ثانیا»: فلأن الرجس لیس معناه هو النجس و إنما معناه الخبیث و الدنی المعبر عنه فی الفارسیة ب «پلید» لصحة إطلاقه علی الأفعال الدنیئة کما فی قوله تعالی إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصٰابُ وَ الْأَزْلٰامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطٰانِ «۲». فان المیسر من الأفعال و لا معنی لنجاسة الفعل. بل الدلیل علی نجاسته- فی الجملة- هو التسالم القطعی، و النصوص الواردة فی المسألة کما تأتی، فالتکلم فی أصل نجاسته مما لا حاجة الیه.

و حیث ان أکثر نصوص المسألة قد وردت فی موارد خاصة کما فی الدم الخارج عند حک البدن [۳] و قلع السن [۴] و نتف لحم الجرح [۵] و دم القروح

---

[۳] کما ورد فی روایة مثنی بن عبد السلام عن الصادق- ع- قال: قلت له: انی حککت جلدی فخرج منه دم، فقال: ان اجتمع قدر

حمصة فاغسله و الا فلا. المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۴] على بن جعفر عن أخيه- ع- عن الرجل يتحرك بعض أسنانه و هو فى الصلاة هل ينزعه؟ قال: ان كان لا يدميه فلينزعه و ان كان يدميه فلينصرف، و عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول و هو فى صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: ان لم يتخوف أن سئل الدم فلا بأس و ان تخوف ان الدم يسيل فلا يفعله. المروية فى ب ۲ و ۲۷ من أبواب قواطع الصلاة.

[۵] على بن جعفر عن أخيه- ع- عن الرجل يتحرك بعض أسنانه و هو فى الصلاة هل ينزعه؟ قال: ان كان لا يدميه فلينزعه و ان كان يدميه فلينصرف، و عن الرجل يكون به الثالول أو الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول و هو فى صلاته أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه؟ قال: ان لم يتخوف أن سئل الدم فلا بأس و ان تخوف ان الدم يسيل فلا يفعله. المروية فى ب ۲ و ۲۷ من أبواب قواطع الصلاة.

---

(۱) الأنعام ۶: ۱۴۵

(۲) المائدة ۵: ۹۰

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۶

....

و الجروح [۱] و دم الحيض [۲] و دم الرعاف [۳]. و غير ذلک من الموارد الخاصة فالمهم أن يتكلم فى انه هل يوجد فى شىء من أدلة نجاسته ما يقتضى بعمومه نجاسة كل دم على الإطلاق حتى يتمسک به عند الشک فى بعض أفراده و مصاديقه، و يحتاج الحكم بطهارته الى دليل مخرج عنه أو أن الحكم بنجاسته يختص بالموارد المتقدمة و غيرها مما نص على نجاسته؟ و الأول هو الصحيح،

و يمكن أن يستدل عليه بوجهين:

(أحدهما): ارتكاز نجاسته فى أذهان المسلمين

على وجه الإطلاق من غير اختصاصه بعصر دون عصر، لتحققه حتى فى عصرهم- ع- و الخلاف و ان وقع بين أصحابنا فى بعض خصوصيات المسألة إلا أن نجاسته فى الجملة لعلها كانت مفروغا عنها عند الرواة، و لذا تراهم يسألون فى رواياتهم عن أحكامه من غير تقييده بشىء و لا تخصيصه بخصوصية و كذا

---

[۱] سماعة بن مهران عن الصادق- ع- قال: إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا- يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم. المروية فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۲] أبو بصير عن أبى عبد اللّه- ع- أو أبى جعفر- ع- قال: لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض فإن قليله و كثيره فى الثوب ان رآه أو لم يره سواء. المروية فى ب ۲۱. و عن سورة بن كليب عن أبى عبد اللّه- ع- عن المرأة الحائض أ تغسل ثيابها التى لبستها فى طمثها؟ قال: تغسل ما أصاب ثيابها من الدم .. المروية فى ب ۲۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

[۳] محمد بن مسلم عن أبى جعفر- ع- قال: سألته عن الرجل يأخذه الرعاف أو القىء فى الصلاة كيف يصنع؟ قال: ينفتل فيغسل أنفه .. المروية فى ب ۲ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷

....

أجوبتهم- ع- فإنهم لم يقيدوا الحكم بنجاسته بفرد دون فرد و هذا كما فى صحيحة ابن بزيع قال: كتبت الى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا- ع- عن البئر تكون فى المنزل للوضوء فتقطر فيها قطرات من بول أو دم أو يسقط فيها شى‌ء من عذرة كالبعرة و نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة؟

فوقع- ع- بخطه فى كتابى: ينزح منها دلاء «۱» و موثقة أبى بصير عن أبى عبد اللّه- ع- قال: ان أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا اعادة عليه، و إن هو علم قبل أن يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة «۲» و غيرهما من الأخبار. و الأمر بالنزح فى صحيحة ابن بزيع و ان كان استحبابيا لا محالة إلا أن السؤال عن تأثير مطلق الدم فى البئر مستند الى ارتكاز نجاسته، إذ لو لا مغروسيتها فى أذهانهم لم يكن وجه للسؤال عن حكمه، و قد كانوا يسألونهم عن بعض مصاديقه غير الظاهرة كدم البراغيث و نحوه [۳] فهذا كله يدلنا على أن نجاسة طبيعى الدم كانت مفروغا عنها بينهم، فان النجس لو كان هو بعض أقسامه كان عليهم التقييد فى مقام السؤال و قد عرفت انه لا عين و لا أثر منه فى الأخبار المتقدمة.

و «ثانيهما»: إطلاق موثقة عمار عن أبى عبد اللّه- ع-

قال: سئل عما تشرب منه الحمامة، فقال: كل ما أكل لحمه فتوضأ من سؤره و اشرب، و عن ماء شرب منه باز، أو صقر، أو عقاب فقال: كل شى‌ء من الطير يتوضأ مما يشرب منه، إلا أن ترى فى منقاره دما، فإن رأيت فى منقاره دما فلا توضأ

[۳] ففى صحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن دم البراغيث يكون فى الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا، و ان كثر .. المروية فى ب ۲۰ و ۲۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۱) المروية فى ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸

....

منه و لا تشرب «۱» لأن الدم الواقع فى كلامه- ع- مطلق فيستكشف من حكمه بعدم جواز الوضوء من الماء فى مفروض السؤال نجاسة الدم على إطلاقه.

و «قد يقال»: الرواية غير واردة لبيان نجاسة الدم حتى يتمسك بإطلاقها، و إنما هى مسوقة لإعطاء ضابط كلى عند الشك فى نجاسة شي‌ء و طهارته و ان نجاسة المنقار و منجسيته للماء القليل تتوقفان على العلم بوجود النجاسة فيه.

«يدفعه» انها غير واردة لإعطاء الضابطة عند الشك فى نجاسة شى‌ء لأنها تقتضى الحكم بطهارة الماء فى مفروض السؤال حتى مع العلم بوجود الدم فى منقار الطيور سابقا من دون أن يرى حال ملاقاته للماء، مع ان الضابط المذكور يقتضى الحكم بنجاسة الماء حينئذ للعلم بنجاسة المنقار سابقا. فالصحيح أن يقال ان الرواية إما وردت لبيان عدم تنجس بدن الحيوان بالنجاسات- كما هو أحد الأقوال فى المسألة- و من هنا حكم- ع- بطهارة الماء عند عدم رؤية الدم فى منقاره و لو مع العلم بوجوده سابقا، لطهارة المنقار على الفرض

و أما مع مشاهدة الدم فى منقاره فنجاسة الماء مستندة الى عين النجس لا إلى نجاسة المنقار، و إما انها مسوقة لبيان طهارة بدن الحيوان بزوال العين عنه و ان كـان يتنجس بالملاقـاة كمـا هو المعروف، و إمـا انها واردة لبيان عـدم اعتبار استصـحاب النجاسـة فى الحيوانات تخصـيصا فى أدلة اعتباره- كما ذهب اليه بعض الأعلام- و كيف كان فدلالة الرواية على نجاسة الدم غير قابلة للإنكار، و لا نرى مانعا من التمسك بإطلاقها. و ليست الروايـة من الكبرى المسـلمة فى محلها من ان الـدليل إذا كان بصـدد البيان من جهة و لم يكن بصدده من جهة أخرى لا يمكن التمسك بإطلاقها إلا من الناحية التى وردت لبيانها كما فى قوله تعالى:

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الأسئار و فى ب ۸۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹

....

فَكُلُوا مِمّا أَمْسَكْنَ «۱» حيث يجوز التمسك بإطلاقه في الحكم بجواز أكل ما يصـيده الصـيود و ان مات قبل دركه، لأنه ورد لبيان أن إمساكه تذكية للصـيد و كأنه اسـتثناء من قوله تعالى إِلّا ما ذَكَّيْتُمْ «۲» و لاـ يسوغ التمسک بإطلاقه من جهـة تنجسه بريق فم الكلب أو بنجاسة أخرى حتى يحكم بجواز أكله من غير غسل، لعدم كونه بصدد البيان من هذه الجهة. و ذلك لأن الموثقة سـيقت لبيان نجاسـة الـدم على جميع المحتملات الثلاثـة فيصح التمسك بإطلاقه و يكفينا ذلك فى الحكم بنجاسـته و ان لم يكن فى البين دليل آخر، لأن عدم جواز التوضؤ من الماء فى مفروض الرواية يكشف عن عدم طهارة الدم المشاهد فى منقار الطائر.

بل يمكن أن يقال ان الشارع جعل الدم فى منقاره امارة كاشفة عن انه من الدماء النجسة و إلا لم يكن وجه للحكم بعدم جواز التوضؤ من الماء لأن الدم على قسمين: طاهر و نجس فمن أين علمنا ان الدم فى منقار الطائر من القسم النجس؟

و حيث ان الشـبهة موضوعيـة فلا بـد من الحكم بطهارته إلا ان الشارع جعل وجوده فى منقاره امارة على نجاسـته و لو من باب الغلبـة، لأن جوارح الطيور كثيرة الانس بالجيف، و المتحصل أن الموثقـة تقتضـى الحكم بنجاسـة الدم مطلقا سواء كان من الدم المسـفوح أم من المتخلف فى الذبيحـة و سواء كان مما له نفس سائلـة أم كان من غيره إلا أن يقوم دليل على طهارته و خروجه عن إطلاق الموثقة كما يأتى فى الـدم المتخلف فى الذبيحـة و دم ما لا نفس له و «دعوى»: ان الروايـة تختص بدم الميتة لأنه الذى يتلوث به منقار الطيور الجارحة دون غيره «غير مسـموعة» لأنا و ان سـلمنا غلبة ذلک إلا أن اختصاصه مسـلم العدم لجواز أن يتلوث بدم مثل السمک أو غيره مما لا نفس له أو بدم المتخلف فى الذبيحة

---

(۱) المائدة ۵: ۴

(۲) المائدة ۵: ۳

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۰

قليلا كان الدم أو كثيرا (۱)

أو الصـيد الذى أمسكه الصيود. فالموثقة باقية على إطلاقها، و لا يمكن حملها على صورة العلم بمنشإ الدم المشاهد فى منقار الطيور و الحكم بنجاسـته فيما إذا علم انه مما له نفس سائلة أو من الدم المسـفوح لأنه حمل لها على مورد نادر، إذ الغالب عدم العلم بمنشـئه و كيف كان فلا مناقشـة فى شـمولها لمطلق الدماء إلا انها مختصة بدم الحيوان، لأنه الذى يتلوث به منقار الطيور و لا تشـمل الدم النازل من السـماء آية كما فى زمان موسـى- ع- أو الموجود تحت الأحجار عند قتل سـيد الشـهداء- ع- هذا على أن للمناقشة الصغروية فى

مثله مجال واسع، لاحتمال أن يكون الدم اسما لخصوص المائع الأحمر المتكون فى خصوص الحيوان دون ما خرج من الشجر أو نزل من السماء و نحوهما، فإطلاق الدم على مثلهما إطلاق مسامحى للمشابهة فى اللون.

[لا فرق فى النجاسة بين قليله و كثيرة]

(۱) لأن مقتضى الوجهين المتقدمين هو الحكم بنجاسة كل ما صدق عليه انه دم و خالف فى ذلك الشيخ و جماعة و ذهبوا الى عدم نجاسة الدم القليل الذى لا يدركه الطرف نظرا إلى صحيحة على بن جعفر عن أخيه- ع- قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: ان لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس و ان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه .. «۱» و يندفع بأن الصحيحة لا دلالة لها على طهارة ما لا يدركه الطرف من الدم، لعدم فرض اصابة الدم لماء الإناء و إنما فرض فيها اصابته للإناء و من هنا حكم- ع- بعدم البأس بالماء و قد قدمنا تفصيل الجواب عن هذه الصحيحة فى بحث انفعال الماء القليل فراجع «۲». ثم ان فى المقام

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) راجع ص ۱۶۱

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱

و اما دم مالا نفس له فطاهر (۱) كبيرا كان أو صغيرا كالسمك، و البق، و البرغوث

خلافا ثانيا و هو عدم نجاسة ما دون الحمصة من الدم ذهب اليه الصدوق (ره) و لعله استند فى ذلك الى رواية الفقه الرضوى: و ان كان الدم حمصة فلا بأس بأن لا تغسله إلا أن يكون الدم دم الحيض فاغسل ثوبك منه و من البول و المنى قلّ أو كثر و أعد منه صلاتك علمت به أو لم تعلم «۱» فإن عبارة الصدوق فى الفقيه- كما فى الحدائق- موافقة لعبارة الفقه الرضوى بل هى هى بعينها إلا فى مقدار يسير. نعم فى عبارة الفقيه: و ان كان الدم دون حمصة. و قد سقطت كلمة «دون» من عبارة الفقه الرضوى. كما يحتمل استناده إلى رواية مثنى بن عبد السلام المتقدمة «۲» إلا أن ما ذهب اليه مما لا يمكن المساعدة عليه لضعف الروايتين بل و عدم ثبوت كون الفقه الرضوى رواية فضلا عن اعتباره و لعل مراده (قده هو العفو عما دون الحمصة من الدم فى الصلاة لا طهارته.

بقى فى المسألة خلاف ثالث و هو عدم نجاسة دون الدرهم من الدم و البول و غيرهما من الأعيان النجسة غير دم الحيض و المنى ذهب اليه ابن الجنيد و لعله- كما قيل- اعتمد فى نفى نجاسة ما دون الدرهم من الدم على الأخبار الواردة فى العفو عنه فى الصلاة و قاس عليه سائر النجاسات و لا بعد فى عمله بالقياس لأن فتاواه كثيرة المطابقة لفتاوى العامة و كيف كان فإن أراد من ذلك عدم نجاسة ما دون الدرهم من النجس فهو دعوى من غير دليل و مقتضى إطلاقات أدلة النجاسات عدم الفرق بين كونها أقل من مقدار الدرهم و كونها أكثر، و ان أراد العفو عما دونه فهو مختص بالدم و لا يتم فى غيره من النجاسات.

[دم ما لا نفس له]

(۱) كما هو المشهور و عن الشيخ فى المبسوط و الجمل و غيره فى غيرهما

---

(۱) ص ۶ السطر ۶

(۲) فی ص ۵

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۲

....

ما یوهم نجاسته و ثبوت العفو عنه، و قد استدل للمشهور بوجوه: «الأول»:

الإجماع علی طهارة الدم مما لا نفس له و «یدفعه»: ان الإجماع علی تقدیر تحققه لیس بإجماع تعبدی، لاحتمال استنادهم فی ذلک الی قوله تعالی إِلّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً «۱» بدعوی عدم شموله لدم ما لا نفس له، و دلالته علی طهارته و ان کان قد عرفت عدم دلالته علی نجاسة الدم المسفوح فکیف بالاستدلال بها علی طهارة غیره أو استنادهم إلی أحد الوجوه الآتیة فی الاستدلال.

«الثانی»: ما عن أمیر المؤمنین- ع- من انه کان لا یری بأسا بدم ما لم یذک یکون فی الثوب فیصلی فیه الرجل، یعنی دم السمک «۲» و قد رواه فی الوسائل عن السکونی، و نقل ان الشیخ رواه بإسناده عن النوفلی و «یرده»: انه علی تقدیر تمامیة سنده فإنما یدل علی ثبوت العفو عن دم السمک فی الصلاة و کلامنا فی طهارته لا فی ثبوت العفو عنه. «الثالث»: الأخبار الواردة فی نفی البأس عن دم البق و البرغوث «منها»: ما رواه عبد اللّه بن أبی یعفور قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع-: ما تقول فی دم البراغیث؟ قال لیس به بأس، قلت: انه کثیر و یتفاحش، قال: و ان کثر .. «۳» و «منها»: مکاتبة محمد بن ریان قال: کتبت إلی الرجل- ع-: هل یجری دم البق مجری دم البراغیث؟ و هل یجوز لأحد أن یقیس بدم البق علی البراغیث فیصلی فیه، و أن یقیس علی نحو هذا فیعمل به؟ فوقّع- ع-: یجوز الصلاة و الطهر أفضل «۴» و منها غیر ذلک من الأخبار. و «الجواب عن ذلک»: ان هذه الأخبار إنما وردت فی خصوص البق و البرغوث و لا مسوغ للتعدی عن موردها، ثم لو تعدینا فإنما نتعدی إلی مثل الذباب و الزنبور و غیرهما مما لا لحم له لا إلی مثل

(۱) الانعام ۶: ۱۴۵

(۲) المرویات فی ب ۲۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۲۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرویات فی ب ۲۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۳

و کذا (۱) ما کان من غیر الحیوان کالموجود تحت الأحجار عند قتل سید الشهداء- أرواحنا فداه- و یستثنی من دم الحیوان، المتخلف فی الذبیحة (۲) بعد خروج المتعارف،

السمک الکبیر و الحیة و نحوهما و لم یرد دلیل علی عدم نجاسة الدم مما لا نفس له بهذا العنوان، و علیه فلا مناص من الحکم بنجاسة الدم مطلقا و لو کان مما لا نفس له کما یقتضیه عموم أدلة نجاسته علی ما قدمناه و بنینا علیه. نعم من یری عدم تمامیة العموم فی المسألة له أن یرجع إلی قاعدة الطهارة فیما لا نفس له، اللهم إلا أن نعتمد علی ما استدللنا به علی طهارة بول ما لا نفس له أعنی موثقة حفص بن غیاث عن جعفر بن محمد عن أبیه- ع- قال: لا یفسد الماء إلا ما کانت له نفس سائلة «۱» و غیرها مما ورد بمضمونها حیث أخذنا بإطلاقها و قلنا انها تقتضی عدم نجاسة الماء بدمه و بوله و میتته و غیرها مما ینجس الماء إذا کان من الحیوانات التی لها نفس سائلة، و لکنا لم نر من الفقهاء من استدل بها علی طهارة بوله و دمه

(۱) قدمنا وجهه آنفا.

[المتخلف فی الذبیحهٔ]

اشارهٔ

(۲) المسألهٔ متسالم علیها بین الأصحاب و لم یقع فی ذلک خلاف و إنما الکلام فی مدرکها.

و ما استدل به علی طهارهٔ الدم المتخلف أمور:

«الأول»: الإجماع

و قد مر غیر مرهٔ ان الإجماع إنما یعتمد علیه فیما إذا کان تعبدیا کاشفا عن رأیه- ع- و لیس الأمر کذلک فی المقام للاطمئنان و لا أقل من احتمال أن یکون مدرک المجمعین أحد الوجوه الآتیهٔ فی الاستدلال

«الثانی»: ان لحم کل ذبیحهٔ یشتمل علی مقدار من الدم

و لو مع المبالغهٔ فی غسله و قد حکم بحلیهٔ أکله شرعا مع ما فیها من الدم، و هی أخص من الطهارهٔ، لأن حلیهٔ الأکل من طواری الأشیاء الطاهرهٔ لعدم جواز أکل النجس شرعا فهذا یدلنا

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۴

سواء کان فی العروق، أو فی اللحم، أو فی القلب، أو فی الکبد، فإنه طاهر (۱).

علی طهارهٔ الدم المتخلف فی الذبیحهٔ. و هذا الوجه إنما یتم فی ما یتبع اللحم من الأجزاء الدمویهٔ المستهلکهٔ فی ضمنه و لذا یحل أکله و الأمر فیه کما أفید و نزید علیه ان موضع الذبح لا یمکن تخلیصه من الدم عادهٔ بل تری ان الدم یتقاطر منه إذا عصر و ان غسل متعددا، و معه حکم الشارع بطهارته بعد غسله و هذا کاشف عن طهارهٔ الدم المتخلف فی المذبح و غیره من أجزاء الذبیحهٔ إلا انه لا یتم فی الأجزاء الدمویهٔ المستقلهٔ فی الوجود کما یوجد فی بطن الذبیحهٔ أو فی قلبها أو فی سائر أجزائها بحیث إذا شق سال منه دم کثیر فإنها غیر محللهٔ الأکل شرعا فهذا الوجه لا یقتضی طهارهٔ الدم المتخلف مطلقا

«الثالث»: و هو الوجه الصحیح استقرار سیرهٔ المتشرعهٔ المتصلهٔ بزمان المعصومین- ع-

علی عدم الاجتناب عما یتخلف فی الذبیحهٔ من الدم کان تابعا للحمها أم لم یکن مع کثرهٔ ابتلائهم بالذبائح من الإبل و الغنم و البقر، و لا سیما فی الصحاری و القفار الخالیهٔ عن الماء فإنهم غیر ملتزمین بتطهیر لحمها و ما یلاقیه من أثوابهم و أبدانهم، بل و لا یمکن تطهیره بتجریده من الدم إلا بجعله فی الماء مدهٔ ثم غسله و عصره و نحو ذلک مما نقطع بعدم لزومه شرعا و مع هذا لو کان الدم المتخلف فی الذبیحهٔ نجسا لبان و ذاع و بهذه السیرهٔ نخرج عن عموم ما دل علی نجاسهٔ الدم، و لولاها لم نتمکن من الحکم بطهارهٔ الدم المتخلف بوجه لعموم نجاسته. نعم بناء علی عدم نجاسهٔ مطلق الدم لعدم تمامیهٔ العموم لا مانع من التمسک بقاعدهٔ الطهارهٔ فی الحکم بطهارهٔ الدم المتخلف.

(۱) هل الحکم بالطهارهٔ یختص بالمتخلف فی الأجزاء المحللهٔ أکلها أو انه یعم المتخلف فیما یحرم أکله أیضا کالطحال و النخاع و

نحوهما من الحیوانات

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۵

نعم إذا رجع دم المذبح الی الجوف لرد النفس، أو لکون رأس الذبیحة فی علو کان نجسا (۱)

المحللة؟ یختلف هذا باختلاف الوجوه المتقدمة فی المسألة، فإن کان مدرک الحکم بطهارة الدم المتخلف هو الإجماع فلا مناص من الاقتصار فی الحکم بالطهارة بما یتخلف فی الاجزاء المحللة دون الأعضاء المحرمة فی الذبیحة، لأنه دلیل لبی یقتصر فیه علی مورد الیقین، بل و لا- علم بانعقاد الإجماع علی طهارة المتخلف فی الأعضاء المحرمة أصلا مع وجود المخالف فی المسألة فإذا لم یثبت المخصص فلا- محالة یرجع إلی عموم العام اللهم إلا- أن یقال بعدم ثبوت العموم فان المرجع علی هذا إنما هو قاعدة الطهارة فی المتخلف فی العضو المحرم أکله، و کذلک الحال فیما إذا کان مدرکه هو الوجه الثانی، لعدم حلیة أکل مثل الطحال حتی یدعی ان الحلیة أخص من الطهارة بالتقریب المتقدم. و أما إذا اعتمدنا فی ذلک علی الوجه الأخیر أعنی السیرة المتشرعیة الجاریة علی عدم لزوم الاجتناب عن عن الدم المتخلف فی الذبیحة فلا بد من الالتزام بطهارته مطلقا، بلا فرق فی ذلک بین الدم المتخلف فی الأعضاء المحللة و بین المتخلف فی الأعضاء المحرمة لأن السیرة قائمة علی طهارته فی کلا الموردین.

(۱) لا إشکال فی نجاسة الدم الداخل إلی جوف الذبیحة بعد خروجه عن المذبح، للأدلّة المتقدمة التی دلت علی نجاسته مطلقا کما لا- إشکال فی نجاسة ما أصابه ذلک الدم من لحم و دم و عرق و غیرها مما یلاقیه فی جوف الذبیحة، هذا فیما إذا رجع الدم إلی جوف الذبیحة بنفسه أو لرد النفس بعد خروجه عن مذبحها. و أما فرض رجوع الدم إلی جوفها قبل خروجه عن المذبح بأن رجع الیه بعد وصوله إلی منتهی الأوداج فالظاهر انه فرض أمر مستحیل و ذلک لأن الذبح إنما یتحقق بقطع أوداج أربعة: «أحدها»: الحلقوم و هو مجری

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۶

....

الطعام و مدخله و «ثانیها»: مجری النفس. و «ثالثها» و «رابعها»: عرقان من الیمین و الیسار یسمیان بالورید و هما مجری الدم فإذا قطع الورید فلا محالة یخرج الدم من مفصله فکیف یرجع إلی الجوف قبل خروجه عنه؟! و لا یمکن للنفس أن یجذب الدم من الورید الذی هو مجری الدم، نعم یجذبه من مجری النفس إلا- انه بعد خروج الدم من الورید و لا- یمکنه ذلک قبل خروجه ثم ان هناک صورة أخری و هی عدم خروج الدم من الذبیحة أصلا و هذا قد ینشأ من الخوف العارض علی الحیوان و انجماد الدم بسببه، و اخری یحصل بوضع الید علی مقطع الذبیحة و سد الطریق، و ثالثة یتحقق بالنار فان وضعها علی المقطع یوجب التیامه و به ینسد الطریق من دون أن یرجع الدم إلی الداخل کما فی الصورة المتقدمة فهل یحکم بطهارته حینئذ؟ الصحیح انه محکوم بالنجاسة بل الذبیحة میته محرمة و الوجه فی ذلک ان التذکیة تتحقق بأمرین أعنی خروج الدم و تحرک الذبیحة، لأنه مقتضی الجمع بین ما دل علی اشتراط التذکیة بخروج الدم فحسب [۱] و ما دل علی اعتبار تحرک الذبیحة فی تحققها [۲] و حیث ان مفروض المسألة عدم خروج الدم من الذبیحة فلا یمکن الحکم بتذکیته ثم انه إذا اکتفینا فی تحقق التذکیة بمجرد الحرکة أو قلنا بکفایة کل واحد من الأمرین کما ذهب الیه بعضهم فلا- إشکال فی جواز أکل الذبیحة، لوقوع التذکیة علیها علی الفرض، و لا یمکن الحکم بطهارة دمها، لأن الدلیل علی طهارة الدم المتخلف منحصر بالسیرة المتشرعیة، و لم نتحقق سیرتهم علی عدم

---

[۱] ففی ما رواه زید الشحام: إذا قطع الحلقوم و خرج الدم فلا بأس. المرویة فی ب ۱۲ من أبواب الذبائح من الوسائل.

[۲] عبـد الرحمن بن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه– ع– قال: فى كتاب على– ع– إذا طرفت العين أو ركضت الرجل أو تحرك الذنب فكل منه فقد أدركت ذكاته. الى غير ذلك من الأخبار. المروية فى ب ۱۱ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۷

و يشترط فى طهارة المتخلف أن يكون مما يؤكل لحمه على الأحوط، فالمتخلف من غير المأكول نجس (۱) على الأحوط.

(مسألة ۱) العلقة المستحيلة من المنى نجسة، من إنسان كان أو من غيره، حتى العلقة فى البيض

الاجتناب من دم الذبيحة فى مفروض المسألة لندرة الابتلاء به و معها لا طريق إلى إحراز السيرة بوجه. هذا كله فى صورة العلم بالحال و ان الـدم الموجـود من المتخلف فى الذبيحـة أو ممـا دخـل الى الجوف بعـد الخروج. و أمـا إذا شـككنا فى ذلـك و لم نحرز انه من المتخلف أو من غيره فيأتى حكمه عند ما يتعرض له الماتن ان شاء اللّه.

[يشترط فى طهارة دم المتخلف]

(۱) أمـا إذا كـان مـدرك الحكم بطهارة الـدم المتخلف فى الذبيحـة هو الإجماع فلأنه دليل لبى و لا بـد من الاقتصار فيه على المورد المتيقن و هو الـدم المتخلف فى الحيوانات المحللـة. و أما إذا كان مـدركه هو الوجه الثانى فلوضوح اختصاصه بما إذا كانت الـذبيحة محللة الأكل و هو مفقود فى الحيوانات المحرمة.

و أمـا إذا اعتمـدنا فى ذلـك على الوجه الأـخير أعنى السـيرة المتشـرعية فالسـر فى عـدم الحكم بطهـارة الـدم المتخلف فى الحيوانات المحرمـة إنما هو قلة الابتلاء بذبح ما لا يؤكل لحمه كالسـباع و لا يمكن معها إحراز سـيرتهم بوجه فلا مناص من الحكم بنجاسة الدم المتخلف فى غير الحيوانات المحللة للعموم و ان كان الذوق يقتضى إلحاق الحيوانات المحرمة بالمحللة طهارة و نجاسة و لكن الدليل لاـ يساعـد عليه إلاـ أن نمنع العموم فـإنه لا مانع حينئـذ من الرجوع الى قاعـدة الطهارة فى الـدم المتخلف فى الحيوانات المحرمـة، لأن المتيقن إنما هو نجاسة الدم المسفوح أعنى الخارج بالذبح، و غيره مشكوك النجاسة و مقتضى قاعدة الطهارة طهارته.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸

و الأحوط الاجتناب عن النقطـة من الـدم الـذى يوجـد فى البيض (۱). لكن إذا كـانت فى الصـفار و عليه جلـدة رقيقـة لاـ ينجس معه البياض (۲) إلا إذا تمزقت الجلدة.

[الدم الذى يوجد فى البيض]

---

(۱) ما أفاده «قـده» فى الموارد الثلاثة إنما يتم عند من يرى تمامية العموم لأن اللازم حينئذ أن يحكم بنجاسة كل ما صدق عليه انه دم سـواء أ كـان من أجزاء الحيوان أم لم يكن. و أمـا إذا ناقشـنا فى العموم و لم نحكم بنجاسـة مطلق الـدم فلاـ منـاص من الاقتصـار على المقدار المتيقن منه و هو الدم المسفوح الذى يعد من أجزاء الحيوان أو الإنسان و أما العلقة التى لا تعد من أجزائهما لاستقلالها و هما ظرف لتكونها فللتردد فى الحكم بنجاسـتها كما عن الأردبيلى و الشـهيد و كاشف اللثام «قـدهم» مجال واسع بل جزم صاحب الحدائق بطهارتهـا، و عليه فـان تم الإجمـاع على ان المتكون فى الحيوان كاجزائه فهو و إلا فلا بـد من الحكم بطهارة العلقـة فى مثل الحيوان و الإنسان. ثم انه لو بنينا على التعـدى إلى المتكون فى جوفهما و قلنا بنجاسـته فنطالب الـدليل على التعدى الى ما لا يعد جزءا منهما و لا هو متكون فيهما– كالعلقـة فى البيض– فلو تعـدينا الى كل ما هو مبدأ نشو حيوان أو آدمى و قلنا بنجاسة العلقة فى البيض أيضا فلنا أن نطالب الدليل على التعدى الى ما لا يعد جزءا من الحيوان أو الإنسان و لا يتكون فيهما و لا هو مبدأ نشوء للحيوان أو الآدمى– كالنقطة

من الدم الموجودهٔ فی صفار البیض لعدم کونها مبدأ لنشوء شیء.

(۲) لأن الجلدهٔ مانعهٔ من سرایهٔ النجاسهٔ إلی البیاض، و کذلک الحال فیما إذا کانت النقطهٔ علی الغطاء الرقیق الذی هو محیط بالصفار، فان النقطهٔ بعد أخذها منه یبقی کل من الصفار و البیاض علی طهارتهما، لعدم ملاقاتهما مع الدم.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹

(مسألهٔ ۲) المتخلف فی الذبیحهٔ و إن کان طاهرا لکنه حرام (۱)

[المتخلف فی الذبیحهٔ]

---

(۱) أشار بذلک الی خلاف صاحب الحدائق «قده» حیث ذهب الی عدم حرمهٔ الدم المتخلف مطلقا ناسبا عدم الخلاف فی حلیته إلی الأصحاب و استدل علیه بوجوه: «منها»: قوله عز من قائل قُلْ لا أَجِدُ فِی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً عَلی طاعِمٍ یَطْعَمُهُ إِلّا أَنْ یَکُونَ مَیْتَهً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً .. «۱»

بدعوی أنه یقتضی حلیهٔ أکل الدم المتخلف فی الذبیحهٔ و «منها»: الأخبار الواردهٔ فی عد محرمات الذبیحهٔ و لم تذکر الدم من محرماتها، ثم استضعف دلالتها و الوجه فی استضعافه ان الأخبار المذکورهٔ غیر واردهٔ فی مقام حصر المحرمات کی تدل علی حلیهٔ غیر ما عد فیها من المحرمات و إنما وردت لبیان حرمهٔ الأمور المذکورهٔ فیها فحسب و معه یمکن أن یکون فی الذبیحهٔ محرم آخر، کیف و قد دل قوله تعالی حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ .. «۲» کبعض الروایات «۳» علی ان الدم من جملهٔ المحرمات. و من هذا یظهر ان نسبهٔ عدم الخلاف فی حلیهٔ أکل الدم المتخلف إلی الأصحاب غیر واقعهٔ فی محلها، لأنه مع دلالهٔ الآیهٔ المبارکهٔ و الأخبار علی حرمهٔ أکله مطلقا کیف یمکنهم الذهاب الی حلیته. و دعوی: ان الحرمهٔ مختصهٔ بالدم المسفوح تحتاج الی دلیل و هو مفقود علی الفرض و أما الوجه الأول من استدلاله ففیه: انه لم یبین کیفیهٔ استدلاله بالآیهٔ المبارکهٔ، و کلامه فی تقریب دلالتها مجمل فان کان نظره الی ان الآیهٔ المبارکهٔ دالهٔ علی حصر المحرمات فیما ذکر فیها من الأمور کما هو مقتضی کلمهٔ «إلا» الواقعهٔ بعد النفی و لم یعد منها الدم المتخلف فیدفعه: ان الحصر فی الآیهٔ المبارکهٔ لا یمکن أن یکون حقیقیا لاستلزامه تخصیص الأکثر المستهجن

---

(۱) الانعام ۶: ۱۴۵

(۲) المائدهٔ ۵: ۳۶

(۳) راجع الوسائل ب ۱ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۰

....

لوضوح ان المحرمات غیر منحصرهٔ فی تلک الأمور فإن منها السباع و منها المسوخ و منها أموال الناس بغیر إذنهم و منها غیر ذلک مما یحرم أکله شرعا فلا محیص من تأویله إما بحمله علی الحصر الإضافی بدعوی ان المحرمات بالإضافهٔ الی ما جعلته العرب محرما علی أنفسها فی ذلک العصر منحصرهٔ فی تلک الأمور، و إما بحمله علی زمان نزول الآیهٔ المبارکهٔ و انحصار المحرمات فیها فی ذلک الزمان للتدرج فی بیان الاحکام، و علی أی حال لا یستفاد من الآیهٔ المبارکهٔ حلیهٔ أکل الدم المتخلف بوجه و ان کان نظره (قده) الی توصیف الدم فی الآیهٔ المبارکهٔ بکونه مسفوحا و ان مفهوم الوصف یقتضی حلیهٔ غیر المسفوح منه فیتوجه علیه: انا و ان التزمنا بمفهوم الوصف أخیرا إلا أن مفهومه علی ما شرحناه فی محله ان الحکم لم یترتب علی طبیعهٔ الموضوع أینما سرت لاستلزام ذلک لغویهٔ

التوصیف إلا فیما إذا کان له فائدة ظاهرة، فیستفاد منه ان الحکم مترتب علی حصة خاصة منها- مثلا- إذا ورد أکرم الرجل العادل یدل توصیف الرجل بالعدالة علی ان طبیعیة علی إطلاقه غیر واجب الإکرام و إلا لم یکن وجه لتقییده بالعدالة بل إنما یجب إکرام حصة خاصة منه و هو الرجل المتصف بالعدل، و لکن لا دلالة له علی ان فاقد الوصف أعنی المتصف بصفة أخری غیر محکوم بذلک الحکم و لو بسبب وصف آخر، و علی الجملة أن التوصیف و ان کان ظاهرا فی الاحتراز إلا انه لا یدل علی نفی الحکم عن غیر موصوفة فالآیة لا دلالة لها علی عدم حرمة الدم غیر المسفوح، و یشهد بذلک ان صاحب الحدائق «قده» لا یری طهارة غیر المسفوح من الدماء کالدم الخارج عند حک البدن و الخارج من الجروح و دم الحیض و غیرها مما لا یصدق علیه عنوان المسفوح. بل یمکن أن یقال ان المسفوح بمعنی المراق فکل دم تجاوز عن محله فهو مسفوح و مراق و لا اختصاص له بالدم الخارج بالذبح فإذا شق بطن الذبیحة فسال منه الدم فهو

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۱

إلا ما کان فی اللحم مما یعد جزءا منه (۱).

(مسألة ۳) الدم الأبیض إذا فرض العلم بکونه دما نجس (۲) کما فی خبر (۳) فصد العسکری- صلوات اللّه علیه- و کذا إذا صب علیه دواء غیّر لونه الی البیاض.

(مسألة ۴) الدم الذی قد یوجد فی اللبن عند الحلب نجس (۴) و منجس للبن.

دم مسفوح و مراق فیحرم أکله، و ینحصر غیر المسفوح بما یتبع اللحم و یعد جزءا منه. هذا کله مضافا الی دلالة الآیة المتقدمة و بعض الأخبار علی حرمة مطلق الدم.

[الدم الأبیض]

(۱) بأن کان تابعا للحم و ان لم یکن مستهلکا فی ضمنه بحیث لو عصر قطرت منه قطرات من الدم کما هو الحال فی الکبد غالبا لأن الدم فیه أکثر و الوجه فی ذلک- کما قدمناه- هو السیرة المتشرعیة، و عدم إمکان تخلیص اللحم من الدم إلا ببعض المعالجات المعلوم عدم لزومه فی الشرع کما مر

(۲) لأنه بعد العلم بکونه دما و عدم انقلابه شیئا آخر لا مناص من الحکم بحرمته و نجاسته، لأنهما مترتبان علی طبیعی الدم و ان زال عنه لونه بدواء أو بغیره، فان اللون لا مدخلیة له فی نجاسته و حرمته.

(۳) ورد فی بعض الأخبار انه- ع- فصد و خرج منه دم أبیض کأنه الملح «۱» و فی بعضها الآخر: فخرج مثل اللبن الحلیب .. «۲».

(۴) لما مر من عموم نجاسة الدم. بل یمکن ان یقال انه من الدم

---

(۱) کما رواه فی الوسائل فی ب ۱۰ من أبواب ما یکتسب به

(۲) رواه فی المجلد الثانی عشر من بحار الأنوار ص ۱۶۰

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۲

(مسألة ۵) الجنین الذی یخرج من بطن المذبوح و یکون ذکاته بذکاة أمه تمام دمه طاهر (۱) و لکنه لا یخلو عن إشکال.

(مسألة ۶) الصید الذی ذکاته بآلة الصید فی طهارة ما تخلف فیه بعد خروج روحه إشکال (۲) و ان کان لا یخلو عن وجه. و أما ما خرج منه فلا إشکال فی نجاسته (۳).

المسفوح بالتقريب المتقدم و لا نعيد.

[حكم الجنين]

(۱) تبع الماتن «قده» فى حكمه هذا ثم الاستشكال فيه صاحب الجواهر «قده» فإنه أيضا- بعد ان نفى البعد من إلحاق ما حكم الشارع بتذكيته بذكاة امه و الحكم بطهارة تمام دمه- استشكل فيه. و الاشكال فى محله لأن مدرك طهارة الدم المتخلف منحصر فى السيرة كما عرفت، و المتيقن من موارد قيامها إنما هو طهارة الدم المتخلف فى الحيوان بعد ذبحه و خروج المقدار المتعارف من دمه.

و أما تمام دم الجنين بعد ذبح امه فقيام السيرة على طهارته غير معلوم فلا مناص من الحكم بنجاسته بمقتضى عموم ما دل على نجاسة الدم، اللهم إلا أن يذبح ثانيا. نعم بناء على عدم تمامية العموم المذكور يمكن الحكم بطهارة تمام دم الجنين بقاعدة الطهارة إلا انه فرض أمر غير واقع لتمامية العموم.

[حكم الدم المتخلف فى الصيد]

(۲) لا- إشكال فى طهارة الدم المتخلف فيما صاده الكلب المعلم أو صيد بآلة الصيد لعين ما قدمناه فى طهارة الدم المتخلف فى الذبيحة من قيام السيرة القطعية على طهارته فإن المتشرعة يعاملون مع الدم المتخلف فى كل من الصيد و الذبيحة معاملة الطهارة، و لا يجتنبون عنه، و لم يسمع الى الآن أحد ذبح ما صاده من الحيوانات ذبحا شرعيا ليخرج منه المقدار المتعارف من الدم و لم يردع الشارع عن عملهم هذا و بذلك نخرج عن عموم ما دل على نجاسة الدم مطلقا.

(۳) لعموم ما دل على نجاسة الدم، و لأنه من الدم المسفوح كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳

(مسألة ۷) الدم المشكوك فى كونه من الحيوان (۱) أولا- محكوم بالطهارة (۲) كما ان الشيء الأحمر الذى يشك فى انه دم أم لا كذلك (۳) و كذا إذا علم أنه من الحيوان الفلانى و لكن لا يعلم أنه مما له نفس أم لا (۴) كدم الحية و التمساح و كذا إذا لم يعلم انه دم شاة أو سمك (۵) فإذا رأى فى ثوبه دما لا- يدرى أنه منه أو من البق أو البرغوث يحكم بالطهارة. و أما الدم المتخلف فى الذبيحة إذا شك (۶) فى أنه من القسم الطاهر أو النجس فالظاهر الحكم

[الدم المشكوك]

(۱) بأن علمنا بكون مائع دما و شككنا فى انه دم حيوان أو غيره، لاحتمال كونه آية نازلة من السماء أو مما كان يوجد تحت الأحجار عند قتل سيد الشهداء- أرواحنا فداه.

(۲) إما لاستصحاب عدم كونه من الحيوان على نحو استصحاب العدم الأزلى أو لأصالة الطهارة و قد ذكرنا سابقا ان عموم ما دل على نجاسة الدم مختص بدم الحيوان و لا يشمل غيره.

(۳) لأصالة الطهارة أو لاستصحاب عدم كونه دما على نحو العدم الأزلى و لا يعارضه أصالة عدم كونه شيئا آخر لعدم ترتب اثر عليها.

(۴) بان يكون الشك فى نجاسة دمه ناشئا عن الشك فى نفسه كما إذا شك فى انه مما له نفس سائلة أو لا نفس له، و لا إشكال فى الحكم بطهارته إما لأصالة الطهارة أو لأصالة عدم كون الحيوان مما له نفس سائلة.

(۵) بأن يكون الشك فى نجاسة الدم ناشئا عن الجهل بحاله، و انه من الشاة أو من السمك- مثلا- مع العلم بحالهما و أن أحدهما المعين ذو نفس سائلة دون الآخر فيحكم بطهارته لأصالة الطهارة أو لأصالة عدم كونه من الشاة.

(۶) الشك فى ذلك إما من ناحية الشك فى رجوع الدم الخارج الى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴

....

جوف الذبيحة لرد النفس و إما من ناحية الشك فى خروج المقدار المتعارف من الدم بالذبح لاحتمال كون رأسه على علو. أما إذا شككنا فى نجاسته من ناحية رجوع الدم فلا إشكال فى الحكم بطهارته، و هذا لا لأصالة عدم رد النفس كما اعتمد عليها الماتن (قده) لوضوح انه ليس بحكم شرعى و لا هو موضوع له و استصحابه مما لا يترتب عليه أثر إلا على القول بالأصول المثبتة لأن استصحاب عدم رد النفس و عدم الرجوع لا يثبت ان الباقى من الدم المتخلف الطاهر إلا بالتلازم العقلى. بل الوجه فى ذلك هو استصحاب بقاء الدم المشكوك فيه فى الجوف و عدم خروجه الى الخارج حين الذبح فيحكم بطهارته و طهارة ما لاقاه من الدم المتخلف، و على تقدير الإغماض فيرجع الى استصحاب الطهارة أو الى أصالة الطهارة و قد «يتوهم»: ان الدم المتخلف المردد بين القسم الطاهر و النجس بما انه مسبوق بالنجاسة للعلم بنجاسته حال كونه فى عروق الحيوان فى حياته فإذا شككنا فى طرو الطهارة عليه نستصحب بقائه على نجاسته. و «يدفعه»:

انه لا دليل على نجاسة الدم حال كونه فى العروق، و إنما يحكم بنجاسته بعد خروجه عنها، على انه لو صح ذلك كان ما ذكرناه من الاستصحاب حاكما على استصحاب النجاسة. و قد «يقال»: ان الأصل فى الدماء هو النجاسة فكل دم شك فى طهارته و نجاسته يبنى على نجاسته، و ذلك لموثقة عمار فى ماء شرب منه باز، أو صقر، أو عقاب فقال: كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا تتوضأ منه و لا تشرب «۱» لأن ظاهرها نجاسة الدم و ان احتمل انه من الدم الطاهر. و أما ما يتوهم من ان إطلاق الموثقة يعارضه إطلاق ذيلها حيث رواها الشيخ «قده» مذيلة بقوله:

و سئل عن ماء شربت منه الدجاجة، قال: ان كان فى منقارها قذر لم يتوضأ

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الأسير و فى ب ۸۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵

....

منه و لم يشرب و ان لم يعلم ان فى منقارها قذرا توضأ منه و اشرب، لأنه صريح فى اختصاص المنع عن التوضؤ بالماء المذكور بصورة العلم بوجود القذر فى منقار الدجاجة فيدور الأمر بين رفع اليد عن صدر الرواية و حمله على صورة العلم بنجاسة ما فى منقار الطيور من الدم و بين رفع اليد من إطلاق ذيلها و تقييده بغير الدم من القذارات و حيث انه لا قرينة على أحد التصرفين فتصبح الرواية مجملة و يرجع فى غير صورة العلم بنجاسة الدم الموجود فى منقار الطيور إلى أصالة الطهارة «فيندفع»: بقيام القرينة على تعين الأخذ بإطلاق صدر الموثقة و هى ما أشرنا إليه آنفا من ان تخصيصها بصورة العلم حمل للرواية على المورد النادر لأن العلم بنجاسة ما فى منقار الطيور قليل الاتفاق غايته و عليه فالأصل فى الدماء هو النجاسة. هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الدعوى المتقدمة إلا انه

مما لا يمكن المساعدة عليه لأن صدر الموثقة و ان دل على أن الأصل الأولى هو النجاسة فى الدماء إلا انه فى خصوص موردها و هو منقار الطيور لا فى جميع الموارد و «سره» ان الموثقة قد دلت بإطلاقها على نجاسة كل دم فى نفسه، و قد خرجنا عن هذا الإطلاق بما دل على طهارة بعض الدماء و منه ما تخلف فى الذبيحة بعد الذبح، كما دلت بإطلاقها على عدم جواز الشرب أو الوضوء من الماء الذى شرب منه الطير و فى منقاره دم و ان احتمل انه من الدم الطاهر، فإذا شك فى دم أنه من المتخلف أو من غيره لم يمكن التمسك بإطلاقها، لأنه من التمسك بالمطلق فى الشبهات المصداقية و هو ممنوع كما قررناه فى محله و أما إذا شك فى نجاسة ما فى منقار الطير من الدم فلا مانع فيه من التمسك بإطلاقها و الحكم بنجاسته، لما مر من ان تخصيصها بصورة العلم غير ممكن لاستلزامه حمل الرواية على المورد النادر فكأن الشارع جعل الغلبة امارة على النجاسة فى مورد الموثقة تقديما للظاهر على الأصل، لأن الغالب فى جوارح الطيور مساورة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶

بنجاسته- عملا- بالاستصحاب- و إن كان لا يخلو عن اشكال. و يحتمل التفصيل بين ما إذا كان الشك من جهة احتمال رد النفس فيحكم بالطهارة لأصالة عدم الرد و بين ما كان لأجل احتمال كون رأسه على علوّ فيحكم بالنجاسة، عملا بأصالة عدم خروج المقدار المتعارف.

(مسألة ۸) إذا خرج من الجرح أو الدمّل شيء أصفر يشك فى أنه دم أم لا محكوم بالطهارة (۱) و كذا إذا شك من جهة الظلمة أنه دم أم قيح، و لا يجب عليه الاستعلام (۲).

(مسألة ۹) إذا حك جسده فخرجت رطوبة يشك فى أنها دم أو ماء أصفر يحكم عليها بالطهارة (۳).

الجيف و عليه فلا- أصل لأصالة النجاسة فى غير مورد الموثقة فلو شككنا فى طهارة دم و نجاسته فلا- مناص من الحكم بطهارته بمقتضى قاعدة الطهارة. و أما إذا شككنا فى نجاسته من ناحية عدم خروج المقدار المتعارف من الدم بالذبح فلا مناص من الحكم بنجاسته لاستصحاب عدم خروجه كذلك، فان مدرك طهارة الدم المتخلف إنما هو السيرة و لا ريب فى ثبوتها فيما أحرز خروج المقدار المتعارف من الدم. و أما ثبوتها عند الشك فى ذلك فغير محرز و معه يرجع الى عموم ما دل على نجاسة الدم.

(۱) لأصالة الطهارة أو لاستصحاب عدم كونه دما و كذا الحال فيما إذا شك من جهة الظلمة انه دم أم قيح.

(۲) لعدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية و ان أمكن بسهولة.

(۳) لأصالة الطهارة أو أصالة عدم كونه دما لأن الأصل يجرى فى الاعدام الأزلية كما يجرى فى غيرها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷

(مسألة ۱۰) الماء الأصفر الذى ينجمد على الجرح عند البرء طاهر (۱) إلا- إذا علم كونه دما، أو مخلوطا به، فإنه نجس (۲) إلا إذا استحال جلدا (۳).

(مسألة ۱۱) الدم المراق فى الأمراق حال غليانها نجس، منجس (۴) و ان كان قليلا مستهلكا، و القول بطهارته بالنار- لرواية ضعيفة- ضعيف.

---

(۱) إما للأصل الموضوعى و هو أصالة عدم كونه دما أو لأصالة الطهارة

(۲) و ان كان منجمدا لأن الانجماد ليس من أحد المطهرات.

(۳) فيحكم بطهارته لتبدل الموضوع بالاستحالة كما يأتى فى محله.

[ما استدل به علی طهارهٔ الدم بالنار]

(۴) هـذه المسألهٔ أجنبیهٔ عما نحن بصدده و هو نجاسهٔ الدم، و کان من حقها أن تؤخر إلی بحث المطهرات و یتکلم هناک فی ان النار هل هی مطهرهٔ للدم؟ کما ذهب الیه بعض الأصحاب، و لکنا نتعرض لها فی المقام- علی وجه الاختصار- تبعا للماتن «قده» فقد ادعی بعضهم ان النار من جملهٔ المطهرات و ما یمکن أن یستدل به علی مطهریتها جملهٔ من الاخبار: «منها»: مرسلهٔ ابن أبی عمیر عن الصادق- ع- فی عجین عجن و خبز، ثم علم ان الماء کانت فیه میتهٔ قال: لا بأس أکلت النار ما فیه «۱». و فیه «أولا»: ان الروایهٔ مرسلهٔ و دعوی ان مراسیل ابن أبی عمیر کمسانیده مندفعهٔ: بما مر غیر مرهٔ من انه لا اعتبار بالمراسیل مطلقا کان مرسلها ابن أبی عمیر و نظراءه أم غیره و «ثانیا»:

ان الظاهر من جوابه- ع- لا بأس أکلت النار ما فیه. ان السؤال فی الروایهٔ لم یکن عن مطهریهٔ النار و عدمها و إلا لکان المتعین أن یجیب- ع- بأن النار مطهرهٔ أو لیست بمطهرهٔ کما أجاب بذلک فی صحیحهٔ الحسن بن محبوب قال:

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۸

....

سألت أبا الحسن- ع- عن الجص یوقد علیه بالعذرهٔ و عظام الموتی ثم یجصّص به المسجد أ یسجد علیه؟ فکتب إلیّ بخطه: ان الماء و النار قد طهراه «۱»، بل الظاهر ان السؤال فیها إنما هو عن حلیهٔ الخبز و حرمته نظرا الی اشتمال ماء العجین علی الأجزاء الدقیقهٔ من المیتهٔ لأنه المناسب لقوله: لا بأس أکلت النار ما فیه، و علی هذا لا مناص من حمل المیتهٔ علی میتهٔ ما لا نفس له لطهارتها.

و «منها»: ما عن احمد بن محمد بن عبد اللّه بن زبیر عن جده قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن البئر تقع فیها الفأرهٔ أو غیرها من الدواب فتموت فیعجن من مائها أ یؤکل ذلک الخبز؟ قال: إذا أصابته النار فلا بأس بأکله «۲»، و هذه الروایهٔ- مضافا الی ضعف سندها و لو من جههٔ أحمد بن محمد بن عبد اللّه بن زبیر حیث ان الرجل لم یوجد له ذکر فی الرجال بل قد نص بجهالته فلیراجع- قاصرهٔ الدلالهٔ علی المقصود لأن الاستدلال بها علی مطهریهٔ النار یتوقف علی القول بانفعال ماء البئر بملاقاهٔ النجس و قد قدمنا فی محله ان ماء البئر معتصم بمادته و استدللنا علی ذلک بعدهٔ من الاخبار فلتکن منها هذه الروایهٔ، و علیه فالغرض من نفی البأس عن أکله معلقا بإصابهٔ النار للخبز إنما هو دفع الاستقذار المتوهم فی الماء نظرا الی ملاقاته المیتهٔ. فکأن اصابهٔ النار تذهب بالتوهم المذکور.

و «منها»: ما رواه الکلینی و الشیخ عن زکریا بن آدم قال: سألت أبا الحسن- ع- عن قطرهٔ خمر أو نبیذ مسکر قطرت فی قدر فیه لحم کثیر و مرق کثیر، قال:

یهراق المرق، أو یطعمه أهل الذمهٔ، أو الکلب و اللحم اغسله و کله، قلت: فإنه قطر فیه الدم، قال: الدم تأکله النار ان شاء اللّه .. «۳»، و فیها مع ضعف

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸۱ من النجاسات و فی ب ۱۰ من أبواب ما یسجد علیه من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۳۸ من النجاسات و فی ب ۲۶ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۹

....

سندها بابن المبارک ان قوله: الدم تأکله النار إنما یناسب السؤال عن حلیهٔ أکل الدم الواقع فی المرق، و من هنا أجاب–ع– عن حکم الـدم و لم یجب عن طهـارهٔ المرق و نجاسـته إذ لو کـان السؤال عن طهارته بالنار و عـدمها لکان المتعین أن یجیب بأن النار مطهرهٔ أو لیست بمطهرهٔ کما قـدمناه فی الجواب عن الروایـهٔ الاولی، و معه لا مناص من حمل الدم علی الدم الطاهر و ان کان یحرم أکله إلا انه لا مانع من أکل المرق و اللحم إذا انعـدم الـدم الموجود فیهما بالنار أو اسـتهلک فی ضـمنهما، و کیف کان فلا دلالـهٔ للروایـهٔ علی ان الـدم الواقع فی المرق کان من القسم النجس و لا علی مطهریهٔ النار بوجه «منها»: ما عن سـعید الأعرج قال: سألت أبا عبد اللّه–ع– عن قدر فیها جزور وقع فیها قدر أوقیهٔ من دم أ یوکل؟ قال: نعم فان النار تأکل الدم «۱». و «منها»: ما عن علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه قـال: سألته عن قـدر فیها الف رطل ماء یطبخ فیها لحم وقع فیها أوقیـهٔ دم هل یصـلح أکله؟ فقال: إذا طبـخ فکل فلا بأس «۲» و یتوجه علی هـاتین الروایتین ما أوردناه علی الأخبار المتقدمـهٔ من ان السؤال و الجواب فیهما ناظران الی حلیـهٔ الـدم المـذکور و حرمته لا إلی طهارهٔ الدم بالنار.

و مع الإغماض عن ذلک کله و فرض ان الاخبار المتقدمـهٔ ناظرهٔ الی کل من النجاسـهٔ و الحرمـهٔ تقع المعارضـهٔ بینها و بین ما دل علی عـدم جواز التوضؤ بالمـاء الـذی قطرت فیه قطرهٔ من الـدم مطلقا سواء طبـخ أم لم یطبـخ و هو صـحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه قال: و سـألته عن رجـل رعـف و هو یتوضـأ فتقطر قطرهٔ فی إنـائه هـل یصـلح الوضوء منه؟ قـال: لاـ «۳» فتتعارضـان فی الـدم المطبـوخ و بعد تساقطهما یرجع الی استصـحاب نجاسهٔ الماء قبل طبخ الدم. نعم هذا إنما یتم علی مسـلک من یری جریان الاستصحاب فی الاحکام و أما علی مسلکنا

(۱) المرویتان فی باب ۴۴ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) المرویتان فی باب ۴۴ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۸ و ۱۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۰

(مسألهٔ ۱۲) إذا غرز إبرهٔ أو أدخـل سـکینا فی بـدنه، أو بـدن حیوان فان لم یعلم ملاقاته للـدم فی الباطن فطاهر (۱) و ان علم ملاقـاته، لکنه خرج نظیفا فالأحوط الاجتناب عنه (۲).

(مسألهٔ ۱۳) إذا اسـتهلک الدم الخارج من بین الأسنان فی ماء الفم فالظاهر طهارته، بل جواز بلعه (۳). نعم لو دخل من الخارج دم فی الفم فاستهلک فالأحوط الاجتناب عنه (۴) و الاولی غسل الفم بالمضمضهٔ أو نحوها.

من عـدم جریانه فی الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ فلا مناص من الرجوع الی قاعدهٔ الطهارهٔ بعد تساقطهما. و الذی یسـهل الخطب عدم تمامیهٔ الأخبار المتقدمهٔ کما مر

(۱) لأصالهٔ عدم الملاقاهٔ للدم.

(۲) و لعل وجهه شـمول ما دل علی نجاسهٔ الدم للدم الداخلی و قد عرفت منعه و انه لا دلیل علی نجاسـته فلا إشـکال فی طهارهٔ الإبرهٔ أو السـکین فی مفروض المسألـهٔ بـل الحـال کـذلک و لو قلنـا بنجاسـهٔ الـدم و هو فی البـاطن، فان المقام حینئـذ من موارد ما إذا کان الملاقی من النجاسات الداخلیهٔ الباطنیهٔ و لا دلیل علی نجاسهٔ الملاقی حینئذ کما قدمنا تفصیله فی مثل شیشهٔ الاحتقان فلیراجع.

(۳) لمـا ذکرنـاه فی المسألـهٔ الاـولی من أحکـام البول و الغائـط من انه لاـ دلیـل علی نجاسـهٔ الـدم و البول و غیرهما من النجاسات فی

الجوف فلا یحکم بنجاسهٔ ماء الفم بملاقاهٔ الدم الخارج من بین الأسنان. نعم یحرم أکل الدم و ان لم یحکم بنجاسته لکنه إذا استهلک کما هو المفروض لم یبق ما یقتضی حرمهٔ البلع لانتفاء موضوعها.

(۴) و کأنه «قده» یرید بذلک التفرقهٔ بین النجاسهٔ الداخلیهٔ و الخارجیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۱

(مسألهٔ ۱۴) الدم المنجمد تحت الأظفار أو تحت الجلد من البدن إن لم یستحل و صدق علیه الدم نجس (۱) فلو انخرق الجلد و وصل المـاء الیه تنجس، و یشـکل معه الوضوء، أو الغسل، فیجب إخراجه إن لم یکن حرج، و معه یجب (۲) أن یجعل علیه شیئا مثل الجبیرهٔ فیتوضأ أو یغتسل. هـذا إذا علم أنه دم منجمـد، و ان احتمل کونه لحما صار کالدم من جههٔ الرض- کما یکون کذلک غالبا (۳)- فهو طاهر.

(السادس و السابع): الکلب و الخنزیر (۴) البریان.

بالحکم بطهارهٔ ماء الفم بملاقاهٔ الأولی دون الثانیـهٔ إلا ان التفصـیل بینهما فی غیر محله، لما ذکرناه فی المسألهٔ الاولی من أحکام البول و الغائط من انه لا دلیل علی تنجس الاجزاء الداخلیـهٔ بملاقاهٔ شـیء من النجاسات الداخلیهٔ و الخارجیهٔ و یدل علیه ما رواه عبد الحمید بن أبی الدیلم قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع-:

رجل یشرب الخمر فیبصق فأصاب ثوبی من بصاقه، قال: لیس بشیء «۱».

(۱) لوضـوح ان الانجمـاد لیس مـن أحـد المطهرات. نعـم إذا لـم یعلـم انه دم أو کـان و لکنه اسـتحال لحمـا فلاـ إشـکال فی طهـارته للاستحالهٔ.

(۲) بل یجب علیه التیمم حینئذ کما یأتی فی محله.

(۳) بل الغالب ان السواد المترائی تحت الجلد انما هو من جههٔ انجماد الدم تحته و کونه من اللحم المرضوض نادر جدا.

[السادس و السابع: الکلب و الخنزیر البریان]

اشارهٔ

(۴) أما الکلب فلا إشـکال فی نجاسته عند الإمامیهٔ فی الجملهٔ و الأخبار فی نجاسته مستفیضهٔ بل متواترهٔ و قد دلت علیها بالسنهٔ مختلفهٔ ففی بعضها:

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۲

....

ان الکلب رجس نجس «۱» و فی آخر: ان اللّه لم یخلق خلقـا أنجس من الکلب «۲» و فی ثـالث: لا و اللّه انه نجس لا و اللّه إنه نجس «۳» و فی رابع:

إن أصاب ثوبک من الکلب رطوبهٔ فاغسله «۴» و فی خامس: سألته عن الکلب یشرب من الإناء قال: اغسل الإناء «۵» الی غیر ذلک من

النصوص.

و فى قبالها ما يدل بظاهره على طهارة الكلب و لأجله قد يتوهم حمل الأخبار المتقدمة على التنزه و الاستحباب «منها»: صحيحة ابن مسكان عن أبى عبد اللّه- ع- قال: سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه و السنور أو شرب منه جمل أو دابة أو غير ذلك أ يتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم إلا أن تجد غيره فتنزه عنه «۶» و قد حملها الشيخ على ما إذا كان الماء بالغا قدر كر مستشهدا له برواية أبى بصير عن الصادق- ع- فى حديث و لا تشرب من سئور الكلب إلا أن يكون حوضا كبيرا يستقى منه «۷» و نفى المحقق الهمدانى «قده» البعد عن حملها عليه، لقوة احتمال ورودها فى مياه الغدران التى تزيد عن الكر غالبا. و التحقيق انه لا مناص من تقييد إطلاق صحيحة ابن مسكان بما دل على انفعال الماء القليل

---

(۱) كما فى صحيحة أبى العباس المروية فى ب ۱ من الأسئار و ۱۱ و ۱۲ و ۷۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) كما ورد ذلك فى موثقة ابن أبى يعفور المروية فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۳) كما فى رواية معاوية بن شريح المروية فى ب ۱ من أبواب الأسئار و ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) ورد فى صحيحة أبى العباس المروية فى ب ۱۲ من النجاسات و ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۵) ورد فى صحيحة محمد بن مسلم المروية فى ب ۱۲ من النجاسات و ۱ و ۲ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۲ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۷) المروية فى ب ۹ من الماء المطلق و ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۳

....

بملاقاة الكلب التى منها رواية أبى بصير المتقدمة و ذلك لأن النسبة بينهما هى العموم المطلق، فإن الصحيحة دلت على طهارة الماء الذى باشره الكلب مطلقا قليلا- كان أم كثيرا. و الاخبار المتقدمة قد دلت على انفعال الماء القليل بملاقاة الكلب و عليه فمقتضى الصناعة العلمية و قانون الإطلاق و التقييد حمل الصحيحة على ما إذا كان الماء بالغا قدر كر فهو جمع دلالى و ليس من الجمع التبرعى فى شى‌ء كما يظهر من كلام الشيخ و غيره. ثم لو سلمنا ان الصحيحة واردة فى خصوص القليل فغاية ما يستفاد منها عدم انفعال الماء القليل بالملاقاة و هى إذا من الأدلة الدالة على اعتصام الماء القليل و قد عرفت الجواب عنها فى محلها و لا تنافى بينها و بين الاخبار الدالة على نجاسة الكلب بوجه. هذا.

و قد نسب الى الصدوق «قده» القول بطهارة كلب الصيد حيث حكى عنه:

ان من أصاب ثوبه كلب جاف فعليه ان يرشه بالماء و ان كان رطبا فعليه ان يغسله و ان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شى‌ء و ان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء. و «تدفعه» النصوص المتقدمة الظاهرة فى نجاسة الكلب على وجه الإطلاق مضافا الى حسنة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الكلب السلوقى قال: إذا مسسته فاغسل يدك «۱» فإنها ظاهرة فى نجاسة الكلب السلوقى بخصوصه. هذا كله فى الكلب و أما الخنزير فنجاسته أيضا مورد التسالم بين الأصحاب و تدل عليها صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى- ع- قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال: ان كان دخل فى صلاته فليمض، و ان لم يكن دخل فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلا ان يكون فيه أثر فيغسله قال: و سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال:

---

(۱) المروية فى ب ۱۲ من النجاسات و ۱۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴

دون البحرى منهما (۱)

يغسل سبع مرات «۱» و غيرها من الاخبار. و أما ما فى بعض الروايات مما ظاهره طهارة شعر الخنزير أو جلده فيأتى الجواب عنه عن قريب إن شاء اللّه.

[طهارة الكلب و الخنزير البحريين]

(۱) قد ذهب المشهور إلى طهارة الكلب و الخنزير البحريين و خالفهم فى ذلك الحلى «قده» و التزم بنجاسة البحرى منهما أيضا بدعوى صدق عنوانهما على البحريين كالبريين، إلا ان ما ذهب اليه المشهور هو الصحيح و ذلك لأن الكلب و الخنزير البحريين ان كانا خارجين عن حقيقتهما واقعا و قد سميا بهما لمشابهتهما للبريين فى بعض الجهات و الآثار كما هو الظاهر- لوضوح ان البحر لا يوجد فيه ما يكون كلبا أو خنزيرا حقيقة فلو وجد فإنما يوجد فيه ما هو من أقسام السمك و قد يعبر عنه بأحد أسماء الحيوانات البرية لمجرد مشابهته إياها فى رأسه أو بدنه أو فى غيرهما من أجزائه و آثاره و منه إنسان البحر- كما يقولون- أو بقر البحر- كما شاهدناه- فإنه من الأسماك من غير أن يكون بقرا حقيقة و انما سمى به لضخامته و كبر رأسه و من هذا الباب إطلاق الأسد على العنكبوت حيث يقال له أسد الذباب، لأنه يفترس الذباب كما يفترس الأسد سائر الحيوانات، و كذا إطلاقه على التمساح فيقال إنه أسد البحر لأنه أشجع الحيوانات البحرية كما ان الأسد كذلك فى البر- فلا إشكال فى طهارتهما، لأنهما من الأسماك و خارجان عن الكلب و الخنزير حقيقة و انما سميا بهما مجازا فلا موجب للحكم بنجاستهما بوجه. و أما إذا قلنا انهما من الكلب و الخنزير حقيقة- و لكن البحرى منهما طبيعة أخرى مغايرة لطبيعة الكلب أو الخنزير البريين- بان يكون لفظ الكلب أو الخنزير مشتركا لفظيا بين البحرى و البرى منهما حتى يكون إطلاقه على كل منهما حقيقة فأيضا لا يمكننا الحكم بنجاستهما،

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من النجاسات و ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۵

و كذا رطوباتهما، و أجزاؤهما، و ان كانت مما لا تحله الحياة (۱) كالشعر، و العظم، و نحوهما.

و ذلك لأنا و ان صححنا استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد فى محله إلا انه يتوقف على قيام قرينة تدل على ذلك لا محالة، و بما انه لم تقم قرينة على ارادة ذلك من الكلب و الخنزير الواردين فى أدلة نجاستهما فلا يمكننا الحكم بإرادة الأعم من البريين و البحريين فيختص الحكم بالأولين، للقطع بإرادتهما على كل حال هذا. ثم لو تنزلنا و قلنا ان الكلب و الخنزير البحريين من طبيعة البرى منهما و هما من حقيقة واحدة و طبيعة فأرده و لا فرق بينهما إلا فى أن أحدهما برى و الآخر بحرى فأيضا لا موجب للحكم بنجاسة البحرى منهما لا لانصراف أدلة نجاسة الكلب و الخنزير الى خصوص البحرى منهما كما ادعاه جماعة من الأصحاب فإن عهدة إثبات هذه الدعوى على مدعيها، بل لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبا عبد اللّه- ع- رجل و انا عنده عن جلود الخزّ فقال ليس بها بأس فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجى (فى بلادى) و انما هى كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد اللّه- ع-: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا فقال: ليس به بأس «۱» لأنها نفت البأس عن جلود ما يسمى بكلب الماء،

و هی و ان وردت فی خصوص کلب المـاء إلا ان سؤاله- ع- عن انه هل تعیش خارجهٔ من الماء؟ و نفیه البأس بعد ذلک کالصریح فی ان العلهٔ فی الحکم بالطهارهٔ کون الحیوان مما لا یعیش خارجا عن الماء، و بذلک تشمل الصحیحهٔ کلّا من الکلب و الخنزیر البحریین فیحکم بطهارتهما کما فی المتن

[نجاسهٔ رطوبات الکلب و الخنزیر]

(۱) للأدلّهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ علی نجاسهٔ الکلب و الخنزیر بجمیع أجزائهما

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۶

....

و ان کانت مما لا تحله الحیاهٔ و لا خلاف فی المسألهٔ إلا عن السید المرتضی وجده «قدهما» حیث ذهبا إلی طهارهٔ ما لا تحله الحیاهٔ من أجزائهما. و السید «قده» و ان لم یستدل علی مرامه بشیء من الأخبار إلا انه ادعی ان ما لا تحله الحیاهٔ- کالشعر و العظم و نحوهما- لا یکون من أجزاء الحیوان الحی ثم أید کلامه بدعوی إجماع الأصحاب علیه. و لا یخفی فساد ما ذهب الیه و ذلک لمنافاته لإطلاقات أدلهٔ نجاسهٔ الکلب و الخنزیر حیث دلت علی نجاستهما بما لهما من الأجزاء من غیر فرق فی ذلک بین ما تحله الحیاهٔ و ما لا تحله الحیاهٔ، و دعوی الإجماع علی طهارهٔ ما لا تحله الحیاهٔ من أجزائهما جزافیهٔ. بل الإجماع منعقد علی خلافه، و إنکار ان ما لا تحله الحیاهٔ جزء من الحیوان مکابرهٔ کیف و هو معدود من اجزائه عند العرف و الشرع و اللغهٔ. و أما ما نسب الیه من الاستدلال علی ذلک بان ما لا تحله الحیاهٔ من أجزائهما نظیر شعر المیتهٔ و عظمها و غیرهما مما لا تحله الحیاهٔ فیدفعه: انه قیاس و العمل بالقیاس منهی عنه فی الشریعهٔ المقدسهٔ.

هذا علی انه قیاس مع الفارق، لوضوح ان نجاسهٔ الکلب و الخنزیر نجاسهٔ ذاتیهٔ و غیر مستندهٔ الی موتهما و نجاسهٔ المیتهٔ عرضیهٔ مستندهٔ الی الموت مع الحکم بطهارتها قبله، و الموت انما یعرض الأجزاء التی تحلها الحیاهٔ دون ما لا تحله و معه لا وجه لنجاسهٔ ما لا تحله الحیاهٔ من أجزاء المیتهٔ فما ذهب الیه علم الهدی و جده مما لا دلیل علیه. نعم هناک جملهٔ من الاخبار لا تخلو عن الإشعار بطهارهٔ شعر الخنزیر و جلده و کان ینبغی له «قده» أن یستدل بها علی مسلکه «منها»: صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه- ع- قال: سألته عن الحبل یکون من شعر الخنزیر یستقی به الماء من البئر هل یتوضأ من ذلک الماء؟

قال لا بأس «۱» و الجواب عن ذلک انه لا دلالهٔ لها علی طهارهٔ شعر الخنزیر

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۷

....

بوجه، لعدم فرض العلم بملاقاته لماء الدلو «أوّلا» لجواز ان یتخلل بینه و بین الدلو حبل طاهر، و لعل السؤال فی الروایهٔ من جههٔ احتمال حرمهٔ الاستقاء للوضوء بحبل من شعر الخنزیر لاحتمال حرمهٔ الانتفاع بشعره شرعا و بما ان الوضوء أمر عبادی فیکون الاستقاء

له بما هو مبغوض للشارع موجبا لحرمته فنفيه- ع- البأس راجع الى نفى حرمة الانتفاع به لا الى نفى نجاسة الماء.
و «ثانيا»: ان الروايـة على تقـدير دلالتها فإنما تـدل على عـدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فهى إذا من أدلـة القول باعتصام الماء القليل و لا دلالـة لها على عدم نجاسة شـعر الخنزير بوجه، و عليه فالأخبار الدالة على نجاسته بلا معارض و «منها»: رواية أخرى لزرارة قال: سألت أبا عبـد اللّه- ع- عن جلـد الخنزير يجعل دلوا يسـتقى به الماء قال: لا بأس «۱» و يرد على الاسـتدلال بها ان ظاهرها السؤال عن حكم الانتفاع بجلد الخنزير و غاية ما يسـتفاد منها ان الانتفاع به بالاسـتقاء أمر غير محرم شرعا- كما إذا كان الاستقاء للدواب و لا دلالـة لهـا على طهارة جلـده بوجه، و يحتمل ان يكون السؤال عن انفعال ماء البئر بملاقاة جلـد الخنزير النجس فنفيه- ع- البأس يرجع الى عـدم انفعال مائها لا إلى طهارة جلـد الخنزير، و مع الإغضاء عن ذلك كله و فرض ان السؤال فيها انما هو عن حكم الماء القليل و جواز اسـتعماله فيما يشترط فيه الطهارة أيضا لا مجال للاستدلال بها فى المقام لأن الرواية حينئذ من أدلة عدم انفعال الماء القليل و قد تقدم الجواب عنها فى بحث المياه و «منها»: خبر الحسـين بن زرارة عن أبى عبد اللّه- ع- «فى حديث» قال: قلت له: شعر الخنزير يعمل حبلا و يستقى به من البئر التى يشرب منها أو يتوضأ منها؟ فقال: لا بأس به «۲»

---

(۱) المروية فى ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۴ من الماء المطلق ۳۳ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸

و لـو اجتمـع أحـدهما مع الآـخر أو مع آخر، فتولـد منهمـا ولـد، فـان صـدق عليه اسم أحـدهما تبعه (۱) و إن صـدق عليـه اسـم أحد الحيوانات الأخر، أو كان مما ليس له مثل فى الخارج، كان طاهرا (۲)

و لا يمكن الاسـتدلال بهذه الرواية أيضا لأن ظاهرها- بقرينة تأنيث الضـمير و التوصيف بكلمة التى- عدم البأس بالشرب و التوضؤ من البئر المذكورة فى الحديث فهى ناظرة الى عدم انفعال ماء البئر بملاقاة النجس و أجنبية عن الدلالة على طهارة شعر الخنزير رأسا، على ان الرواية ضعيفة لعدم توثيق الحسين بن زرارة فى الرجال حيث ان مجرد دعاء الامام- ع- فى حقه لا يدل على وثاقته.
هذا و قد أثبت صاحب الحدائق و المحقق الهمدانى «قدهما» رواية أخرى فى المقام و أسـندها فى الحدائق إلى الحسين بن زياد و عبر عنها بالموثقة و أسـندها فى مصـباح الفقيه الى الحسـين بن زرارة عن الصادق- ع- قال قلت له: جلد الخنزير يجعل دلوا يسـتقى به من البئر التى يشرب منها أو يتوضأ منها قال:
لاـ بـأس. و لم نعثر نحن على هـذه الروايـة بعـد ما فحصـنا عنها فى جوامع الاخبار و اللّه العالم بحقائق الأمور. و المتحصل ان الكلب و الخنزير محكومـان بالنجاسـة بجميع اجزائهمـا الأـعم ممـا تحله الحياة و ما لا تحله، لما مر. مضافا الى أن الغالب فى الاخبار الواردة فى نجاستـهما انمـا هـو السؤال عن مسـهما أو أصابتهمـا باليـد و الثوب و من الظـاهر ان اليـد و الثوب انمـا يصب شـعرهما عـادة- لاـ على بشرتهما- لإحاطته ببدنهما و الشعر مما لا تحله الحياة و قد دلت على نجاسته فيما إذا أصابته اليد أو الثوب مع الرطوبة.

[حكم الحيوان المتولد من الكلب و الخنزير]

(۱) لصدق انه كلب أو خنزير.

(۲) لأن النجاسة و غيرها من الأحكام انما ترتبت على ما صدق عليه عنوان الكلب أو الخنزير خارجا فما لم يصدق عليه عنوان أحدهما لا دليل على

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۹

....

نجاسته سواء أصدق عنوان حیوان آخر طاهر علیه أم لم یصدق هذا.

و الصحیح أن یقال: ان المتولد منهما إذا کان ملفقا من الکلب و الخنزیر- بان کان رأسه رأس أحدهما و بدنه بدن الآخر أو کان رجله رجل أحدهما و یده ید الآخر کما شاهدنا ذلک فی الحیوان المتولد من الکلب و الذئب- فلا مناص من الحکم بنجاسته بلا فرق فی ذلک بین صدق عنوان أحدهما علیه و عدمه، و ذلک لأن مقتضی الفهم العرفی ان المترکب من عدهٔ أمور محرمهٔ أو نجسهٔ أیضا محرم أو نجس و ان لم یصدق علیه شیء من عناوین أجزائه- مثلا- إذا فرضنا أن خمسهٔ من الأجزاء المحرمهٔ أو النجسهٔ مزجنا بعضها ببعض و دققناها علی وجه تحصل منها معجون لا یصدق علیه شیء من عناوین تلک الأجزاء المحرمهٔ أو النجمهٔ فلا یشکک العرف فی الحکم بنجاسته و حرمته، کما انه یفهم من أدلهٔ حرمهٔ استعمال آنیهٔ الذهب و الفضهٔ حرمهٔ استعمال الآنیهٔ المصوغهٔ منهما معا و ان لم یطلق علیها عنوان الإناء من الذهب أو الفضهٔ و هذا ظاهر. و اما إذا لم یکن المتولد منهما ملفقا من الکلب و الخنزیر و لم یتبع أحدهما فی الاسم فلا- بد من الحکم بطهارته، لما مر من أن النجاسهٔ و غیرها من الأحکام مترتبهٔ علی عنوان الکلب و الخنزیر و مع انتفائهما ینتفی الحکم بنجاسته سواء صدق عنوان حیوان آخر طاهر علیه أم لم یصدق، فان الحیوانات طاهرهٔ بأجمعها إلا ما دل الدلیل علی نجاسته و هو مفقود فی المقام، اللهم إلا أن یتبع أحدهما فی الاسم، فإنه محکوم بالنجاسهٔ حینئذ لصدق انه کلب أو خنزیر و إطلاق ما دل علی نجاستهما کما هو الحال فی المتولد من غیرهما- کالمتولد من الفرس و الحمار- فإنه إن تبع أحدهما فی الاسم حکم علیه بأحکام متبوعهٔ. و أما التبعیهٔ فی الحکم مطلقا فلم یقم علیها دلیل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۰

و ان کان الأحوط الاجتناب عن المتولد منهما، إذا لم یصدق علیه اسم أحد الحیوانات الطاهرهٔ (۱)

---

(۱) و عن الشهیدین فی الذکری و الروض الحکم بنجاسهٔ المتولد من النجسین و ان باینهما فی الاسم و لا یمکن المساعدهٔ علیه و ذلک لأن الوجه فی ذلک ان کان تبعیهٔ الولد لأبویه فیدفعه: انه لا ملازمهٔ بین نجاسهٔ الأبوین و نجاسهٔ ولدهما لما عرفت من عدم قیام الدلیل علی التبعیهٔ مطلقا. و ان کان الوجه فیه هو استصحاب نجاسهٔ الولد المتیقنهٔ حال کونه علقهٔ لکونها دما و الدم نجس، کما اعتمد علیه بعضهم فی الحکم بنجاسهٔ أولاد الکفار و به حکم بنجاسهٔ ولد الکافر و ان لم یکن کافرا. فهذا الوجه لو تم- فکما یجری فی المتولد من النجسین کذلک یجری فیما إذا کان أحد أبویه نجسا دون الآخر و ذلک للعلم بنجاسته حال کونه علقهٔ، بل یکون کتأسیس أصل کلی فی جمیع الحیوانات فیحکم بنجاسهٔ کل حیوان لسبقه بالنجاسهٔ حال کونه علقهٔ إلا ما خرج بالدلیل. إلا انه غیر تام و ذلک أما «أولا»: فلعدم جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ فی نفسه علی ما مر منا غیر مرهٔ و أما «ثانیا»: فلعدم بقاء موضوعه، لأن ما علمنا بنجاسته انما هو الدم و ما نشک فی نجاسته هو الحیوان و أحدهما غیر الآخر و معه لا مجری للاستصحاب بوجه.

هذا کله إذا أرید به استصحاب نجاسته المتیقنهٔ حال کونه دما. و أما إذا أرید به استصحاب نجاسته المتیقنهٔ حال کونه مضغهٔ بدعوی: ان المضغهٔ تابعهٔ لامها و معدودهٔ من أجزائها و المفروض نجاسهٔ أمه بما لها من الاجزاء فحیث انه مقطوع النجاسهٔ سابقا و نشک فی بقائها و ارتفاعها بعد تولده فالأصل یقتضی الحکم ببقائه علی نجاسته «ففیه»: «أولا»: انه لو تم لجری فی المتولد من الأم النجس أیضا و ان کان أبوه طاهرا و «ثانیا»: انه من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱

بل الأحوط الاجتناب (١) عن المتولـد من أحـدهما مع طاهر إذا لم يصدق عليه اسم ذلك الطاهر، فلو نزى كلب على شاة، أو خروف على كلبة، و لم يصدق على المتولد منهما اسم الشاة، فالأحوط الاجتناب عنه، و ان لم يصدق عليه اسم الكلب.

(الثامن) الكافر بأقسامه (٢)

استصـحاب الحكم الكلى و قـد عرفت عدم جريانه فى الأحكام الكلية الإلهية و «ثالثا»: ان المضـغة غير تابعة لامها و لا هى معدودة من أجزائها و انما هى موجودة بوجود مستقل متكونة فى جوف أمها فجوفها محل للمضغة لا انها من أجزاء أمها. نعم لو كانت المضغة- و هى المتشـكلة بشـكل الحيوان قبل أن تلج فيها الروح- صورة كلب أو خنزير لحكمنا بنجاستها لكونها كلبا أو خنزيرا لا من جهة عدّها من أجزاء أمهـا إلاـ انه خلاـف مفروض الكلاـم فان الكلام انما هو فيما إذا كانت المضـغة بصورة غيرهما من الحيوانات و معه لا وجه للحكم بنجاستها. و نجاسة المضغة عندنا و ان كانت مستندة الى كونها جيفة إلا انها انما تصدق على المضغة فيما إذا انفصلت من أمها فما دامت فى جوفها لا تطلق عليها الجيفة بوجه. فالمتحصل ان المضغة لم تثبت نجاستها حتى يحكم على المتولد من الكلب و الخنزير بالنجاسة باستصحابها فلا وجه للحكم بنجاسته.

نعم لا بأس بالاحتياط استحبابا و لو من جهة وجود القائل بنجاسته.

(١) قد ظهر الحال فيه مما ذكرناه آنفا فلا نعيد.

[الثامن الكافر]

اشارة

(٢) المعروف بين أصـحابنا من المتقدمين و المتأخرين نجاسة الكافر بجميع أصـنافه بل ادعى عليها الإجماع و ثبوتها فى الجملة مما لا ينبغى الإشكال فيه، و ذهب بعض المتقدمين إلى طهارة بعض أصنافه و تبعه على ذلك جماعة من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲

....

متـأخر المتأخرين. و توضيـح الكلام فى هـذا المقام انه لا اشـكال و لا شك فى نجاسـة المشـركين بل نجاسـتهم من الضـروريات عند الشـيعة و لا نعهد فيها مخالفا من الأصحاب. نعم ذهب العامة إلى طهارتهم [١] و لم يلتزم منهم بنجاسة المشـرك إلا القليل [٢] و كذا لا خلاف فى نجاسة الناصب بل هو أنجس من المشـرك على بعض الوجوه ففى موثقة ابن أبى يعفور «٣» فان اللّه تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، و الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه كما انه ينبغى الجزم بنجاسة غير المشـرك من الكفار فيما إذا التزم بما هو أسوأ

---

[١] اتفق فقهاءهم على طهارة أبدان المشـركين كما فى ج ۴ من التفسير الكبير «طبعة استامبول» ص ۶۱۴ و فى المغنى ج ١ ص ۴۹ ان الآدمى طاهر و سؤره طاهر سواء كان مسـلما أو كافرا عنـد عامـة أهل العلم. و فى البديع ج ١ ص ۶۳ سؤر الطاهر المتفق على طهارته سؤر الآدمى بكل حال مسـلما كان أو مشركا .. و به صرح ابن نجيم الحنفى فى البحر الرائق ج ١ ص ۱۲۶. و قال الشربينى الشافعى فى اقناعه ج ١ ص ۷۴ الحيوان كله طاهر العين حال حياته الا الكلب و الخنزير و ما تولـد منهما أو من أحدهما. و يقرب منه عبارة الغزالى

فی الوجیز ج ۱ ص ۴ و به قال ابن حجر فی فتح الباری «شرح البخاری» ج ۱ ص ۲۶۹ و العینی فی عمدة القارئ ج ۲ ص ۶۰ و کذا فی الفقه علی المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۱۱ فلیراجع

[۲] ذهب الی نجاسة المشرک الفخر فی تفسیره ج ۴ ص ۶۱۴ من الطبع لمتقدم ذکره آنفا حیث قال: اعلم ان ظاهر القرآن «إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ» یدل علی کونهم أنجاسا فلا یرجع الا بدلیل منفصل. ثم نقل وجوها فی تأویل الآیة المبارکة و عقبها بقوله: اعلم ان کل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغیر دلیل و نقل عن صاحب الکشاف عن ابن عباس ان أعیانهم نجسة کالکلاب و الخنازیر و عن الحسن من صافح مشرکا توضأ و قال هذا قول الهادی من أئمة الزیدیة. و نسب القول بالنجاسة فی فتح الباری ج ۱ ص ۲۶۹ لی أهل الظاهر. و ممن صرح بالنجاسة ابن حزم فی المحلی ج ۱ ص ۱۲۹– ۱۳۰ و تعجب عن القول بطهارة المشرکین قائلا: و لا عجب فی الدنیا أعجب ممن یقول فیمن نص اللّه تعالی انهم نجس: انهم طاهرون ثم یقول فی المنی الذی لم یأت قط بنجاسته نص: انه نجس و یکفی من هذا القول سماعه و نحمد اللّه علی السلامة.

---

(۳) المرویة فی ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۳

....

و أشد من الشرک فی العبادة کإنکار وجود الصانع رأسا، لأن المشرکین غیر منکرین لوجوده سبحانه و انما یعبدون الأصنام و الآلهة لیقربوهم الی اللّه زلفی و یعتقدون ان الموت و الحیاة و الرزق و المرض و غیرها من الأمور الراجعة إلی العباد بید هؤلاء الشفعاء، و من البدیهی ان إنکار وجوده تعالی أسوة من ذلک و أشد فهو أولی بالحکم بالنجاسة من المشرک بالضرورة. و أما غیر هذه الفرق الثلاث من أصناف الکفار کأهل الکتاب فقد وقع الخلاف فی طهارتهم و هی التی نتکلم عنها فی المقام فقد یستدل علی نجاسة الکافر بجمیع أصنافه بقوله عز من قائل إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلٰا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرٰامَ بَعْدَ عٰامِهِمْ هٰذٰا «۱» بتقریب ان اللّه سبحانه حکم بنجاسة المشرکین و فرّع علیها حرمة قربهم من المسجد الحرام، و ذلک لأن النجس بفتح الجیم و کسره بمعنی النجاسة المصطلح علیها عند المتشرعة، فإنه المرتکز فی أذهانهم و بهذا نستکشف ان النجس فی زمان نزول الآیة المبارکة أیضا کان بهذا المعنی المصطلح علیه لأن هذا المعنی هو الذی وصل الی کل لاحق من سابقه حتی وصل الی زماننا هذا، و بما ان أهل الکتاب قسم من المشرکین لقوله تعالی حکایة عن الیهود و النصاری وَ قٰالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللّٰهِ وَ قٰالَتِ النَّصٰاریٰ الْمَسِیحُ ابْنُ اللّٰهِ الی قوله سُبْحٰانَهُ عَمّٰا یُشْرِکُونَ «۲» فتدل الآیة المبارکة علی نجاسة أهل الکتاب کالمشرکین. و قد أجیب عن ذلک بأمور و نوقش فیها بوجوه لا یهمنا التعرض لها و لا لما أورد علیها من المناقشات بل الصحیح فی الجواب عن ذلک ان یقال: ان النجس عند المتشرعة و ان کان بالمعنی المصطلح علیه إلا انه لم یثبت کونه بهذا المعنی فی الآیة المبارکة لجواز ان لا تثبت النجاسة– بهذا المعنی الاصطلاحی– علی شیء من الأعیان النجسة فی زمان نزول

---

(۱) التوبة ۹: ۲۸

(۲) التوبة ۹: ۳۰– ۳۱

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۴

....

الآيـة أصـلا، و ذلك للتدرج فى بيان الاحكام، بل الظاهر انه فى الآية المباركة بالمعنى اللغوى و هو القذارة و أى قذارة أعظم و أشـد من قذارة الشرك؟
و هـذا المعنى هو المنـاسب للمنع عن قربهم من المسـجد الحرام، حيث ان النجس بالمعنى المصـطلح عليه لا مانع من دخوله المسـجد الحرام فيما إذا لم يستلزم هتكه فلا حرمـة فى دخول الكفار و المشـركين المسـجد من جهـة نجاسـتهم- بهـذا المعنى- و هذا بخلاف النجس بمعنى القـذر لأن القـذارة الكفريـة مبغوضـة عنـد اللّه سـبحانه و الكافر عـدو اللّه و هو يعبد غيره فكيف يرضـى صاحب البيت بـدخول عـدوه على بيته؟ بل و كيف يناسب دخول الكافر بيتا يعبـد فيه صاحبه و هو يعبد غيره هذا كله «أولا» و «ثانيا»: إن الشـرك له مراتب متعـددة لاـ يخلو منهـا غير المعصـومين و قليـل من المـؤمنين و معه كيف يمكن الحكم بنجاسـة المشـرك بمـا له من المراتب المتعددة؟ فإن لازمة الحكم بنجاسة المسلم المرائى فى عمله حيث ان الرياء فى العمل من الشرك و هذا كما ترى لا يمكن الالتزام به فلا مناص من ان يراد بالمشرك مرتبة خاصة منه و هى ما يقابل أهل الكتاب و «ثالثا»:
ان ظـاهر الآيـات الواردة فى بيـان أحكام الكفر و الشـرك- و منها هـذه الآيـة- ان لكل من المشـرك و أهل الكتاب أحكاما تخصه- مثلا- لا يجوز للمشـرك السـكنى فى بلاد المسـلمين و يجب عليه الخروج منها. و أما أهل الكتاب فلا بأس أن يسكنوا فى بلادهم مع الالتزام بأحكام الجزية و التبعية للمسـلمين فحكمهم حكم المسلمين و غير ذلك مما يفترق فيه المشرك عن أهل الكتاب، و منه تبرّيه سبحـانه من المشـركين دون أهـل الكتـاب و معه كيف يمكن ان يقـال ان المراد من المشـركين فى الآيـة أعم من أهـل الكتـاب، فان ظاهرها ان المشـرك فى مقابل أهل الكتاب فالإنصاف ان الآيـة لا دلالة لها على نجاسة المشـركين فضـلا عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب. إلا انك عرفت ان نجاسة المشركين مورد التسالم القطعى بين
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵
....

أصـحابنا قلنا بدلالـة الآيـة أم لم نقل كما ان نجاسة الناصب و منكرى الصانع مما لا خلاف فيه و عليه فلا بد من التكلم فى نجاسة غير هذه الأصناف الثلاثة من الكفار و

يقع الكلام أولا فى نجاسة أهل الكتاب

ثم نعقبه بالتكلم فى نجاسـة بقيـة الأصـناف فنقول: المشـهور بين المتقـدمين و المتأخرين نجاسة أهل الكتاب بل لعلها تعدّ عندهم من الأـمور الواضـحة حتى ان بعضـهم- على ما فى مصـباح الفقيه- ألحق المسألـة بالبـديهيات التى رأى التكلم فيها تضـييعا للعمر العزيز و خالفهم فى ذلك بعض المتقـدمين و جملـة من محققى المتأخرين حيث ذهبوا الى طهارة أهل الكتاب و المتبع دلالـة الأخبار فلننقل- أولا- الأخبار المستدل بها على نجاسة أهل الكتاب ثم نعقبها بذكر الأخبار الواردة فى طهارتهم ليرى أيهما أرجح فى مقام المعارضـة «فمنها»: حسنـة سـعيد الأعرج سألت أبا عبد اللّه- ع- عن سؤر اليهودى و النصرانى فقال: لا «۱» و لا إشـكال فى سندها كما ان دلالتها تامـة لأن ظاهر السؤال من سؤرهم نظير السؤال عن سؤر بقيـة الحيوانات انما هو السؤال عن حكم التصـرف فيه بأنحاء التصـرفات و قد صرح بالسؤال عن أكله و شـربه فى روايـة الصدوق «۲» فراجع و «منهـا»: صـحيحة محمـد بن مسـلم قال: سألت أبا جعفر- ع- عن آنية أهـل الذمـة و المجوس فقال: لا تأكلوا فى آنيتهم و لا من طعامهم الـذى يطبخون، و لا فى آنيتهم التى يشـربون فيها الخمر «۳» و هذه الرواية صـحيحة سـندا إلا انها قاصـرة الدلالة على المدعى فان دلالتها على طهارة أهل الكتاب أظهر من دلالتها على نجاستهم و ذلك لأن الحكم بنجاستهم يستلزم

(۱) المرویهٔ فی ب ۳ من الأسئار و ۱۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی باب ۵۴ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۵۴ من الأطعمهٔ المحرمهٔ و ۱۴ و ۷۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶

....

الحکم بالتجنب عن جمیع الأوانی المضافهٔ إلیهم حتی الآنیهٔ التی یشربون فیها الماء و لا وجه معه لتقیید الآنیهٔ بما یشربون فیه الخمر و لا لتقیید طعامهم بما یطبخونه فمن تقیید الآنیهٔ و الطعام بما عرفت یظهر عدم نجاسهٔ أهل الکتاب.

و النهی عن الأکل فی آنیتهم التی یشربون فیها الخمر مستند إلی نجاسهٔ الآنیهٔ بملاقاتها الخمر و أما النهی عن أکل طعامهم المطبوخ فیحتمل فیه وجهان:

«أحدهما»: ان أهل الکتاب یأکلون لحم الخنزیر و شحمه و المطبوخ من الطعام لا یخلو عن اللحم و الشحم عادهٔ فطعامهم المطبوخ لا یعری عن لحم الخنزیر و شحمه و «ثانیهما»: ان آنیتهم من قدر و غیره یتنجس بمثل طبخ لحم الخنزیر أو وضع شیء آخر من النجاسات فیها لعدم اجتنابهم عن النجاسات و من الظاهر انها بعد ما تنجست لا یرد علیها غسل مطهر علی الوجه الشرعی لأنهم فی تنظیفها یکتفون بمجرد ازالهٔ قذارتها و هی لا یکفی فی طهارتها شرعا و علیه یتنجس ما طبخ فیها بملاقاتها و من هنا نهی- ع- عن أکل طعامهم الذی یطبخونه. و یمکن أن یکون هناک وجه آخر لنهیه- ع- و نحن لا ندرکه و «منها»: حسنهٔ الکاهلی قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن قوم مسلمین یأکلون و حضرهم رجل مجوسی أ یدعونه الی طعامهم؟ فقال:

أما أنا فلا أو أکل المجوسی، و اکره أن أحرّم علیکم شیئا تصنعون فی بلادکم «۱» و لا یخفی عدم دلالتها علی نجاسهٔ المجوس و هو- ع- انما ترک المؤاکلهٔ معه لعلو مقامه و عدم مناسبهٔ الاشتراک مع المعاند لشریعهٔ الإسلام لإمام المسلمین فترکه المؤاکلهٔ من جههٔ الکراههٔ و التنزه و «منها»: صحیحهٔ محمد بن مسلم، عن أبی جعفر- ع- فی رجل صافح رجلا مجوسیا، فقال: یغسل یده و لا یتوضأ «۲» بدعوی ان الأمر بغسل الید ظاهر فی نجاسهٔ المجوسی

(۱) المرویتان فی ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غیرها من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غیرها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۷

....

إلا ان الصحیح عدم دلالتها علی المدعی فان الروایهٔ لا بد فیها من أحد أمرین «أحدهما»: تقیید المصافحهٔ بما إذا کانت ید المجوسی رطبهٔ لوضوح أن ملاقاهٔ الیابس غیر مؤثرهٔ فی نجاسهٔ ملاقیهٔ لقوله- ع- کل شیء یابس زکی «۱» و «ثانیهما»: حمل الأمر بغسل الید علی الاستحباب من دون تقیید إطلاق المصافحهٔ بحالهٔ الرطوبهٔ کما التزم بذلک بعضهم و ذهب الی استحباب غسل الید بعد مصافحهٔ أهل الکتاب و لا أولویهٔ للأمر الأول علی الثانی بل الأمر بالعکس بقرینهٔ ما ورد فی روایهٔ القلانسی قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع- ألقی الذمی فیصافحنی، قال: امسحها بالتراب و بالحائط. قلت: فالناصب؟

قال: اغسلها «۲» و لعل ذلک إشارهٔ إلی انحطاط أهل الکتاب أو من جههٔ التنزه عن النجاسهٔ المعنویهٔ أو النجاسهٔ الظاهریهٔ المتوهمهٔ.

هـذا على ان الغالب فى المصافحات بيوسـة اليـد فحمل الرواية على صورة رطوبتها حمل لها على مورد نادر فلا مناص من حملها على الاسـتحباب بهاتين القرينتين و «منها»: ما رواه أبو بصـير عن أحدهما عليهما السـلام فى مصافحة المسـلم اليهودى و النصـرانى، قال من وراء الثوب، فان صافحك بيـده فاغسل يدك «۳» و دلالتها على اسـتحباب غسل اليـد بعد مصافحة أهل الكتاب أظهر من سابقتها لأن الأمر بغسل يده لو كان مسـتندا الى نجاسـتهم لم يكن وجه للأمر بمصافحتهم من وراء الثياب و ذلك لاستلزامها نجاسة الثياب فيلزمه- ع- الأمر بغسل الثياب إذا كانت المصافحـة من ورائها و بغسل اليد إذا كانت لا من ورائها و «منها»: ما عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن موسى- ع- قال: سألته عن مؤاكلة المجوسى فى قصعة واحدة، و أرقد معه على فراش واحد، و أصافحه؟ قال:

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۴ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۱۴ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸

....

لا «۱» و نظيرها رواية هارون بن خارجة قال: قلت لأبى عبد اللّه- ع-:

إنى أخالـط المجوس فآكـل من طعـامهم؟ فقـال: لا «۲» و لاـ دلالـة فيهمـا على نجاسـة المجـوس إذ لـم تفرض الرطوبـة فى شـيء من الروايتين و لا بد من حمل النهى عن المؤاكلة و المراقدة معهم على التنزه لئلا يخالطهم المسـلمون، لوضوح ان الرقود معهم على فراش واحد لا يقتضى نجاسة لباس المسلم أو بدنه حيث لا رطوبة فى البين و كذا الأكل معهم فى قصعة واحدة لعدم انحصار الطعام بالرطب و «منها»: صحيحة أخرى لعلى بن جعفر عن أخيه- ع- عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام، قال: إذا علم أنه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام، إلا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الحديث «۳» و هى صـحيحة سندا و دلالتها أيضا لا بأس بها لأن الأمر باغتساله بغير ماء الحمام لو كان مسـتندا الى تنجس بدن النصـرانى بشـيء من المنى أو غيره- كما قد يتفق- لم يكن هذا مخصوصا به لأن بـدن المسـلم أيضا قد يتنجس بملاقاة شـيء من الأعيان النجسة فما وجه تخصـيصه النصـرانى بالذكر؟ فمن هنا يظهر ان أمره- ع- هذا مستند إلى نجاسة النصـرانى ذاتا و «منها»: ما ورد فى ذيل الصـحيحة المتقدمة من قوله «سألته عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى المـاء أ يتوضـأ منه للصـلاة؟ قـال: لا إلا ان يضـطر اليه» و عن الشـيخ انه حمل الاضـطرار على التقيـة و انه لا مانع من التوضؤ بالماء المـذكور تقيـة. و لا يخفى بعـده لأنه خلاف ظاهر الروايـة بل الصـحيح انه بمعنى عـدم التمكن من ماء آخر غير ما باشـره اليهودى أو النصـرانى و معنى الرواية حينئذ انه إذا وجد ماء غيره فلا يتوضأ مما باشـره أهل الكتاب و أما إذا انحصـر الماء به و لم يتمكن من غيره فلا مانع من أن يتوضأ مما باشره أهل الكتاب و على هذا فلا دلالة لها على

---

(۱) المروية فى ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۹

....

نجاستهم و إلا لم یفرق الحال فی تنجس الماء و عدم جواز التوضؤ به بین صورتی الاضطرار و عدمه فلا یستفاد منها غیر استحباب التجنب عما باشره أهل الکتاب و «منها»: صحیحة ثالثة له عن أخیه- ع- قال: سألته عن فراش الیهودی و النصرانی ینام علیه؟ قال: لا بأس، و لا یصلی فی ثیابهما، و قال: لا یأکل المسلم مع المجوسی فی قصعة واحدة، و لا یقعده علی فراشه و لا مسجده و لا یصافحه، قال: و سألته عن رجل اشتری ثوبا من السوق للبس لا یدری لمن کان هل تصلح الصلاة فیه؟ قال: ان اشتراه من مسلم فلیصل فیه. و ان اشتراه من نصرانی فلا- یصلی فیه حتی یغسله «۱» و لا- دلالة لها أیضا علی نجاسة أهل الکتاب حیث لم تفرض الرطوبة فیما لاقاه المجوسی أو النصرانی، علی ان الصلاة فی الثوب المستعار أو المأخوذ من أهل الکتاب صحیحة علی ما یأتی عن قریب و معه تنزل الروایة علی کراهة الأمور المذکورة فیها. هذا تمام الکلام فی الأخبار المستدل بها علی نجاسة أهل الکتاب و قد عرفت المناقشة فی أکثرها و لکن فی دلالة بعضها علی المدعی غنی و کفایة بحیث لو کنا و هذه الأخبار لقلنا بنجاسة أهل الکتاب لا محالة.

[طهارة أهل الکتاب]

إلا ان فی قبالها عدة روایات معتبرة فیها صحاح و غیر صحاح دلت بصراحتها علی طهارتهم و إلیک نصها: «فمنها»: صحیحة العیص بن القاسم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن مؤاکلة الیهود و النصرانی و المجوسی فقال: إذا کان من طعامک و توضأ فلا بأس «۲» و مفهومها عدم جواز مؤاکلتهم إذا کان من طعامهم أو لم یتوضئوا و من ذلک یظهر ان المنع حینئذ مستند إلی نجاسة طعامهم أو نجاسة أبدانهم العرضیة الحاصلة من ملاقاة شیء

---

(۱) المرویة فی ب ۱۴ من أبواب النجاسات و غیرها من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۵۳ من الأطعمة المحرمة و ۵۴ من النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۵۰

....

من الأعیان النجسة کلحم الخنزیر و غیره إذ الطعام فی کلامه- ع- لا یمکن ان یراد به الجامد منه کالتمر و الخبز و نحوهما لأن کل یابس زکی و انما أرید منه الرطب و هو الطعام المطبوخ غالبا و قد تقدم النهی عن أکل طعامهم المطبوخ فی بعض الأخبار و وجهناه بأحد وجهین فراجع و کیف کان فالصحیحة بصراحتها دلت علی طهارة أهل الکتاب بالذات و جواز المؤاکلة معهم فی طعام المسلمین إذا توضئوا إذ لو لا طهارتهم لم یکن وجه لجواز مؤاکلتهم سواء توضئوا أم لم یتوضئوا و علیه فیکون المنع عن المؤاکلة من طعامهم مستندا الی نجاستهم العرضیة لا محالة و «منها»: ما رواه زکریا بن إبراهیم قال: دخلت علی أبی عبد اللّه- ع- فقلت إنی رجل من أهل الکتاب و انی أسلمت و بقی أهلی کلهم علی النصرانیة و أنا معهم فی بیت واحد لم أفارقهم بعد فآکل من طعامهم؟

فقال لی: یأکلون الخنزیر؟ فقلت: لا، و لکنهم یشربون الخمر فقال لی:

کل معهم و اشرب «۱» و هی صریحة الدلالة علی طهارتهم بالذات و ان المانع عن مؤاکلتهم لیس إلا ابتلائهم بالنجاسة العرضیة الناشئة من أکل لحم الخنزیر و غیره فإذا لم یأکلوه فلا مانع عن مؤاکلتهم، و أما ابتلاؤهم بشرب الخمر فعدم منعه عن المؤاکلة فلعله من جهة ان السائل لم یکن یبتلی بالآنیة التی یشربون فیها الخمر و ان شارب الخمر لا ینجس فی الغالب غیر شفتیه و هما تغسلان کل یوم و لا- أقل من مرة واحدة فترتفع نجاستهما فلا- یکون ابتلاؤهم بشرب الخمر مانعا من مؤاکلتهم. أو ان هذه الروایة کغیرها من الاخبار الدالة علی طهارة الخمر فلا بد من طرحها أو تأویلها من هذه الجهة بما دل علی نجاسة الخمر و «منها»: صحیحة إسماعیل بن

جابر قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع-:

ما تقول فی طعام أهل الکتاب؟ فقال: لا تأکله ثم سکت هنیئة ثم قال:

---

(۱) المرویة فی ب ۵۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

....

لا تأکله ثم سکت هنیئة ثم قال: لا تأکله، و لا تترکه تقول انه حرام و لکن تترکه تتنزه عنه، ان فی آنیتهم الخمر، و لحم الخنزیر «۱» و دلالتها علی طهارة أهل الکتاب و کراهة مؤاکلتهم ظاهرة و «منها»: ما رواه عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه- ع- قال: سألته عن الرجل هل یتوضأ من کوز أو إناء غیره إذا شرب منه علی انه یهودی؟ فقال: نعم فقلت: من ذلک الماء الذی یشرب منه؟ قال: نعم «۲» و دلالتها علی المدعی واضحة إذ لو لا طهارتهم لتنجس ماء الکوز و الإناء بشربهم و لم یجز منه الوضوء و «منها»:

صحیحة إبراهیم بن أبی محمود قال: قلت للرضا- ع- الخیاط، أو القصار یکون یهودیا، أو نصرانیا و أنت تعلم انه یبول و لا یتوضأ ما تقول فی عمله؟

قال: لا بأس «۳» و هذه الروایة و ان أمکن حملها- بالإضافة إلی الخیاط- علی صورة عدم العلم بملاقاة یده الثوب رطبا إلا انها بالإضافة إلی القصار مما لا یجری فیه هذا الاحتمال لأنه یغسل الثوب بیده و حیث انه- ع- نفی البأس عن عمله فتستفاد منه طهارة أهل الکتاب و عدم تنجس الثوب بملاقاتهم رطبا و «منها»: صحیحته الثانیة قلت للرضا- ع-: الجاریة النصرانیة تخدمک و أنت تعلم أنها نصرانیة لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة، قال:

لا بأس، تغسل یدیها «۴» و هی کالصریح فی المدعی و ذلک لان السؤال فی تلک الروایة یحتمل أن یکون قضیة خارجیة بأن کانت عنده- ع- جاریة نصرانیة تخدمه و قد سأله الراوی عن حکم استخدامها و علیه فیکون قوله- ع-

---

(۱) المرویة فی ب ۵۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۳ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) رواه فی التهذیب فی ج ۲ ص ۱۱۵ من الطبعة الاولی و عنه فی الوافی فی باب التطهیر من مس الحیوانات ج ۱ ص ۳۲ م ۴

(۴) المرویة فی ب ۱۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

لا بأس تغسل یدیها جملة خبریة و معناها عدم البأس بخدمتها لطهارة یدیها و ارتفاع نجاستها العرضیة بالغسل. و لکن یبعّد هذا الاحتمال ان السائل من کبراء الرواة و لا یکاد یحتمل فی حقه أن یسأله- ع- عن فعله فان اعتبار فعل الامام کاعتبار قوله مما لا یخفی علی مثله فهل یحتمل فی حقه أن یسأله- ع- عن حکم استخدام الجاریة النصرانیة بعد قوله: یجوز استخدام الجاریة النصرانیة؟ فکذلک الحال بعد فعله- ع- و یحتمل أن یکون السؤال فیها علی نحو القضیة الحقیقیة کما هو الأظهر لأن السؤال یقع علی أنحاء مختلفة «فتارة»: یسأل عن الغائب بقوله الرجل یفعل کذا و «أخری»: یفرض السائل نفسه مبتلا بالواقعة من غیر أن یکون مبتلا بها حقیقة کقوله: إنی أصلی و أشک فی کذا و کذا و «ثالثة»: یفرض المسئول عنه مبتلی بالواقعة کقوله: إذا صلیت و شککت فی کذا. کل

ذلک على سبيل الفرض و التقدير و عليه فقوله- ع- تغسل يديها جملة إنشائية و تدل على وجوب غسل اليد على الجارية و على كلا التقديرين الرواية تدل على طهارة أهل الكتاب و انه لا مانع من استخدامهم إلا نجاستهم العرضية المرتفعة بالغسل و «منها»: ما ورد فى ذيل صحيحة على بن جعفر المتقدمة حينما سأل أخاه- ع- عن اليهودى و النصرانى يدخل يده فى الماء من قوله «لا إلا ان يضطر إليه» فإن حمل الاضطرار فى الرواية على التقية كما عن الشيخ «قده» بعيد و قد قدمنا انه بمعنى عدم وجدان ماء غيره و بذلک تكون الرواية ظاهرة فى طهارة اليهود و النصارى و عدم نجاسة الماء بملاقاتهما و إلا لم يفرق الحال بين صورتى وجدان ماء آخر و عدمه. و منها غير ذلک من الاخبار التى يستفاد منها طهارة أهل الكتاب و هى كما عرفت تامة سندا و صريحة دلالة و بعد ذلک لا بد من ملاحظة المعارضة بينها و بين الاخبار الواردة فى نجاستهم فنقول: مقتضى الجمع العرفى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۵۳

....

بين الطائفتين حمل أخبار النجاسة على الكراهة لأن الطائفة الثانية صريحة أو كالصريحة فى طهارتهم و الطائفة الأولى ظاهرة فى نجاسة أهل الكتاب لأن العمدة فى تلک الطائفة موثقة سعيد الأعرج أو حسنته المشتملة على قوله- ع- «لا» و صحيحة على بن جعفر المتضمنة لقوله- ع- «فيغسله ثم يغتسل» و هما كما ترى ظاهرتان فى النجاسة و قابلتان للحمل على الاستحباب و الكراهة و أما الطائفة الثانية التى منها صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة فهى كالصريح فى ان النهى عن مؤاكلة أهل الكتاب تنزيهى و ليست بحرام فتدل على طهارتهم بالصراحة و معه لا- مناص من رفع اليد عن ظاهر الطائفة الأولى بصراحة الثانية كما جرى على ذلک ديدن الفقهاء «قدهم» فى جميع الأبواب الفقهية عند تعارض النص و الظاهر و من هنا ذهب صاحب المدارک و السبزوارى «قدهما» الى ذلک و حملا- الطائفة الأولى على الكراهة و استحباب التنزه إلا ان معظم الأصحاب لم يرتضوا بهذا الجمع بل طرحوا أخبار الطهارة- على كثرتها- و عملوا على طبق الطائفة الثانية و المستند لهم فى ذلک- على ما فى الحدائق- أمران: «أحدهما»: دعوى ان أخبار الطهارة مخالفة للكتاب لقوله عز من قائل إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ .. «۱» و أخبار النجاسة موافقة له و قد بينا فى محله ان موافقة الكتاب من المرجحات و «يدفعه»: ما تقدمت الإشارة إليه سابقا من منع دلالة الآية المباركة على نجاسة المشركين فضلا عن نجاسة أهل الكتاب و قد بينا الوجه فى ذلک بما لا مزيد عليه فراجع و «ثانيهما»: ان أخبار النجاسة مخالفة للعامة لأن معظم المخالفين- لو لا كلهم- يعتقدون طهارة أهل الكتاب «۲» و قد ورد فى روايات أئمتنا- ع-

---

(۱) التوبة ۹: ۲۸

(۲) قدمنا شطرا من كلماتهم فى هذه المسألة فى ص ۴۲ فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۵۴

....

الأمر بأخذ ما يخالف مذهب المخالفين من المتعارضين و مقتضى ذلک الأخذ بما دل على نجاسة أهل الكتاب و حمل أخبار الطهارة على التقية و لقد تعجب فى الحدائق من صاحب المدارک و السبزوارى «قدهما» و حمل عليهما حملة شديدة و ذكر فى ضمن ما ذكره استنكارا عليهما ما هذا نصه: فعدولهم عما مهّده أئمتهم الى ما أحدثوه بعقولهم- حمل الظاهر على النص- و اتخذوه قاعدة كلية فى جميع أبواب الفقه بآرائهم من غير دليل عليه من سنة و لا كتاب جرأة واضحة لذوى الألباب و ليت شعرى لمن وضع الأئمة- ع- هذه القواعد المستفيضة الى ان قال و هل وضعت لغير هذه الشريعة أو ان المخاطب بها غير العلماء الشيعة؟ ما هذا إلا عجب عجاب

من هؤلاء الفضلاء الأطياب انتهى و لا يخفى ان رواياتنا و ان تضمنت الأمر بعرض الأخبار الواردة على مذهب المخالفين و الأخذ بما يخالفه إلا انه يختص بصورة المعارضة و اين التعارض بين قوله- ع- لا فى أخبار النجاسة و بين تصريحه- ع- بالكراهة و التنزيه فى نصوص الطهارة؟ فهل ترى من نفسك انهما متعارضان؟ فإذا لم تكن هناك معارضة فلما ذا تطرح نصوص الطهارة على كثرتها؟ و لم يعرض صاحب المدارك و السبزوارى و من حذا حذوهما عن قول أئمتهم و انما لم يعملوا باخبار النجاسة لعدم معارضتها مع الطائفة الدالة على الطهارة كما عرفت و حمل الظاهر على النص أمر دارج عند الفقهاء و عنده (قدس اللّه أسرارهم) فى جميع أبواب الفقه و ليت شعرى ما ذا كان يصنع صاحب الحدائق «قده» فى كتابه لو لا ذلك فى موارد حمل الظاهر على النص- على كثرتها-؟ هذا كله على ان حمل أخبار الطهارة- على تضافرها- على التقية بعيد فى نفسه و ذلك لأن التقية إما ان تكون فى مقام حكمه- ع- بجواز مؤاكلة أهل الكتاب و إما ان تكون فى مقام العمل بان يكون مرادهم- ع- معاملة السائلين و غيرهم معاملة الطهارة مع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۵۵

....

أهل الكتاب و كلاهما بعيد غايته: اما حملها على التقية فى مقام الحكم فلبعد ان يكون عندهم- ع- فى جميع محافلهم فى هذه الاخبار- على كثرتها- من يتقون لأجله و يخافون منه فى حكمهم بنجاسة أهل الكتاب. و أما حملها على التقية فى مقام العمل فلأنه أبعد إذ كيف يأمر الإمام- ع- بمعاملة الطهارة معهم بمخالطتهم و مساورتهم و مؤاكلتهم من غير أن يأمرهم بغسل أيديهم و ألبستهم بعد المراجعة إلى منازلهم و تمكنهم من العمل على طبق الحكم الواقعى لئلا يبطل وضوؤهم و صلاتهم و غيرهما من أعمالهم المتوقفة على الطهور. و على الجملة ان القاعدة تقتضى العمل بأخبار الطهارة و حمل أخبار النجاسة على الكراهة و استحباب التنزه عنهم، كما أن فى نفس الاخبار الواردة فى المقام دلالة واضحة على ارتكاز طهارة أهل الكتاب فى أذهان المتشرعة فى زمانهم- ع- و انما كانوا يسألونهم عن حكم مؤاكلتهم أو غيرها لأنهم مظنة النجاسة العرضية فمن هذه الاخبار صحيحتا إبراهيم بن أبى محمود المتقدمتان «۱» المشتملتان على قوله: و أنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ و لا تغتسل من جنابة و قوله: و أنت تعلم انه يبول و لا يتوضأ. لأن أهل الكتاب لو لم تكن طهارتهم مرتكزة فى أذهان المتشرعة لم يكن حاجة الى إضافة الجملتين المتقدمتين فى السؤال لأن نجاستهم الذاتية تكفى فى السؤال عن حكم استخدامهم و عملهم من غير حاجة الى إضافة ابتلائهم بالنجاسة العرضية و «منها»: صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الثياب السابرية يعملها المجوس و هم أخباث «إجناب» و هم يشربون الخمر؟ قال: نعم. الحديث «۲» فإن إضافة قوله: و هم إجناب و هم يشربون الخمر شاهدة على ارتكاز طهارتهم

(۱) فى ص ۵۱

(۲) المروية فى ب ۷۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۵۶

....

فى ذهن السائل و انما سأله عما يعملونه لكونهم مظنة للنجاسة العرضية و إلا لم تكن حاجة الى إضافته كما هو واضح نعم فى بعض النسخ و هم أخباث.

إلا انه غلط و لا يناسبه قوله و هم يشربون الخمر بخلاف الجنابة بجامع النجاسة العرضية كما لعله ظاهر و «منها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: سأل أبى أبا عبد اللّه- ع- و انا حاضر انى أعير الذى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير ثم يرده علىّ،

فأغسله قبل ان أصلى فيه؟ فقال أبو عبد اللّه- ع-: صل فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا- بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه «۱» و لو لا- ارتكاز طهارة الذمى فى ذهن السائل- و هو ((من أحد أصحاب الإجماع و)) من أكابر الرواة- لم يزد على سؤاله: و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير بل ناسب ان يقول: و لعله عرق بدنه أو لاقته يده و هى رطبة و «منها»: ما عن الاحتجاج عن محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان- ع- عندنا حاكة مجوس يأكلون الميتة و لا- يغتسلون من الجنابة و ينسجون لنا ثيابا، فهل تجوز الصلاة فيها من قبل ان تغسل؟ فكتب إليه فى الجواب: لا بأس بالصلاة فيها «۲» و «منها»: ما عن أبى جميلة عن أبى عبد اللّه- ع- انه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلى فيه؟ قال: نعم قلت: يشربون الخمر قال: نعم نحن نشترى الثياب السابرية فنلبسها و لا نغسلها «۳» و تقريب الاستدلال بها قد ظهر مما قدمناه فى الأخبار المتقدمة و بذلك ظهر ان طهارة أهل الكتاب كانت ارتكازية عند الرواية إلى آخر عصر الأئمة- ع- و انما كانوا يسألونهم

---

(۱) المروية فى ب ۷۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۷۳ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۷۳ من النجاسات و غيرها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۵۷

حتى المرتد بقسميه، و اليهود، و النصارى، و المجوس، و كذا رطوباته، و اجزاؤه سواء كانت مما تحله الحياة أو لا (۱)

عما يعمله أهل الكتاب أو يساوره من أجل كونهم مظنة النجاسة العرضية و من هنا يشكل الإفتاء على طبق أخبار النجاسة إلا ان الحكم على طبق روايات الطهارة أشكل، لأن معظم الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين على نجاسة أهل الكتاب فالاحتياط اللزومى مما لا مناص عنه فى المقام. ثم إنه إذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب بمقتضى الأخبار المتقدمة و تسالم الأصحاب فهى إنما تختص باليهود و النصارى و المجوس و يحتاج الحكم بالنجاسة فى بقية أصناف الكفار- كمنكر الضرورى من المسلمين- الى دليل و هو مفقود. و أما المرتد فان صدق عليه أحد عناوين أهل الكتاب كما إذا ارتد بتنصره أو بتهوده أو بتمجسه فحكمه حكمهم فإذا قلنا بنجاستهم فلا مناص من الحكم بنجاسته لأنه يهودى أو نصرانى أو مجوسى بلا- فرق فى ذلك بين كونه مسلما من الابتداء و بين كونه كافرا ثم أسلم. و أما إذا لم يصدق عليه شيء من عناوين أهل الكتاب فهو و ان كان محكوما بالكفر لا محالة إلا ان الحكم بنجاسته ما لم يكن مشركا أو منكرا للصانع يحتاج الى دليل و هو مفقود فإن الأدلة المتقدمة- على تقدير تماميتها- مختصة بأهل الكتاب و المفروض عدم كونه منهم و مع ذلك فلا بد من الاحتياط لذهاب المشهور إلى نجاسة الكافر على الإطلاق.

[رطوبات الكافر]

(۱) إذا بنينا على نجاسة أهل الكتاب أو غيرهم من الفرق المحكومة بكفرهم فهل نلحقهم فى ذلك بالميتة فنفصل بين ما تحلها الحياة من اجزائهم و بين ما لا- تحلها الحياة بالحكم بنجاسة الأولى دون الثانية أو نلحقهم بالكلب و الخنزير فنحكم بنجاسة جميع أجزائهم حتى ما لا تحله الحياة؟ الظاهر هو الأول و ذلك لقصور

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۵۸

و المراد بالكافر (۱) من كان منكرا للألوهية، أو التوحيد، أو الرسالة، أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات الى كونه ضروريا، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، و الأحوط الاجتناب عن منكر الضرورى مطلقا، و ان لم يكن ملتفتا الى كونه ضروريا.

ما يقتضى نجاستهم، لأنا لو سلمنا دلالة الأخبار المتقدمة على نجاسة أهل الكتاب فإنما استفدناها من دلالة تلك الأخبار على نجاسة أسئارهم و لا- يستكشف بذلك إلا نجاسة خصوص الجزء الملاقى منهم للطعام أو الشراب و بما انا نستعهد فى الشريعة المقدسة الحكم بنجاسة بعض الأعيان و طهارة بعضها- كما هو الحال فى الميتة من الحيوانات الطاهرة- فنحتمل أن يكون الكافر أيضا من هذا القبيل و معه لا- يمكننا الحكم بنجاسة اجزائه التى لا تحلها الحياة و لم يرد فى شىء من الأدلة نجاسة اليهودى- مثلا- بعنوانه حتى نتمسك بإطلاقه لإثبات نجاسة جميع أجزائه. فلم يبق إلا دلالة الاخبار على نجاسة الكافر فى الجملة إذ لا ملازمة بين نجاسة سؤره و نجاسة جميع أجزائه لأن النجاسة حكم شرعى تعبدى تتبع دليلها فلا يمكن الحكم بنجاسة ما لا تحله الحياة من أجزائهم لعدم قيام الدليل عليها إلا- ان تحقق الشهرة الفتوائية بذهاب الأصحاب إلى نجاستهم على وجه الإطلاق يمنعنا عن الحكم بطهارة ما لا تحله الحياة من أجزاء أهل الكتاب.

[ما المراد بالكافر]

(۱) قد اعتبر فى الشريعة المقدسة أمور على وجه الموضوعية فى تحقق الإسلام بمعنى ان إنكارها أو الجهل بها يقتضى الحكم بكفر جاهلها أو منكرها و ان لم يستحق بذلك العقاب لاستناد جهله الى قصوره و كونه من المستضعفين «فمنها»: الاعتراف بوجوده جلت عظمته و وحدانيته فى قبال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۵۹

....

الشرك و تدل على اعتبار ذلك جملة من الآيات و الروايات و هى من الكثرة بمكان.

و «منها»: الاعتراف بنبوة النبى و رسالته- ص- و هو أيضا مدلول جملة وافية من الاخبار و الآيات، منها قوله عز من قائل وَ إِنْ كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمّٰا نَزَّلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدٰاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ إِنْ كُنْتُمْ صٰادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النّٰارَ الَّتِى وَقُودُهَا النّٰاسُ وَ الْحِجٰارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكٰافِرِينَ «۱» و «منها»: الاعتراف بالمعاد و ان أهمله فقهائنا (قدهم) إلا انا لا نرى لإهمال اعتباره وجها كيف و قد قرن الايمان به بالايمان باللّه سبحانه فى غير واحد من الموارد- على ما ببالى- كما فى قوله عز من قائل: إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۲»، و قوله إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۳» و قوله مَنْ كٰانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۴» و قوله مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ «۵» الى غير ذلك من الآيات و لا- مناص معها من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية فى تحقق الإسلام. و هل هناك أمر آخر يعتبر الاعتراف به فى تحقق الإسلام على وجه الموضوعية و يكون إنكاره سببا للكفر بنفسه؟ فيه خلاف بين الاعلام فنسب فى مفتاح الكرامة إلى ظاهر الأصحاب ان إنكار الضرورى سبب مستقل للكفر بنفسه و ذهب جمع من المحققين الى ان إنكار الضرورى إنما يوجب الكفر و الارتداد فيما إذا استلزم تكذيب النبى (ص) و إنكار رسالته كما إذا علم بثبوت حكم ضرورى فى الشريعة المقدسة و ان النبى- ص- اتى به جزما و مع الوصف أنكره و نفاه، لأنه فى الحقيقة تكذيب للنبى- ص-

(۱) البقرة ۲: ۲۳ و ۲۴

(۲) النساء ۴: ۵۹

(۳) البقرة ۲: ۲۲۸

(۴) البقرة ۲: ۲۳۲

(۵) البقرة ۲: ۱۷۷

....

و إنكار لرسالته و هذا بخلاف ما إذا لم يستلزم إنكاره شيئا من ذلك كما إذا أنكر ضروريا معتقدا عدم ثبوته فى الشريعة المقدسة و انه مما لم يأت به النبى- ص- إلا انه كان ثابتا فيها واقعا بل كان من جملة الواضحات فإن إنكاره لا يرجع حينئذ إلى إنكار رسالة النبى فإذا سئل أحد- فى أوائل إسلامه- عن الربا فأنكر حرمته بزعم أنه كسائر المعاملات الشرعية فلا يكون ذلك موجبا لكفره و ارتداده و ان كانت حرمة الربا من المسلمات فى الشريعة المقدسة لعدم رجوع إنكارها إلى تكذيب النبى- ص- أو إنكار رسالته و مما ذكرناه يظهر ان الحكم بكفر منكر الضرورى عند استلزامه لتكذيب النبى- ص- لا تختص بالأحكام الضرورية لأن إنكار أى حكم فى الشريعة المقدسة إذا كان طريقا إلى إنكار النبوة أو غيرها من الأمور المعتبرة فى تحقق الإسلام على وجه الموضوعية فلا محالة يقتضى الحكم بكفر منكره و ارتداده هذا و عن شيخنا الأنصارى «قده» التفصيل فى الحكم بارتداد منكر الضرورى بين المقصر و غيره بالحكم بالارتداد فى الأول لإطلاق الفتاوى و النصوص دون غيره إذ لا دليل على سببية إنكاره للارتداد و عدم مبغوضية العمل و حرمته فى حقه، و ما لم يكن بمبغوض فى الشريعة المقدسة يبعد ان يكون موجبا لارتداد فاعله و كفره و إذا عرفت ذلك فنقول: استدل القائل بارتداد منكر الضرورى مطلقا بعدة من الاخبار و هى على طوائف ثلاث: «الأولى»: صحيحة بريد العجلى [۱] و غيرها مما أخذ فى موضوع الحكم بالكفر أدنى ما يكون

[۱] المروية فى الجزء الثانى من الطبعة الأخيرة من الكافى ص ۳۹۷ و روى عنه فى المجلد الأول من الوافى فى باب أدنى الكفر و الشرك و الضلال ص ۴۲ م ۳. ثم ان هذه الرواية و الرواية الثالثة و ان عبر عنهما بالصحيحة فى كلام المحقق الهمدانى و غيره الا ان فى سنديهما محمد بن عيسى عن يونس و فى نفس محمد بن عيسى كلام كما ان فى خصوص روايته عن يونس كلام آخر محرر فى الرجال فليراجع.

....

به العبد مشركا كما إذا قال للنواة انها حصاة أو للحصاة انها نواة ثم دان به «الثانية»: صحيحة الكنانى [۱] و غيرها مما أخذ فى موضوع الحكم بالكفر الجحد بالفريضة و «الثالثة»: صحيحة عبد اللّه بن سنان [۲] و غيرها مما دل على ان من ارتكب كبيرة من الكبائر و زعم انها حلال أخرجه ذلك عن الإسلام و هذه الطائفة بإطلاقها تدل على ان من زعم الحرام حلالا خرج بذلك عن الإسلام سواء أ كان عالما بحرمته أم لم يكن بل و سواء كانت الحرمة ضرورية أم غير ضرورية. (أما الطائفة الأولى): فقد أسلفنا الجواب عنها سابقا و قلنا ان للشرك مراتب متعددة و هو غير مستلزم للكفر بجميع مراتبه و إلا لزم الحكم بكفر المرائى فى عبادته بطريق أولى، لأن الرياء شرك.

كما نطقت به الاخبار «۳» بل هو أعظم من ان يقال للحصاة انها نواة أو بالعكس مع انا لا نقول بكفره لأن الشرك الموجب للكفر انما هو خصوص الشرك فى الألوهية و عليه فلا يمكن فى المقام الاستدلال بشيء من الأخبار المتضمنة للشرك. و (أما الطائفة الثانية): فالظاهر انها أيضا كسابقتها لأن ظاهر الجحد هو الإنكار مع العلم بالحال كما فى قوله عز من قائل وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ «۴»

و قد عرفت ان إنكار أىّ حكم من الأحكام الثابتة فى الشريعة المقدسة مع العلم به يستلزمه تكذيب النبى- ص- و إنكار رسالته سواء كان الحكم ضروريا أم لم يكن و لا ريب انه يوجب الكفر و الارتداد فهو خارج عن محل الكلام إذ الكلام انما هو فى ان إنكار الضرورى

---

[۱] المرويتان فى ب ۲ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل. ثم ان عد رواية الكنانى صحيحة كما فى كلام المحقق الهمدانى و غيره مبنى على ان محمد بن الفضيل الواقع فى سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار الثقة و فيه كلام فليراجع مظانه.

[۲] المرويتان فى ب ۲ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل. ثم ان عد رواية الكنانى صحيحة كما فى كلام المحقق الهمدانى و غيره مبنى على ان محمد بن الفضيل الواقع فى سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار الثقة و فيه كلام فليراجع مظانه.

---

(۳) راجع ب ۱۱ و ۱۲ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۴) النمل ۲۷: ۱۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۶۲

....

بما انه كذلك هل يستلزم الكفر و الارتداد أو انه لا يوجب الكفر إلا مع العلم بثبوته فى الشريعة المقدسة المستلزم لإنكار رسالة الرسول- ص-؟

و (أما الطائفة الثالثة) و هى العمدة فى المقام فعلى تقدير تماميتها لا مناص من الحكم بكفر منكر الضرورى مطلقا و ان لم يكن عن علم بالحكم و قد يورد على دلالتها- كما فى كلام شيخنا الهمدانى و غيره- بأن الصحيحة بإطلاقها تشمل الأحكام الضرورية و غيرها و مقتضى ذلك هو الحكم بكفر كل من ارتكب كبيرة و زعم انها حلال و هو مما لا يمكن الالتزام به كيف و لازمة ان يكفّر كل مجتهد المجتهد الآخر فيما إذا اعتقد حلية ما يرى الأول حرمته و ارتكبه كما إذا بنى أحدهما على حرمة التصوير- مثلا- و رأى الثانى إباحته و ارتكبه حيث يصح ان يقال حينئذ ان المجتهد الثانى ارتكب كبيرة و زعم انها حلال و كذا الحال فيما إذا بنى على صحة النكاح بالفارسية و عقد بها و رأى الآخر بطلانه فإنه حينئذ ارتكب كبيرة و زعم انها حلال حيث حلل ما قد حرمه الشارع واقعا فالأخذ بإطلاق الصحيحة غير ممكن فلا مناص من تقييدها بأحد أمرين: فاما ان نقيدها بالضرورى بأن يكون ارتكاب الكبيرة موجبا للارتداد فى خصوص ما إذا كان الحكم ضروريا و اما أن نقيدها بالعلم بان يقال ان ارتكاب الكبيرة و البناء على حليتها مع العلم بأنها محرمة يوجب الكفر دون ما إذا لم تكن حرمتها معلومة، و حيث ان الرواية غير مقيدة بشىء و ترجيح أحد التقييدين على الآخر من غير مرجح فلا محالة تصبح الرواية فى حكم المجمل و تسقط عن الاعتبار. بل يمكن ان يقال التقييد بالعلم أرجح من تقييدها بالضرورى لأنه المناسب للفظة الجحود الواردة فى الطائفة الثانية كما مر. كذا نوقش فى دلالة الصحيحة إلا ان المناقشة غير واردة لعدم دوران الأمر بين التقييدين المتقدمين بل المتعين ان يتمسك بإطلاقها و يحكم بكفر مرتكب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۶۳

....

الكبيرة إذا زعم أنها محللة بلا فرق فى ذلك بين الأحكام الضرورية و غيرها و لا بين موارد العلم بالحكم و عدمه ثم ان الالتزام بالكفر و الارتداد إذا لم يصح فى بعض هذه الأقسام أخرجناه عن إطلاقها و يبقى غيره مشمولا للرواية لا محالة. و لا نرى مانعا من

الالتزام بالارتداد فی شیء من الأقسام المتقدمهٔ بمقتضی إطلاق الصحیحهٔ إلا فی صورهٔ واحدهٔ و هی ما إذا کان ارتکاب الکبیرهٔ و زعم انها حلال مستندا الی الجهل عن قصور کما فی المجتهدین و المقلدین حیث ان اجتهاد المجتهد إذا أدی الی إباحهٔ حرام واقعی فلا محالهٔ یستند ارتکابه لذلک الحرام الی قصوره لأنه الذی أدی الیه اجتهاده و کذا الکلام فی مقلدیه فلا یمکن الالتزام بالکفر فی مثلهما و ان ارتکبا الکبیرهٔ بزعم انها حلال کیف و قد یکون المجتهد المخطئ من الأوتاد الأتقیاء فالالتزام بالارتداد حینئذ غیر ممکن و أما فی غیره من الصور فلا مانع من التمسک بإطلاق الصحیحهٔ و الحکم بکفر مرتکب الکبیرهٔ مطلقا فلا دوران بین الأمرین المتقدمین فالصحیح فی الجواب عنها ان یقال: ان الکفر المترتب علی ارتکاب الکبیرهٔ بزعم حلیتها لیس هو الکفر المقابل للإسلام الذی هو المقصود بالبحث فی المقام و ذلک لأن للکفر مراتب عدیدهٔ «منها»: ما یقابل الإسلام و یحکم علیه بنجاسته و هدر دمه و ماله و عرضه و عدم جواز مناکحته و توریثه من المسلم و قد دلت الروایات الکثیرهٔ علی ان العبرهٔ فی معاملهٔ الإسلام بالشهادتین اللتین علیهما أکثر الناس کما تأتی فی محلها.

و «منها»: ما یقابل الایمان و یحکم بطهارته و احترام دمه و ماله و عرضه کما یجوز مناکحته و توریثه إلا ان اللّه سبحانه یعامل معه معاملهٔ الکفر فی الآخرهٔ و قد کنا سمینا هذه الطائفهٔ فی بعض أبحاثنا بمسلم الدنیا و کافر الآخرهٔ و «منها»: ما یقابل المطیع لأنه کثیرا ما یطلق الکفر علی العصیان و یقال ان العاصی کافر و قد ورد فی تفسیر قوله عز من قائل:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۶۴

و ولد الکافر یتبعه فی النجاسهٔ (۱)

إِنّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمّا شاکِراً وَ إِمّا کَفُوراً «۱» ما مضمونه ان الشاکر هو المطیع و الکفور العاصی [۲] و ورد فی بعض الروایات «۳» ان المؤمن لا یزنی و لا یکذب فقیل انه کیف هذا مع انا نری ان المؤمن یزنی و یکذب فأجابوا- ع- بأن الایمان یخرج عن قلوبهم حال عصیانهم و یعود إلیهم بعده فلا یصدر منهم الکذب- مثلا- حال کونهم مؤمنین و علی الجملهٔ أن ارتکاب المعصیهٔ لیس بأقوی من إنکار الولایهٔ لأنها من أهم ما بنی علیه الإسلام کما فی الخبر «۴» و قد عقد لبطلان العبادهٔ بدونها بابا فی الوسائل فإذا لم یوجب إنکارها الحکم بالنجاسهٔ و الارتداد فکیف یکون ارتکاب المعصیهٔ موجبا لهما؟! فالموضوع للآثار المتقدمهٔ من الطهارهٔ و احترام المال و الدم و غیرهما إنما هو الاعتراف بالوحدانیهٔ و الرسالهٔ و المعاد و لیس هناک شیء آخر دخیلا فی تحقق الإسلام و ترتب آثاره المذکورهٔ. نعم یمکن ان یکون له دخالهٔ فی تحقق الایمان و هذا القسم الأخیر هو المراد بالکفر فی الروایهٔ و هو بمعنی المعصیهٔ فی قبال الطاعهٔ و لیس فی مقابل الإسلام فلا یکون مثله موجبا للکفر و النجاسهٔ و غیرهما من الآثار.

[ولد الکافر]

(۱) لا یتوقف البحث عن نجاسهٔ ولد الکافر و طهارته علی القول بنجاسهٔ أهل الکتاب بل البحث یجری حتی علی القول بطهارتهم لأن الکلام حینئذ یقع فی من یتولد من المشرک فان موضوع بحثنا هذا من تولد من

---

[۲] زرارهٔ عن حمران بن أعین قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن قوله عز و جل:
إِنّا هَدَیْناهُ السَّبِیلَ إِمّا شاکِراً وَ إِمّا کَفُوراً. قال: اما آخذ فهو شاکر و اما تارک فهو کافر.
و نظیرها غیرها من الأخبار المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب مقدمهٔ العبادات من الوسائل.

---

(۱) الإنسان ۷۶: ۳

(۳) كما ورد فى عدة من الاخبار المروية فى الكافى ج ۲ ص ۲۸۰- ۲۸۴- ۲۸۵ من الطبع الحديث و رواها عنه فى الوافى ج ۱ ص ۲۶ و ص ۱۷۰ م ۳.

(۴) ورد فى جملة من الروايات المروية فى ب ۱ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۶۵

....

شخصين محكومين بالنجاسة سواء أ كانا من أهل الكتاب أم من غيرهم نعم على تقدير القول بنجاستهم فأولادهم أيضا يكون داخلا فى محل الكلام كأولاد سائر المحكومين بالنجاسة. ثم ان البحث عن نجاسة ولد الكافر لا ينافى تسالمهم على ان حكم ولد الكافر حكمه من حيث جواز الأسر و الاسترقاق و ذلك لأن هناك أمرين: «أحدهما»: تبعية ولد الكافر لوالديه من حيث النجاسة و عدمها و هذا هو محل الكلام فى المقام و «ثانيهما»: تبعية ولد الكافر له من حيث جواز الأسر و الاسترقاق و هذا هو الذى تسالم عليه الأصحاب و قد ثبتت بالسيرة القطعية فى حروب المسلمين حيث انهم كما كانوا يأسرون البالغين و يسترقونهم من الكفار كذلك كانوا يأسرون أولادهم و أطفالهم فالتسالم على أحدهما لا- ينافى النزاع فى الآخر ثم ان ولد الكافر ينبغى ان يخرج عن محل الكلام فيما إذا كان عاقلا رشيدا معتقدا بغير مذهب الإسلام كالتهود و التنصر و نحوهما و ان كان غير بالغ شرعا لان نجاسته مسلمة و مما لا اشكال فيه و ذلك لأنه حينئذ يهودى أو نصرانى حقيقة و عدم تكليفه و كونه غير معاقب بشى‌ء من أفعاله لا ينافى تهوده أو تنصره كيف و قد يكون غير البالغ مشيدا لأركان الكفر و الضلال و مروجا لهما بتبليغه- كما ربما يشاهد فى بعض الأطفال غير البالغين- فضلا عن أن يكون هو بنفسه كافرا و عليه فيتمحض محل الكلام فيما إذا كان ولد الكافر رضيعا أو بعد الفطام و قبل كونه مميزا بحيث كان تكلمه تبعا لوالديه متلقيا كل ما القى اليه على نهج تكلم الطيور المعلمة هذا. و قد استدل على نجاسته بوجوه: «الأول»: انه- كابويه- كافر حقيقة بدعوى ان الكفر أمر عدمى و هو عدم الإسلام فى محل قابل له و المفروض ان الولد ليس بمسلم كما انه محل قابل للإسلام و قد مر أن مجرد عدم الإسلام فى المحل القابل له عبارة عن الكفر و «فيه»: ان الكفر و ان كان أمرا عدميا إلا ان ظاهر الاخبار انه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۶۶

....

ليس مطلق عدم الإسلام كفرا بل الكفر عدم خاص و هو العدم المبرز فى الخارج بشى‌ء فما دام لم يظهر العدم من أحد لم يحكم بكفره فالإظهار معتبر فى تحقق الكفر كما انه يعتبر فى تحقق الإسلام و حيث ان الولد لم يظهر منه شى‌ء منهما فلا- يمكن الحكم بكفره و لا بإسلامه «الثانى»: الاستصحاب بتقريب ان الولد- حينما كان فى بطن امه علقة- كان محكوما بنجاسته لكونه دما فنستصحب نجاسته السابقة عند الشك فى طهارته و «يرده»: أولا ان النجاسة حال كونه علقة موضوعها هو الدم و قد انقلب إنسانا فالموضوع غير باق و «ثانيا»: ان الاستصحاب لا يثبت به الحكم الشرعى الكلى على ما بيناه فى محله «الثالث»: الروايات كصحيحة عبد اللّه بن سنان «۱» و رواية وهب بن وهب «۲» و ما ورد «۳» فى تفسير قوله عز من قائل وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمانٍ أَلْحَقْنا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ «۴» حيث دلت بأجمعها على ان أولاد الكفار كالكفار و انهم يدخلون مداخل آبائهم فى النار كما ان أولاد المسلمين يدخلون مداخل آبائهم فى الجنة لأن اللّه اعلم بما كانوا عاملين به- على تقدير حياتهم- هذا و لا يخفى ان هذه الاخبار مخالفة للقواعد المسلمة عند العدلية حيث ان مجرد علمه تعالى بإيمان أحد أو كفره لو كان يكفى فى صحة عقابه أو فى ترتب الثواب عليه لم تكن حاجة الى خلقه بوجه بل كان يدخله فى النار أو فى الجنان من غير ان يخلقه أولا ثم يميته لعلمه تعالى بما كان يعمله على تقدير حياته الا انه

سبحانه خلق الخلق ليتم عليهم الحجة و يتميز المطيع من العاصى و لئلا يكون للناس

---

(۱) المرويتان فى الجزء الثالث ممن لا يحضره الفقيه ص ۳۱۷ من الطبعة الحديثة و عنه فى الوافى فى المجلد الثالث ص ۱۰۰ م ۱۳.

(۲) المرويتان فى الجزء الثالث ممن لا يحضره الفقيه ص ۳۱۷ من الطبعة الحديثة و عنه فى الوافى فى المجلد الثالث ص ۱۰۰ م ۱۳.

(۳) راجع الجزء الثالث من الكافى ص ۲۴۸ من الطبعة الأخيرة. و المجلد الثالث من الوافى ص ۱۰۰ م ۱۳.

(۴) الطور ۵۲: ۲۱

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۶۷

إلا إذا أسلم بعد البلوغ أو قبله مع فرض كونه عاقلا مميزا، و كان إسلامه عن بصيرة على الأقوى (۱)

على اللّه حجة و معه كيف يمكن تعذيب ولد الكافر ما دام لم يعص اللّه خارجا فهذه الاخبار غير قابلة للاستدلال بها فى المقام و لا مناص من تأويلها. هذا على انها على تقدير تمامية دلالتها و صحتها بحسب السند- كما فى صحيحة عبد اللّه بن سنان- انما تدل على ان اللّه سبحانه يعامل معهم معاملة الكفر فى النشأة الآخرة و اين هذا مما نحن فيه من الحكم بنجاستهم و كفرهم فى هذه النشأة؟ و لم تثب أية ملازمة بينهما و عليه فلا دليل على نجاسة ولد الكافر سوى الإجماع و التسالم القطعيين المنقولين عن أصحابنا فكما ان أصل نجاسة أهل الكتاب انما ثبت بإجماعهم فكذلك نجاسة أولادهم. إلا ان هذا الإجماع ان تم و حصل لنا منه القطع أو الاطمئنان على انهم كانوا- فى زمان الأئمة- يعاملون مع ولد الكافر معاملة الكفر و النجاسة فهو و الا فللتوقف و المناقشة فى نجاسة ولد الكافر مجال واسع.

هذا كله فيما إذا كان ولد الكافر ولدا شرعيا لأبويه و لو فى مذهبهما.

(۱) إذا أقر ولد الكافر بالإسلام و اجرى الشهادتين على لسانه فلا محالة يحكم بطهارته و إسلامه لإطلاق ما دل على تحقق الإسلام بالإقرار بالشهادتين كما يحكم بتهوده أو تنصره إذا اعترف بهما على نفسه- من غير فرق فى ذلك بين البالغ و غير البالغ و عدم كونه مكلفا شرعا لا يقتضى عدم إسلامه بعد اعترافه به و اعتقاده بصحته كما ذكرناه عند اعترافه بالتهود و التنصر و نحوهما و معه لا مسوغ للحكم بنجاسته لانه إما من جهة صدق التنصر أو التهود عليه و هو مقطوع العدم فى مفروض الكلام لوضوح عدم صدقهما مع اعتقاده بخلافهما و اعترافه بالإسلام و إما من جهة الإجماع المدعى على نجاسة ولد الكافر و هو أيضا لا يشمل المقام لاختصاصه بالولد المتولد من شخصين كافرين من غير ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۶۸

....

يعتقد بالإسلام. «بقى الكلام» فيما هو الفارق بين الكفر و الإسلام. هل المدار فى الحكم بإسلام أحد هو اعتقاده القلبى الباطنى أو أن المناط فى حصوله إظهاره الإسلام فى الخارج أو يعتبر فى حصوله كلا الأمرين؟ الصحيح ان يفصل بين من حكم بإسلامه من الابتداء لتولده من مسلمين أو من مسلم و كافر و بين من حكم بكفره من الابتداء و أراد ان يدخل فى الإسلام بعد ذلك أما الأول فالتحقيق عدم اعتبار شىء من الأمرين المتقدمين فى إسلامه و انما هو محكوم بالطهارة و بالإسلام ما دام لم يظهر الكفر و يدل على ذلك- مضافا الى السيرة القطعية المتصلة بزمانهم- ع- حيث انه لم يسمع إلزامهم أحدا من المسلمين بالإقرار بالشهادتين حين بلوغه نعم إذا جحد و أنكر شيئا من الأحكام الإسلامية مع العلم بثبوته يحكمون بكفره و ارتداده كما أسلفناه فى البحث عن حصول الكفر بإنكار الضرورى- جملة من الروايات الواردة فى المقام بمضامين مختلفة «منها»: ما رواه زرارة عن أبى عبد اللّه- ع- قال: لو ان العباد إذا

جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا «۱» حیث رتب الکفر- فی المسلمین- علی الجحود لأنهم المراد بالعباد بقرینهٔ قوله- ع- لم یکفروا لبداههٔ انه لا معنی للجملهٔ المذکورهٔ بالإضافهٔ إلی الکفار و علیه فما دام المسلم لم یجحد بشیء من الأحکام الإسلامیهٔ فهو محکوم بالطهارهٔ و الإسلام و «منها»: ما عن محمد بن مسلم قال کنت عند أبی عبد اللّه- ع- جالسا عن یساره و زرارهٔ عن یمینه فدخل علیه أبو بصیر فقال: یا أبا عبد اللّه ما تقول فیمن شک فی اللّه؟ فقال: کافر یا أبا محمد قال: فشک فی رسول اللّه- ص- فقال: کافر ثم التفت الی زرارهٔ فقال: انما یکفر إذا جحد «۲» و منها غیر ذلک من الاخبار التی تدل علی عدم اعتبار شیء

(۱) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب مقدمهٔ العبادات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۶۹

....

من الأمرین المتقدمین فی إسلام من حکم بإسلامه من الابتداء: و أما من حکم بکفره کذلک فالحکم بطهارته یتوقف علی ان یظهر الإسلام بالإقرار بالشهادتین و ان کان إقرارا صوریا و لم یکن معتقدا به حقیقهٔ و قلبا و یدل علیه- مضافا الی السیرهٔ المتحققهٔ فإن النبی- ص- کان یکتفی فی إسلام الکفرهٔ بمجرد إجرائهم الشهادتین باللسان مع القطع بعدم کونهم بأجمعهم معتقدین بالإسلام حقیقهٔ و الی قوله عز من قائل وَ اللّهُ یَشْهَدُ إِنَّ الْمُنافِقِینَ لَکاذِبُونَ «۱» و قوله وَ لَمّا یَدْخُلِ الْإِیمانُ فِی قُلُوبِکُمْ «۲» حیث انه سبحانه أخبر فی الآیهٔ الأولی عن کذب المنافقین فی اعترافهم برسالته- ص- و اعترض فی الثانیهٔ علی دعواهم الایمان و مع ذلک کله کان- ص- یعامل معهم معاملهٔ الطهارهٔ و الإسلام. أضف الی ذلک: ان بعض الصحابهٔ لم یؤمنوا باللّه طرفهٔ عین و انما کانوا یظهرون الشهادتین باللسان و هو- ص- مع علمه بحالهم لم یحکم بنجاستهم و لا یکفرهم- ما ورد فی غیر واحد من الاخبار من ان الإسلام لیس إلا عبارهٔ عن الإقرار بالشهادتین «۳» کما نطق بذلک أیضا بعض ما ورد من غیر طرقنا ففی صحیح البخاری [۴] عن النبی- ص- انی أقاتل الناس حتی یقولوا: لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه کی یصون بذلک دماءهم و أموالهم منی. و علی الجملهٔ أن احترام الدماء و الأموال و غیرهما من الآثار مترتب علی إظهار الشهادتین و لا یعتبر فی ترتبها

[۴] صحیح البخاری الجزء الأول ص ۱۰- ۱۱ عن ابن عمر ان رسول اللّه- ص- قال: أمرت أن أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا إله إلا اللّه و ان محمدا رسول اللّه و یقیموا الصلاهٔ و یؤتوا الزکاهٔ فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماءهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم علی اللّه.

و فی ۳۸- ۳۹ رواه عن عمر باختلاف یسیر. و أخرجه مسلم فی الجزء الأول من صحیحه ص ۳۹ و فی کنز العمال ص ۲۳ الجزء الأول بکیفیات مختلفهٔ.

(۱) المنافقون ۶۳: ۱

(۲) الحجرات ۴۹: ۱۴

(۳) یراجع ب ۱ من أبواب مقدمهٔ العبادات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۷۰

و لا فرق فی نجاسته بین کونه من حلال أو من الزنا (۱) و لو فی مذهبه،

الاعتقاد بالإسلام قلبا و حقيقة. نعم انما يعتبر العقد القلبى فى الايمان و مع فقده يعامل اللّه سبحانه معه معاملة الكفر فى الآخرة و هو الذى نصطلح عليه بمسلم الدنيا و كافر الآخرة فالذى تحصل ان المدار فى الإسلام انما هو على إجراء الشهادتين باللسان دون العقد القلبى و لا هما معا.

(۱) قد تقدم الكلام فى ولد الكافر فيما إذا كان ولدا شرعيا لأبويه.

و أما إذا كان الولد عن زنا- و لو فى مذهبهما- فهل يحكم بنجاسته بناء على نجاسة ولد الكافر الحلال؟ فقد يتردد فى الحكم بنجاسته نظرا الى ان المراد بالولد ان كان هو الولد الشرعى لوالديه فلا يمكننا الحكم بنجاسة ولدهما عن زنا لانه ليس بولد شرعى للزانى و لا للزانية. و ان أريد منه الولد لغة فهو كما يشمل الولد الحلال كذلك يشمل الولد الحرام، حيث انه نشأ من ماء أحدهما و تربى فى بطن الآخر فلا مناص من الحكم بنجاسته. هذا و الصحيح ان ولد الزنا أيضا ولد لهما شرعا و لغة و عرفا فان الولد ليس له اصطلاح حادث فى الشرع و انما هو على معناه اللغوى و لم يرد فى شيء من روايتنا نفى ولدية ولد الزنا نعم انما ثبت انتفاء التوارث بينهما فلا يرثانه كما لا- يرثهما و هو لا ينافى ولديته، كيف و قد ثبت انتفاء التوارث بين الولد و والديه فى غير واحد من المقامات من غير استلزامه نفى الولدية بوجه كما فيمن قتل أباه أو كان الولد كافرا أو رقا حيث لا توارث حينئذ من غير ان يكون ذلك موجبا لسلب ولديته. و أما قوله- ع- الولد للفراش و للعاهر الحجر «۱» فهو انما ورد فى مقام الشك فى ان الولد من الزوج أو الزنا و قد دل على انه يعطى للفراش و للعاهر الحجر و لا دلالة له على نفى ولدية ولد الزنا

(۱) ورد ذلك فى جملة من الأخبار المروية فى ب ۵۸ من أبواب نكاح العبيد و الإماء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۱

و لو كان أحد الأبوين مسلما فالولد تابع له إذا لم يكن عن زنا (۱) بل مطلقا (۲) على وجه مطابق لأصل الطهارة.

(مسألة ۱) الأقوى طهارة ولد الزنا (۳) من المسلمين، سواء كان من طرف أو طرفين، بل و ان كان أحد الأبوين مسلما كما مر

بوجه و ذلك فان الولد ليس الا بمعنى تكوّنه من ماء أحدهما و تربّيه فى بطن الآخر و هو متحقق فى ولد الزنا أيضا كما مر و عليه فلا مناص من الحكم بنجاسة ولد الكافر الحرام إذا قلنا بنجاسة ولد الكافر عند كونه حلالا فى مذهبه. هذا كله فيما إذا كان أبواه كافرين.

[طهارة ولد الزنا]

(۱) إذا حصل الولد عن زنا بين مسلم و كافرة و لم يكن العمل ممنوعا عنه فى مذهبها أو كانت جاهلة بالحال الا انه كان محرما فى مذهب الإسلام فهل يحكم بنجاسته؟ الصحيح ان يحكم بطهارته لأن الولدية بمعنى التوارث و ان كانت ثابتة بينه و بين أمها كما انه ولد لأبيه- على ما بيناه- الا ان المقتضى لنجاسته قاصر حيث ان الدليل على نجاسة ولد الكافر منحصر بالإجماع و هو مختص بالمتولد من كافرين و لا يشمل المتولد من مسلم و كافرة و عليه فمقتضى قاعدة الطهارة طهارته و من هذا يظهر الحال فى صورة العكس كما إذا زنى كافر بمسلمة و ذلك لاختصاص دليل النجاسة بصورة كون الولد متولدا من كافرين فإذا كان أحدهما مسلما فلا مقتضى للحكم بنجاسته سواء أ كان الولد ولدا شرعيا لهما أو لأحدهما أم كان من الزنا.

(۲) قد عرفت الوجه فى ذلك آنفا.

(۳) نسب الى علم الهدى و الحلى و الصدوق «قدهم» القول بكفر ولد الزنا من المسلمين و نجاسته، و ذهب المشهور الى طهارته و

إسلامه. و استدل على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۲

....

نجاسته بأمور: «منها»: ما ورد فى رواية عبد اللّه بن يعفور «۱» من أن ولد الزنا لا يطهر إلى سبعة آباء. و يدفعه ان الرواية ناظرة إلى بيان الخباثة المعنوية المتكونة فى ولد الزنا و ان أثارها لا تزول عنه إلى سبعة آباء و لا نظر لها إلى الطهارة المبحوث عنها فى المقام، و يدل على ذلك ان المتولد من ولد الزنا ممن لا كلام عندهم اى عند السيد و قرينية فى طهارته فضلا عن طهارته إلى سبعة إباء و «منها»: مرسلة الوشاء «۲» انه كره- ع- سؤر ولد الزنا، و اليهودى و النصرانى، و المشرك، و كل من خالف الإسلام و كان أشد ذلك عنده سؤر الناصب. و فيه انه لا دلالة فى كراهة سؤر ولد الزنا على نجاسته و لعل الكراهة مستندة الى خباثته المعنوية كما مر و «منها»: الأخبار الناهية عن الاغتسال من البئر التى تجتمع فيها غسالة ماء الحمام «۳» معللا بان فيها غسالة ولد الزنا أو بأنه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب و ولد الزنا. و الجواب عنها ان النهى فى تلك الروايات مستند إلى القذارة العرفية المتوهمة و لا دلالة لها على نجاسة ولد الزناء، و ذكره مقارنا للنصارى و اليهود لا يقتضى نجاسته إذ النهى بالإضافة إليهم أيضا مستند الى الاستقذار العرفى كما أشير إليه فى بعض الروايات حيث قيل لأبى الحسن- ع- ان أهل المدينة يقولون: ان فيه «أى فى ماء الحمام» شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام و الزانى و الناصب الذى هو شرهما و كل من خلق اللّه. ثم يكون فيه شفاء من العين؟! «۴» بمعنى انه ماء متقذر فكيف يكون فيه شفاء من العين. و يدل على ما ذكرناه أيضا ان ولد

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۴) و هى رواية محمد بن على بن جعفر عن أبى الحسن الرضا- ع- المروية فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۳

(مسألة ۲) لا إشكال فى نجاسة الغلاة (۱)

الزنا قد قورن فى بعض الروايات «۱» بالجنب و الزانى، مع انهما ممن لا إشكال فى طهارته كما هو ظاهر و «منها»: موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر- ع- يقول لا خير فى ولد الزنا و لا فى بشره، و لا فى شعره، و لا فى لحمه، و لا فى دمه و لا فى شىء منه يعنى ولد الزنا «۲» و «منها»: حسنة محمد بن مسلم عن أبى جعفر- ع- قال:

لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية أحب إلى من ولد الزنا. «۳» و عدم دلالتهما على نجاسة ولد الزنا أظهر من ان يخفى فان كون لبن اليهودية و النصرانية و المجوسية خيرا من ولد الزنا لا يقتضى نجاسته و انما هو من جهة خباثته و تأثيرها فى لبنها، كما ان نفى الخير عنه لا يلازم النجاسة، فالصحيح ان ولد الزنا مسلم و محكوم بطهارته لقاعدة الطهارة كما ذهب اليه المشهور من غير فرق فى ذلك بين ان يكون الولد من مسلمين و بين ان يكون من مسلم و غير مسلم

[نجاسة الغلاة]

(۱) الغلاة على طوائف: فمنهم من يعتقد الربوبية لأمير المؤمنين أو أحد الأئمة الطاهرين- ع- فيعتقد بأنه الرب الجليل و انه الإله المجسم الذى نزل إلى الأرض و هذه النسبة لو صحت و ثبت اعتقادهم بذلك فلا إشكال فى نجاستهم و كفرهم لأنه إنكار لألوهيته سبحانه لبداهة انه لا فرق فى إنكارها بين دعوى ثبوتها لزيد أو للأصنام و بين دعوى ثبوتها لأمير المؤمنين- ع- لاشتراكهما فى إنكار ألوهيته تعالى و هو من أحد الأسباب الموجبة للكفر.

و منهم من ينسب اليه الاعتراف بألوهيته سبحانه إلا انه يعتقد ان الأمور

---

(۱) كما فى روايتى حمزة بن أحمد و محمد بن على بن جعفر المرويتين فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) ثواب الاعمال ص ۲۵۴- ۲۵۵ من الطبعة الأخيرة عام ۱۳۷۵ و عنه فى البحار ج ۵ ص ۲۸۵ من الطبعة الأخيرة.

(۳) المروية فى ب ۷۵ من أبواب أحكام الأولاد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۴

....

الراجعة إلى التشريع و التكوين كلها بيد أمير المؤمنين أو أحدهم- ع- فيرى أنه المحيى و المميت و انه الخالق و الرازق و انه الذى أيد الأنبياء السالفين سرا و أيد النبى الأكرم- ص- جهرا. و اعتقادهم هذا و ان كان باطلا واقعا و على خلاف الواقع حقا حيث ان الكتاب العزيز يدل على ان الأمور الراجعة إلى التكوين و التشريع كلها بيد اللّه سبحانه إلا انه ليس مما له موضوعية فى الحكم بكفر الملتزم به نعم الاعتقاد بذلك عقيدة التفويض لأن معناه ان اللّه سبحانه كبعض السلاطين و الملوك قد عزل نفسه عما يرجع الى تدبير مملكته و فوض الأمور الراجعة إليها الى أحد وزرائه و هذا كثيرا ما يتراءى فى الاشعار المنظومة بالعربية أو الفارسية حيث ترى ان الشاعر يسند إلى أمير المؤمنين- ع- بعضا من هذه الأمور و عليه فهذا الاعتقاد إنكار للضرورى فإن الأمور الراجعة إلى التكوين و التشريع مختصة بذات الواجب تعالى فيبتنى كفر هذه الطائفة على ما قدمناه من ان إنكار الضرورى هل يستتبع الكفر مطلقا أو انه إنما يوجب الكفر فيما إذا رجع الى تكذيب النبى- ص- كما إذا كان عالما بان ما ينكره ثبت بالضرورة من الدين؟ فنحكم بكفرهم على الأول و أما على الثانى فنفصل بين من اعتقد بذلك لشبهة حصلت له بسبب ما ورد فى بعض الأدعية و غيرها مما ظاهره انهم- ع- مفوضون فى تلك الأمور من غير أن يعلم باختصاصها للّه سبحانه و بين من اعتقد بذلك مع العلم بان ما يعتقده مما ثبت خلافه بالضرورة من الدين بالحكم بكفره فى الصورة الثانية دون الاولى. و منهم من لا يعتقد بربوبية أمير المؤمنين- ع- و لا بتفويض الأمور اليه و إنما يعتقد أنه- ع- و غيره من الأئمة الطاهرين ولاة الأمر و أنهم عاملون للّه سبحانه و أنهم أكرم المخلوقين عنده فينسب إليهم الرزق و الخلق و نحوهما- لا بمعنى إسنادها إليهم- ع- حقيقة لأنه يعتقد أن العامل فيها حقيقة هو اللّه- بل كإسناد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۵

و الخوارج (۱) و النواصب (۲)

الموت إلى ملك الموت و المطر إلى ملك المطر و الاحياء إلى عيسى- ع- كما ورد فى الكتاب العزيز: و أحيى الموتى بإذن اللّه «۱» و غيره مما هو من إسناد فعل من أفعال اللّه سبحانه إلى العاملين له بضرب من الاسناد. و مثل هذا الاعتقاد غير مستتبع للكفر و لا هو إنكار للضرورى فعدّ هذا القسم من أقسام الغلو نظير ما نقل عن الصدوق «قده» عن شيخه ابن الوليد: إن نفى السهو عن النبى- ص- أول درجة الغلو. و الغلو- بهذا المعنى الأخير- مما لا محذور فيه بل لا مناص عن الالتزام به فى الجملة.

[نجاسة الخوارج و النواصب]

(۱) إن أريد بالخوارج الطائفة المعروفة- خذلهم اللّه- و هم المعتقدون بكفر أمير المؤمنين- ع- و المتقربون إلى اللّه ببغضه و مخالفته و محاربته فلا إشكال فى كفرهم و نجاستهم لأنه مرتبة عالية من النصب الذى هو بمعنى نصب العداوة لأمير المؤمنين و أولاده المعصومين- ع- فحكمهم حكم النصاب و يأتى أن الناصب محكوم بكفره و نجاسته. و إن أريد منهم من خرج على إمام عصره من غير نصب العداوة له و لا استحلال لمحاربته بل يعتقد إمامته و يحبه إلا أنه لغلبة شقوته و مشتهيات نفسه من الجاه و المقام ارتكب ما يراه مبغوضا للّه سبحانه فخرج على إمام عصره فهو و إن كان فى الحقيقة أشد من الكفر و الإلحاد إلا أنه غير مستتبع للنجاسة المصطلحة لأنه لم ينكر الألوهية و لا النبوة و لا المعاد و لا أنكر أمرا ثبت من الدين بالضرورة.

(۲) و هم الفرقة الملعونة التى تنصب العداوة و تظهر البغضاء لأهل البيت عليهم السلام كمعاوية و يزيد (لعنهما اللّه) و لا شبهة فى نجاستهم و كفرهم و هذا لا للأخبار الواردة فى كفر المخالفين كما تأتى جملة منها عن قريب لأن الكفر

---

(۱) آل عمران ۳: ۴۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۶

....

فيها انما هو فى مقابل الايمان و لم يرد منه ما يقابل الإسلام. بل لما رواه ابن أبى يعفور فى الموثق عن أبى عبد اللّه- ع- فى حديث قال: و إياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودى، و النصرانى، و المجوسى، و الناصب لنا أهل البيت فهو شرهم فان اللّه تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه «۱» حيث ان ظاهرها إرادة النجاسة الظاهرية الطارئة على أعضاء الناصب لنصبه و كفره و هذا من غير فرق بين خروجه على الامام- ع- و عدمه لأن مجرد نصب العداوة و إعلانها على أئمة الهدى- ع- كاف فى الحكم بكفره و نجاسته و قد كان جملة من المقاتلين مع الحسين- ع- من النصاب و إنما أقدموا على محاربته من أجل نصبهم العداوة لأمير المؤمنين و أولاده. ثم ان كون الناصب أنجس من الكلب لعله من جهة ان الناصب نجس من جهتين و هما جهتا ظاهره و باطنه لأن الناصب محكوم بالنجاسة الظاهرية لنصبه كما انه نجس من حيث باطنه و روحه و هذا بخلاف الكلب لأن النجاسة فيه من ناحية ظاهره فحسب و «دعوى»: ان الحكم بنجاسة الناصب بعيد لكثرة النصب فى دولة بنى أمية و مساورة الأئمة- ع- و أصحابهم مع النصاب حيث كانوا يدخلون بيوتهم كما انهم كانوا يدخلون على الأئمة- ع- و مع ذلك لم يرد شيء من رواياتنا ما يدل على لزوم التجنب عن مساورتهم و لا ان الأئمة اجتنبوا عنهم بأنفسهم فهذا كاشف قطعى عن عدم نجاسة الناصب لأنه لو لا ذلك لأشاروا- ع- بذلك و بينوا نجاسة الناصب و لو لأصحابهم و قد و قد عرفت أنه لا عين و لا أثر منه فى شيء من رواياتنا «مدفوعة»: بما نبه عليه شيخنا الأنصارى «قده» و حاصله ان انتشار أغلب الاحكام انما كان فى عصر الصادقين- ع- فمن الجائز أن يكون كفر النواصب أيضا منتشرا فى

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۷

و أما المجسمة (۱)

عصرهما- ع- فمخالطة أصحاب الأئمة معهم فى دولة بنى أمية انما كانت من جهة عدم علمهم بنجاسة الناصب فى ذلك الزمان و توضيحه: ان النواصب انما كثروا من عهد معاوية إلى عصر العباسيين لأن الناس مجبولون على دين ملوكهم و المرءوس يتقرب الى رئيسه بما يحبه الرئيس و كان معاوية يسب أمير المؤمنين- ع- علنا و يعلن عداوته له جهرا و لأجله كثر النواصب فى زمانه الى عصر العباسيين. و لا يبعد أنهم- ع- لم يبينوا نجاسة الناصب فى ذلك العصر مراعاة لعدم تضيق الأمر على شيعتهم فان نجاسة الناصب كانت توقعهم فى حرج شديد لكثرة مساورتهم و مخالطتهم معه أو من جهة مراعاة الخوف و التقية فإنهم كانوا جماعة كثيرين و من هنا أخروا بيانها الى عصر العباسيين حيث انهم كانوا يوالون الأئمة- ع- ظاهرا و لا سيما المأمون و لم ينصب العداوة لأهل البيت إلا قليل. و ما ذكرناه هو السر فى عدم اجتناب أصحابهم عن الناصب و أما الأئمة بأنفسهم فلم يظهر عدم تجنبهم عنهم بوجه و معه لا مسوغ لرد ما ورد من الرواية فى نجاستهم بمجرد استبعاد كفره و ان الناصب لو كان نجسا لبينها الأئمة- ع- لأصحابهم و خواصهم.

[البحث عن طهارة المجسمة أو نجاستها]

(۱) و هم على طائفتين فإن منهم من يدعى ان اللّه سبحانه جسم حقيقة كغيره من الأجسام و له يد و رجل إلا انه خالق لغيره و موجد لسائر الأجسام فالقائل بهذا القول ان التزم بلازمه من الحدوث و الحاجة الى الحيّز و المكان و نفى القدمة فلا إشكال فى الحكم بكفره و نجاسته لأنه إنكار لوجوده سبحانه حقيقة و أما إذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى و أنكر الحاجة فلا دليل على كفره و نجاسته و ان كان اعتقاده هذا باطلا و مما لا أساس له. و منهم من يدعى أنه تعالى جسم و لكن لا كسائر الأجسام كما ورد انه شيء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۷۸

....

لا كالأشياء «۱» فهو قديم غير محتاج. و مثل هذا الاعتقاد لا يستتبع الكفر و النجاسة و أما استلزامه الكفر من أجل أنه إنكار للضرورى حيث ان عدم تجسمه من الضرورى فهو يبتنى على الخلاف المتقدم من أن إنكار الضرورى هل يستلزم الكفر مطلقا أو أنه انما يوجب الكفر فيما إذا كان المنكر عالما بالحال بحيث كان إنكاره مستلزما لتكذيب النبى- ص- هذا. و العجب عن صدر المتألهين حيث ذهب الى هذا القول فى شرحه على الكافى «۲» و قال ما ملخصه: انه لا مانع من التزام انه سبحانه جسم إلهى فان للجسم أقساما «فمنها»: جسم مادى و هو كالأجسام الخارجية المشتملة على المادة لا محالة. و «منها» جسم مثالى و هو الصورة الحاصلة للإنسان من الأجسام الخارجية و هى جسم لا مادة لها. و «منها»: جسم عقلى و هو الكلى المتحقق فى الذهن و هو أيضا مما لا مادة له بل و عدم اشتماله عليها أظهر من سابقه. و «منها»: جسم إلهى و هو فوق الأجسام بأقسامها و عدم حاجته إلى المادة أظهر من عدم الحاجة إليها فى الجسم العقلى و «منها»:

غير ذلك من الأقسام و لقد صرح بان المقسم لهذه الأقسام الأربعة هو الجسم الذى له أبعاد ثلاثة من العمق و الطول و العرض. و ليت شعرى ان ما فيه هذه الابعاد و كان عمقه غير طوله و هما غير عرضه كيف لا يشتمل على مادة و لا يكون متركبا حتى يكون هو الواجب سبحانه؟! نعم عرفت ان الالتزام بهذه العقيدة الباطلة غير مستتبع لشيء من الكفر و النجاسة كيف و أكثر المسلمين- لقصور باعهم- يعتقدون ان اللّه سبحانه جسم جالس على عرشه و من ثمة يتوجهون نحوه توجه جسم الى جسم مثله لا على نحو التوجه القلبى.

---

(۱) ورد مضمونه فى ص ۸۲ الى ۸۵ من الجزء الأول من الكافى «الطبعة الحديثة» و رواها عنه فى الوافى ج ۱ ص ۸۳.

(۲) فی الحدیث الثامن من الباب الحادی عشر من کتاب التوحید.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۷۹

و المجبرة (۱)

[البحث عن طهارة المجبرة أو نجاستها]

---

(۱) القائلون بالجبر إن التزموا بتوالی عقیدتهم من إبطال التکالیف و الثواب و العقاب بل و اسناد الظلم الی اللّه تعالی لانه لازم اسناد الأفعال الصادرة عن المکلفین الیه سبحانه و نفی قدرتهم عنها نظیر حرکة ید المرتعش فلا تأمل فی کفرهم و نجاستهم لأنه إبطال للنبوات و التکالیف. و أما إذا لم یلتزموا بها- کما لا یلتزمون- حیث اعترفوا بالتکالیف و العقاب و الثواب بدعوی انهما لکسب العبد و ان کان فعله خارجا عن تحت قدرته و اختیاره و استشهدوا علیه بجملة من الآیات کقوله عز من قائل وَ لٰا تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ إِلّٰا عَلَیْهٰا «۱» و قوله لَهٰا مٰا کَسَبَتْ وَ عَلَیْهٰا مَا اکْتَسَبَتْ «۲» و قوله لَهٰا مٰا کَسَبَتْ وَ لَکُمْ مٰا کَسَبْتُمْ «۳» و قوله کُلُّ امْرِئٍ بِمٰا کَسَبَ رَهِینٌ «۴» الی غیر ذلک من الآیات فلا یحکم بکفرهم فان مجرد اعتقاد الجبر غیر موجب له و لا سیما بملاحظة ما ورد من أن الإسلام هو الاعتراف بالشهادتین اللتین علیهما أکثر الناس لأن لازمة الحکم بطهارة المجبرة و إسلامهم لاعترافهم بالشهادتین مضافا الی استبعاد نجاستهم و کفرهم- علی کثرتهم- حیث أن القائل بذلک القول هو الأشاعرة و هم أکثر من غیرهم من العامة. نعم عقیدة الجبر من العقائد الباطلة فی نفسها. و أما المفوضة فحالهم حال المجبرة فإنهم إذا التزموا بما یلزم مذهبهم من إعطاء السلطان للعبد فی قبال سلطانه تعالی فلا مناص من الحکم بکفرهم و نجاستهم لأنه شرک لا محالة. و أما إذا لم یلتزموا بلوازم اعتقادهم- کما هو الواقع- حیث انهم أرادوا بذلک الفرار عما یلزم المجبرة من اسناد الظلم الی اللّه سبحانه- لوضوح ان العقاب علی ما لا یتمکن منه العبد ظلم

---

(۱) الانعام ۶: ۱۶۴

(۲) البقرة ۲: ۲۸۶

(۳) البقرة ۲: ۱۳۴

(۴) الطور ۵۲: ۲۱

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۸۰

....

قبیح- و ان وقعوا فی محذور آخر أشد- من حیث لا یشعرون- و هو إیجاد الشریک للّه تعالی فی سلطانه، فلا یستلزم اعتقادهم هذا شیئا من النجاسة و الکفر. و أما ما ورد فی بعض الروایات «۱» من أن القائل بالتفویض مشرک فقد ظهر جوابه مما ذکرناه سابقا من أن للشرک مراتب عدیدة و هو غیر مستتبع للکفر علی إطلاقه کیف و لا إشکال فی إسلام المرائی فی عبادته مع أن الریاء شرک باللّه سبحانه فالشرک المستلزم للکفر انما هو الإشراک فی ذاته تعالی أو فی عبادته لأنه المقدار المتیقن من قوله تعالی إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ «۲» علی تقدیر دلالته علی نجاسة المشرک لأن هؤلاء المشرکین لم یکونوا إلا عبدة الأصنام و الأوثان فالذی یعبد غیر اللّه تعالی أو یشرک فی ذاته هو المحکوم بکفره دون مطلق المشرک. ثم ان القول بالجبر و القول بالتفویض لما کانا فی طرفی النقیض و کان یلزم علی کل منهما محذور فقد نفاهما الأئمة الهداة علیهم صلوات اللّه الملک المتعال و أثبتوا الأمر بین الأمرین قائلا: بأنه لا جبر

و لا تفویض بل منزلة بینهما «۳» فان فی الفعل اسنادین: اسناد الی اللّه سبحانه و هو اسناد الإفاضة و الأقدار دون اسناد الفعل الی فاعله و إسناد إلی فاعله اسناد العمل الی عامله. و قد ذکر شیخنا الأستاذ «قده» ان فی هذه الاخبار الشریفة المثبتة للمنزلة بین المنزلتین لدلالة واضحة علی ولایتهم صلوات اللّه علیهم أجمعین حیث ان الالتفات الی هذه الدقیقة التی یتحفظ فیها علی کلتا الجهتین عدالة اللّه و سلطانه لا یکون إلا عن منشإ إلهی و لنعم ما أفاده.

---

(۱) المرویة فی ب ۶ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

(۲) التوبة ۹: ۲۸

(۳) راجع الجزء الأول من الکافی ص ۱۵۵ الی ۱۶۰ من الطبعة الحدیثة و رواها عنه فی المجلد الأول من الوافی ص ۱۱۷ الی ۱۲۰

و القائلون بوحدة الوجود من الصوفیة (۱) إذا التزموا بأحکام الإسلام فالأقوی عدم نجاستهم إلا مع العلم بالتزامهم بلوازم مذاهبهم من المفاسد

[حکم القائلین بوحدة الوجود]

---

(۱) القائل بوحدة الوجود ان أراد ان الوجود حقیقة واحدة و لا تعدد فی حقیقته و انه کما یطلق علی الواجب کذلک یطلق علی الممکن فهما موجودان و حقیقة الوجود فیهما واحدة و الاختلاف انما هو بحسب المرتبة لأن الوجود الواجبی فی أعلی مراتب القوة و التمام، و الوجود الممکنی فی انزل مراتب الضعف و النقصان و ان کان کلاهما موجودا حقیقة و أحدهما خالق للآخر و موجد له فهذا فی الحقیقة قول بکثرة الوجود و الموجود معا نعم حقیقة الوجود واحدة فهو مما لا یستلزم الکفر و النجاسة بوجه بل هو مذهب أکثر الفلاسفة بل مما اعتقده المسلمون و أهل الکتاب و مطابق لظواهر الآیات و الأدعیة فتری انه- ع- یقول أنت الخالق و أنا المخلوق و أنت الرب و انا المربوب «۱» و غیر ذلک من التعابیر الدالة علی ان هناک موجودین متعددین أحدهما موجد و خالق للآخر و یعبّر عن ذلک فی الاصطلاح بالتوحید العامی. و ان أراد من وحدة الوجود ما یقابل الأول و هو أن یقول بوحدة الوجود و الموجود حقیقة و انه لیس هناک فی الحقیقة إلا موجود واحد و لکن له تطورات متکثرة و اعتبارات مختلفة لأنه فی الخالق خالق و فی المخلوق مخلوق کما انه فی السماء سماء و فی الأرض أرض و هکذا و هذا هو الذی یقال له توحید خاص الخاص و هذا القول نسبه صدر المتألهین الی بعض الجهلة من المتصوفین- و حکی عن بعضهم انه قال: لیس فی جبتی سوی اللّه- و أنکر نسبته إلی أکابر الصوفیة و رؤسائهم، و إنکاره هذا هو الذی یساعده الاعتبار فان العاقل کیف یصدر منه هذا الکلام و کیف

---

(۱) کما فی دعاء یستشیر و غیره من الأدعیة.

....

یلتزم بوحدة الخالق و مخلوقة و یدعی اختلافهما بحسب الاعتبار؟! و کیف کان فلا إشکال فی ان الالتزام بذلک کفر صریح و زندقة ظاهرة لأنه إنکار للواجب و النبی- ص- حیث لا امتیاز للخالق عن المخلوق حینئذ إلا بالاعتبار و کذا النبی- ص- و أبو جهل- مثلا-

متحدان فى الحقيقة على هذا الأساس و انما يختلفان بحسب الاعتبار و أما إذا أراد القائل بوحدة الوجود ان الوجود واحد حقيقة و لا كثرة فيه من جهة و انما الموجود متعدد و لكنه فرق بيّن بين موجودية الوجود و بين موجودية غيره من الماهيات الممكنة لأن إطلاق الموجود على الوجود من جهة أنه نفس مبدأ الاشتقاق. و اما إطلاقه على الماهيات الممكنة فإنما هو من جهة كونها منتسبة إلى الموجود الحقيقى الذى هو الوجود لا من أجل أنها نفس مبدأ الاشتقاق و لا من جهة قيام الوجود بها، حيث ان للمشتق إطلاقات فقد يحمل على الذات من جهة قيام المبدء به كما فى زيد عالم أو ضارب لأنه بمعنى من قام به العلم أو الضرب. و أخرى يحمل عليه لأنه نفس مبدأ الاشتقاق كما عرفته فى الوجود و الموجود. و ثالثة من جهة إضافته إلى المبدء نحو اضافة و هذا كما فى اللابن و التامر لضرورة عدم قيام اللبن و التمر ببايعهما إلا ان البائع لما كان مسندا و مضافا إليهما نحو اضافة- و هو كونه بايعا لهما- صح إطلاق اللابن و التامر على بايع التمر و اللبن، و إطلاق الموجود على الماهيات الممكنة من هذا القبيل، لأنه بمعنى أنها منتسبة و مضافة الى اللّه سبحانه بإضافة يعبر عنها بالإضافة الإشراقية فالموجود بالوجود الانتسابى متعدد و الموجود الاستقلالى الذى هو الوجود واحد. و هذا القول منسوب الى أذواق المتألهين فكأن القائل به بلغ أعلى مراتب التأله حيث حصر الوجود بالواجب سبحانه و يسمى هذا توحيدا خاصيا. و لقد اختار ذلك بعض الأكابر ممن عاصرناهم و أصر عليه غاية الإصرار مستشهدا بجملة وافرة من الآيات و الاخبار حيث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸۳

(مسألة ۳) غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة إذا لم يكونوا ناصبين و معادين لسائر الأئمة و لا سابّين لهم طاهرون (۱)

انه تعالى قد أطلق عليه الموجود فى بعض الأدعية «۱» و هذا المدعى و ان كان أمرا باطلا فى نفسه لابتنائه على أصالة الماهية- على ما تحقق فى محله- و هى فاسدة لأن الأصيل هو الوجود إلا انه غير مستتبع لشيء من الكفر و النجاسة و الفسق. بقى هناك احتمال آخر و هو ما إذا أراد القائل بوحدة الوجود وحدة الوجود و الموجود فى عين كثرتهما فيلتزم بوحدة الوجود و الموجود و انه الواجب سبحانه إلا ان الكثرات ظهورات نوره و شئونات ذاته و كل منها نعت من نعوته و لمعة من لمعات صفاته و يسمى ذلك عند الاصطلاح بتوحيد أخص الخواص و هذا هو الذى حققه صدر المتألهين و نسبه الى الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين قائلا: بأن الآن حصحص الحق و اضمحلت الكثرة الوهمية و ارتفعت أغاليط الأوهام. إلا انه لم يظهر لنا- الى الآن- حقيقة ما يريدونه من هذا الكلام. و كيف كان فالقائل بوحدة الوجود- بهذا المعنى الأخير- أيضا غير محكوم بكفره و لا بنجاسته ما دام لم يلتزم بتوال فاسدة من إنكار الواجب أو الرسالة أو المعاد.

[حكم غير الاثنا عشرية من فرق الشيعة]

(۱) قد وقع الكلام فى نجاسة الفرق المخالفة للشيعة الاثنى عشرية و طهارتهم. و حاصل الكلام فى ذلك ان إنكار الولاية لجميع الأئمة- ع- أو لبعضهم هل هو كإنكار الرسالة يستتبع الكفر و النجاسة؟ أو ان إنكار الولاية إنما يوجب الخروج عن الايمان مع الحكم بإسلامه و طهارته. فالمعروف المشهور بين المسلمين طهارة أهل الخلاف و غيرهم من الفرق المخالفة للشيعة

---

(۱) وقفنا عليه فى دعائى المجير و الحزين المنقولين فى مفاتيح المحدث القمى ص ۸۱ و هامش ۱۴۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸۴

....

الاثنى عشرية و لكن صاحب الحدائق «قده» نسب الى المشهور بين المتقدمين و الى السيد المرتضى و غيره الحكم بكفر أهل الخلاف و نجاستهم و بنى عليه و اختاره كما أنه بنى على نجاسة جميع من خرج عن الشيعة الاثنى عشرية من الفرق. و ما يمكن أن يستدل به على نجاسة المخالفين وجوه ثلاثة: «الأول»:

ما ورد فى الروايات الكثيرة البالغة حد الاستفاضة من أن المخالف لهم-ع- كافر [۱] و قد ورد فى الزيارة الجامعة: «و من وحده قبل عنكم» فإنه ينتج بعكس النقيض ان من لم يقبل منهم فهو غير موحد للّه سبحانه فلا محالة يحكم بكفره. و الاخبار الواردة بهذا المضمون و ان كانت من الكثرة بمكان إلا أنه لا دلالة لها على نجاسة المخالفين إذ المراد فيها بالكفر ليس هو الكفر فى مقابل الإسلام و انما هو فى مقابل الايمان كما أشرنا إليه سابقا أو انه بمعنى الكفر الباطنى و ذلك لما ورد فى غير واحد من الروايات [۲] من ان المناط فى الإسلام و حقن الدماء و التوارث و جواز النكاح إنما هو شهادة ان لا إله إلا اللّه و أن محمدا رسوله و هى التى عليها أكثر الناس و عليه فلا يعتبر فى الإسلام غير الشهادتين فلا مناص معه عن الحكم بإسلام أهل الخلاف و حمل

---

[۱] ففى بعضها: ان اللّه جعل عليا علما بينه و بين خلقه ليس بينه و بينهم علم غيره فمن تبعه كان مؤمنا و من جحده كان كافرا و من شك فيه كان مشركا و فى آخر: على باب هدى من خالفه كان كافرا و من أنكره دخل النار. الى غير ذلك من الاخبار فإن شئت تفصيلها فراجع ب ۶ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

[۲] منها ما رواه سماعة عن أبى عبد اللّه-ع- قال: قلت له: أخبرنى عن الإسلام و الايمان أ هما مختلفان؟ فقال: ان الايمان يشارك الإسلام و الإسلام لا يشارك الايمان، فقلت:

فصفهما لى، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا اللّه و التصديق برسول اللّه- ص- به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح و المواريث، و على ظاهره جماعة الناس. و فى بعضها: ان الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء، و عليه جرت المواريث و جاز النكاح. و منها غير ذلك من الأخبار التى رواها فى المجلد الثانى من الكافى ص ۲۵- ۲۶ من الطبعة الحديثة و رواها عنه فى الوافى ج ۱ ص ۱۸ م ۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸۵

....

الكفر فى الاخبار المتقدمة على الكفر الواقعى و ان كانوا محكومين بالإسلام ظاهرا أو على الكفر فى مقابل الايمان إلا أن الأول أظهر إذ الإسلام بنى على الولاية و قد ورد فى جملة من الاخبار «۱» ان الإسلام بنى على خمس و عدّ منها الولاية و لم يناد أحد بشيء منها كما نودى بالولاية، كما هو مضمون بعض الروايات «۲» فبانتفاء الولاية ينتفى الإسلام واقعا إلا أن منكر الولاية إذا أجرى الشهادتين على لسانه يحكم بإسلامه ظاهرا لأجل الأخبار المتقدمة هذا كله مضافا الى السيرة القطعية الجارية على طهارة أهل الخلاف حيث ان المتشرعين فى زمان الأئمة-ع- و كذلك الأئمة بأنفسهم كانوا يشترون منهم اللحم و يرون حلية ذبائحهم و يباشرونهم و بالجملة كانوا يعاملون معهم معاملة الطهارة و الإسلام من غير ان يرد عنه ردع. «الثانى»: ما ورد فى جملة من الروايات من ان المخالف-ع- ناصب «۳» و فى بعضها: ان الناصب ليس من نصب لنا أهل البيت، لأنك لا تجد أحدا يقول: انا أبغض محمدا و آل محمد و لكن ان الناصب من نصب لكم و هو يعلم أنكم تتولونا و أنكم من شيعتنا «۴» و الجواب عن ذلك ان غاية ما يمكن استفادته من هذه الاخبار ان كل مخالف للأئمة-ع- ناصبى إلا ان ذلك لا يكفى فى الحكم بنجاسة أهل الخلاف، حيث لا دليل على نجاسة كل ناصب، فان النصب انما يوجب النجاسة فيما إذا كان لهم-ع- و أما النصب لشيعتهم فان كان منشأه حب الشيعة لأمير المؤمنين

(۱) يراجع ب ۱ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۲) اشتمل على ذلك جملة من الأحاديث و قد أورد روايتان منهما فى باب ۱ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل مقطعا و هما روايتا أبى حمزة و الفضيل و أورد الثالثة مذيلة ب «و لم يناد أحد ..» فليراجع الكافى ج ۲ ص ۱۸ و ۲۱ من الطبعة الحديثة.

(۳) كمكاتبة محمد بن على بن عيسى و غيرها من الأخبار المروية فى ب ۲ من أبواب ما يجب فيه الخمس من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲ من أبواب ما يجب فيه الخمس من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸۶

....

و أولاده- ع- و لذلك نصب لهم و أبغضهم فهو عين النصب للأئمة- ع- لأنه إعلان لعداوتهم ببغض من يحبهم. و أما إذا كان منشأه عدم متابعتهم لمن يرونه خليفة للنبى- ص- من غير ان يستند الى حبهم لأهل البيت- ع- بل هو بنفسه يظهر الحب لعلى و أولاده- ع- فهذا نصب للشيعة دون الأئمة- ع- إلا أن النصب للشيعة لا يستتبع النجاسة بوجه لما تقدم من الاخبار و السيرة القطعية القائمة على طهارة المخالفين فالنصب المقتضى للنجاسة إنما هو خصوص النصب للأئمة- ع- «الثالث»: ان أهل الخلاف منكرون لما ثبت بالضرورة من الدين و هو ولاية أمير المؤمنين- ع- حيث بينها لهم النبى- ص- و أمرهم بقبولها و متابعتها و هم منكرون لولايته- ع- و قد مر أن إنكار الضرورى يستلزم الكفر و النجاسة. و هذا الوجه وجيه بالإضافة الى من علم بذلك و أنكره، و لا يتم بالإضافة الى جميع أهل الخلاف، لأن الضرورى من الولاية إنما هى الولاية بمعنى الحب و الولاء، و هم غير منكرين لها- بهذا المعنى- بل قد يظهرون حبهم لأهل البيت عليهم السلام. و أما الولاية بمعنى الخلافة فهى ليست بضرورية بوجه و إنما هى مسألة نظرية و قد فسروها بمعنى الحب و الولاء و لو تقليد لآبائهم و علمائهم و إنكارهم للولاية بمعنى الخلافة مستند إلى الشبهة كما عرفت، و قد أسلفنا ان إنكار الضرورى إنما يستتبع الكفر و النجاسة فيما إذا كان مستلزما لتكذيب النبى- ص- كما إذا كان عالما بان ما ينكره مما ثبت من الدين بالضرورة و هذا لم يتحقق فى حق أهل الخلاف لعدم ثبوت الخلافة عندهم بالضرورة لأهل البيت- ع- نعم الولاية- بمعنى الخلافة- من ضروريات المذهب لا من ضروريات الدين. هذا كله بالإضافة الى أهل الخلاف. و منه يظهر الحال فى سائر الفرق المخالفين للشيعة الاثنى عشرية من الزيدية، و الكيسانية، و الإسماعيلية، و غيرهم، حيث ان حكمهم حكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۸۷

و أما مع النصب، أو السب (۱) للأئمة الذين لا يعتقدون بإمامتهم فهم مثل سائر النواصب

أهل الخلاف لضرورة انه لا فرق فى إنكار الولاية بين إنكارها و نفيها عن الأئمة- ع- بأجمعهم و بين إثباتها لبعضهم و نفيها عن الآخرين- ع- كيف و قد ورد «۱» ان من أنكر واحدا منهم فقد أنكر جميعهم- ع- و قد عرفت ان نفى الولاية عنهم- بأجمعهم غير مستلزم للكفر و النجاسة فضلا عن نفيها عن بعض دون بعض، فالصحيح الحكم بطهارة جميع المخالفين للشيعة الاثنى عشرية و إسلامهم ظاهرا بلا فرق فى ذلك بين أهل الخلاف و بين غيرهم و ان كان جميعهم فى الحقيقة كافرين و هم الذين سميناهم بمسلم الدنيا و كافر الآخرة.

(۱) أما مع النصب فلما تقدم تفصيله. و أما مع السب فلأجل أنه لا إشكال فى نجاسة الساب لأحدهم- ع- فيما إذا نشأ سبه عن نصبه لأهل البيت- ع- لأن السب حينئذ بعينه نصب و إعلان للعداوة و البغضاء فى حقهم- ع- و قد مر ان الناصب نجس. و أما إذا لم يكن سبه لأجل النصب كما إذا كان مواليا للأئمة و محبا لهم إلا انه سبهم لداع من الدواعى ففى استلزام ذلك الحكم بنجاسته إشكال،

حیث ان الساب لهم- ع- و ان کان یقتل بلا کلام إلا ان جواز قتله غیر مستتبع لنجاسته فإنه کم من مورد حکم فیه بقتل شخص من غیر أن یحکم بنجاسته کما فی مرتکب الکبیرهٔ، حیث انه یقتل فی المرهٔ الثالثهٔ أو الرابعهٔ و لا یحکم بنجاسته، فمقتضی القاعدهٔ طهارهٔ الساب فی هذه الصورهٔ و ان کان بحسب الواقع أبغض من الکفار.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۸۸

(مسألهٔ ۴) من شک فی إسلامه و کفره طاهر، و ان لم یجر علیه سائر أحکام الإسلام (۱)

[حکم من شک فی إسلامه و کفره]

---

(۱) إذا شککنا فی إسلام أحد و کفره «فتارهٔ»: نعلم حالته السابقهٔ من الإسلام أو الکفر. و لا- ینبغی الإشکال حینئذ فی جریان استصحاب إسلامه أو کفره و به نرتب علیه آثارهما کالحکم بطهارته وارثه و جواز مناکحته و وجوب دفنه و غیرها من الآثار المترتبهٔ علی إسلامه أو الحکم بنجاسته و غیرها من الآثار المترتبهٔ علی کفره و هذا کما إذا علمنا بتولده من مسلمین أو من مسلم و غیر مسلم فإنه حینئذ ممن نعلم بإسلامه لأجل التبعیهٔ لوالدیه أو لأشرفهما و قد ذکرنا ان الکفر فی مثله یتوقف علی جحوده و إنکاره فإذا شککنا فی جحوده فلا مناص من الحکم بإسلامه بالاستصحاب و کذا الحال فیمن علمنا بتولده من کافرین لأن نجاسته متیقنهٔ حینئذ من أجل تبعیته لوالدیه و قد عرفت ان الإسلام فی مثله یتوقف علی ان یعترف بالوحدانیهٔ و النبوهٔ فإذا شککنا فی انه اعترف بهما أم لم یعترف فلا بد من استصحاب کفره و الحکم بترتب آثاره علیه و «أخری»: نجهل بحالته السابقهٔ و نشک فی إسلامه و کفره بالفعل و مقتضی القاعدهٔ- فی هذه الصورهٔ- طهارته من دون ان نرتب علیه إسلامه و لأشیاء من آثاره کوجوب دفنه و جواز مناکحته و الوجه فی ذلک ان تقابل الکفر و الإسلام و ان کان من تقابل العدم و الملکهٔ، و الاعدام و الملکات من قبیل الأمور العدمیهٔ إلا انها لیست عدما مطلقا بل عدم خاص و بعبارهٔ أوضح ان العدم و الملکهٔ لیس مرکبا من أمرین: أحدهما العدم و ثانیهما الملکهٔ- کما یعطی ذلک ظاهر التعبیر- حتی یمکن إحراز المرکب منهما بضم الوجدان الی الأصل بأن یقال فی العمی- مثلا- ان الملکهٔ و قابلیته للابصار محرزهٔ بالوجدان لأنه إنسان، و عدم البصر یثبت باستصحابه علی نحو

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۸۹

«التاسع»: الخمر (۱)

العدم الأزلی فإذا ضممنا أحدهما إلی الآخر فیثبت عدم البصر عمن من شأنه الابصار و کذلک الکلام فیمن یشک فی ان له لحیهٔ أو انه أقرع أو غیر ذلک مما هو من الاعدام و الملکات. بل الصحیح ان الأعدام و الملکات إعدام خاصهٔ و من قبیل البسائط، و لا یسعنا التعبیر عنها إلا بالعدم و الملکهٔ لا ان تعبیرنا هذا من جههٔ أنها مرکبهٔ و علیه فلا یمکننا إحرازها بضم الوجدان الی الأصل إذ لا حالهٔ سابقهٔ للإعدام الخاصهٔ فلا یصح ان یقال فی المقام ان القابلیهٔ محرزهٔ بالوجدان لأن من یشک فی کفره و إسلامه بالغ عاقل فإذا أثبتنا عدم إسلامه بالاستصحاب- لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم- فبضم الوجدان الی الأصل نحرز کلا جزئی الموضوع المرکب للحکم بالکفر. و ذلک لما مر من أن الکفر عدم خاص و إذ لا حالهٔ سابقهٔ فلا یجری فیه الاستصحاب. کما ان استصحاب عدم الإسلام غیر جار حیث لا- أثر عملی له شرعا فاستصحاب عدم الإسلام لإثبات الکفر کاستصحاب عدم الابصار لإثبات العمی من أظهر أنحاء

الأصول المثبتة و معه لا- يمكننا الحكم بكفر من نشك فى إسلامه و كفره كما لا يمكننا أن نرتب عليه شيئا من الآثار المترتبة على الإسلام، نعم يحكم بطهارته بمقتضى قاعدة الطهارة للشك فى طهارته و نجاسته بل و لعله- أعنى الحكم بطهارته- مما لا خلاف فيه كما أشرنا إليه سابقا «۱».

[التاسع: الخمر]

اشارة

(۱) نجاسة الخمر هى المعروفة بين أصحابنا المتقدمين و المتأخرين و لم ينقل الخلاف فى ذلك إلا- من جماعة من المتقدمين كالصدوق و والده فى الرسالة و الجعفى و العمانى و جملة من المتأخرين كالأردبيلى و غيره حيث ذهبوا الى طهارتها و اختلافهم فى ذلك انما نشأ من اختلاف الروايات التى هى العمدة فى المقام و ذلك

---

(۱) مرت الإشارة إليه فى ج ۱ ص ۴۹۸.

....

للقطع بعدم تحقق الإجماع على نجاسة الخمر بعد ذهاب مثل الصدوق و الأردبيلى و غيرهما من الأكابر إلى طهارتها، كما ان الكتاب العزيز لا- دلالة له على نجاستها، حيث ان الرجس فى قوله عز من قائل إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصٰابُ وَ الْأَزْلٰامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰانِ فَاجْتَنِبُوهُ «۱» ليس بمعنى النجس بوجه، لوضوح انه لا معنى لنجاسة بقية الأمور المذكورة فى الآية المباركة فإن منها الميسر و هو من الافعال و لا يتصف الفعل بالنجاسة أبدا. بل الرجس معناه القبيح المعبر عنه فى الفارسية ب «پليد و زشت» و عليه فالمهم هو الاخبار و لقد ورد نجاسة الخمر فى عدة كثيرة من الروايات: ففى جملة منها ورد الأمر بغسل الثوب إذا أصابته خمر أو نبيذ «۲» و فى بعضها أمر بإراقة ما قطرت فيه قطرة من خمر «۳» و فى ثالث: لا و اللّٰه و لا تقطر قطرة منه (أى من المسكر) فى حب إلا أهريق ذلك الحب «۴» و فى رابع غير ذلك مما ورد فى الأخبار الكثيرة البالغة حد الاستفاضة. بل يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن الأئمة- ع- فلا مجال للمناقشة فيها بحسب السند كما ان دلالتها و ظهورها فى نجاسة الخمر مما لا كلام فيه. و فى قبالها روايات كثيرة- فيها صحاح و موثقات- و قد دلت على طهارة الخمر بصراحتها و هى من حيث العدد أكثر من الاخبار الواردة فى نجاستها و دعوى العلم بصدور جملة منها عن الأئمة- ع- أيضا غير بعيدة، كما انها من حيث الدلالة صريحة أو كالصريح

---

(۱) المائدة ۵: ۹۰.

(۲) ورد ذلك فى عدة روايات منها صحيحة على بن مهزيار الآتية فليراجع ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) كما فى رواية زكريا بن آدم المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) كما فى رواية عمر بن حنظلة المروية فى ب ۱۸ و ۲۶ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

....

حیث نفوا- ع- البأس عن الصلاهٔ فی ثوب أصابه خمر معللا- فی بعضها- بان الثوب لا یسکر «۱» فکأن مبغوضیهٔ الخمر انما هی فی إسکارها المتحقق بشربها و أما عینها- کما إذا أصاب منها الثوب مثلا- فمما لا بأس به. و هاتان الطائفتان متعارضتان متقابلتان فلا بد من علاجهما بالمرجحات و هی تنحصر فی موافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ علی ما قدمناه فی محله و کلا المرجحین مفقود فی المقام: أما موافقهٔ الکتاب فلما مر من انه لیس فی الکتاب العزیز ما یدل علی نجاسهٔ الخمر أو طهارتها. و أما مخالفهٔ العامهٔ فلأن کلا من الطائفتین موافقهٔ للعامهٔ من جههٔ و مخالفهٔ لهم من جههٔ فإن العامهٔ- علی ما نسب إلیهم و هو الصحیح- ملتزمون [۲] بنجاستها و علیه فروایات الطهارهٔ متقدمهٔ لمخالفتها مع العامهٔ إلا أن ربیعهٔ الرأی الذی هو من أحد حکامهم و قضاتهم المعاصرین لأبی عبد اللّه علیه السّلام ممن یری طهارتها. علی أنا مهما شککنا فی شیء فلا نشک فی ان أمرائهم

[۲] فی المغنی لابن قدامهٔ الحنبلی ج ۸ ص ۳۱۸ الخمر نجسهٔ فی قول عامهٔ أهل العلم و فی أحکام القرآن للقاضی ابن العربی المالکی ج ۱ ص ۲۷۱ نفی الخلاف فی نجاستها بین الناس الا ما یؤثر عن ربیعهٔ أنها محرمهٔ و هی طاهرهٔ کالحریر عند مالک محرم مع انه طاهر.

و فی المیزان للشعرانی ج ۱ ص ۹۶ ادعی الإجماع علی نجاستها عن غیر داود حیث حکی عنه القول بطهارتها مع تحریمها. و فی فتح الباری لابن حجر العسقلانی ج ۴ ص ۲۸۹ ان جمهور العلماء علی ان العلهٔ فی منع بیع المیتهٔ و الخمر و الخنزیر النجاسهٔ. و ممن صرح بنجاستها ابن حزم فی المحلی ج ۱ ص ۱۹۱ و النووی فی المنهاج ص ۵ و وافقه ابن حجر فی تحفهٔ المحتاج ج ۱ ص ۱۲۲ و منهم الغزالی فی الوجیز ص ۴ و احیاء العلوم ج ۱ ص ۱۱۴ و الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ج ۱ ص ۱۸ و الشیرازی فی المهذب ج ۱ ص ۲۵۹ و العینی الحنفی فی عمدهٔ القارئ ج ۵ ص ۶۰۶ و الکاسانی الحنفی فی بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۱۳ نعم قال النووی فی المجموع ج ۲ ص ۵۶۴ انه لا یظهر من الآیهٔ دلالهٔ ظاهرهٔ علی نجاسهٔ الخمر- الی أن قال:

و أقرب ما یقال فیها ما ذکره الغزالی من انه یحکم بنجاستها تغلیظا و زجرا قیاسا علی الکلب و ما ولغ فیه.

(۱) کما فی مصححهٔ الحسن بن أبی سارهٔ المرویهٔ فی ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۹۲

....

و سلاطینهم کانوا یشربون الخمر و لا یجتنبونه و علیه فأخبار الطهارهٔ موافقهٔ للعامهٔ عملا فتتقدم أخبار النجاسهٔ علیها، و علی الجملهٔ ان أخبار النجاسهٔ مخالفهٔ للعامهٔ من حیث عملهم کما ان أخبار الطهارهٔ مخالفهٔ لهم من حیث حکمهم فإذا لا یمکننا علاج المعارضهٔ بشیء من المرجحین فلو کنا نحن و مقتضی الصناعهٔ العلمیهٔ لحکمنا بطهارهٔ الخمر لا- محالهٔ، و ذلک لأنا ان نفینا المعارضهٔ بین الطائفتین نظرا إلی أن إحداهما صریحهٔ فی مدلولها و الأخری ظاهرهٔ فمقتضی الجمع العرفی بینهما تقدیم روایات الطهارهٔ علی أخبار النجاسهٔ لصراحتها فی طهارهٔ الخمر و نفی البأس عن الصلاهٔ فی ثوب أصابته خمر بحمل أخبار النجاسهٔ علی الاستحباب لکونها ظاهرهٔ فی نجاستها کما فی أمره علیه السّلام بغسل الثوب الذی أصابته خمر أو اهراق المائع الذی قطرت فیه قطرهٔ منها فنرفع الید عن ظهورها فی الإرشاد إلی نجاسهٔ الخمر بصراحهٔ أخبار الطهارهٔ فی طهارتها فتحمل علی الاستحباب لا محالهٔ فلا مناص من الحکم بطهارهٔ الخمر. و ان أثبتنا التعارض بینهما و قلنا ان المقام لیس من موارد الجمع العرفی بین المتعارضین لما حررناه فی محله من ان مورد الجمع العرفی بحمل الظاهر من المتقابلین علی نصهما إنما هو ما إذا کان المتعارضان علی نحو إذا ألقیناهما علی أهل العرف لم یتحیروا

بينهما بل رأوا أحدهما قرينة على التصرف فى الآخر و ليس الأمر كذلك فى المقام لأن أمره عليه السّلام بالإراقة و الإهراق إذا انضم اليه نفيه عليه السّلام البأس عن الصلاة فى ثوب أصابته خمر و القيا على أهل العرف لتحيروا بينهما لا محالة و لا يرون أحدهما قرينة على التصرف فى الآخر بوجه فأيضا لا بد من الحكم بطهارة الخمر لأن الطائفتين متعارضتان و لا مرجح لإحداهما على الأخرى و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هى تقتضى الحكم بطهارة الخمر كما مر، و لكن هذا كله بمقتضى الصناعة العلمية مع قطع النظر عن صحيحة على بن مهزيار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹۳

....

قال: قرأت فى كتاب عبد اللّه بن محمد إلى أبى الحسن عليه السّلام جعلت فداك روى زرارة عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه- ع- فى الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالا:

لا بأس بأن تصلى فيه إنما حرم شربها، و روى عن «غير» زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام انه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعنى المسكر فاغسله ان عرفت موضعه، و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله، و ان صليت فيه فأعد صلاتك. فأعلمنى ما آخذ به، فوقع عليه السّلام بخطه و قرأته: خذ بقول أبى عبد اللّه عليه السّلام «۱» و أما مع هذه الصحيحة فالأمر بالعكس و لا مناص من الحكم بنجاسة الخمر، و ذلك لأن الصحيحة ناظرة إلى الطائفتين و مبينة لما يجب الأخذ به منهما فهى فى الحقيقة من أدلة الترجيح و راجعة إلى باب التعادل و الترجيح و غاية الأمر أنها مرجحة فى خصوص هاتين المتعارضتين فلا مناص عن الأخذ بمضمونها و هى دالة على لزوم الأخذ بقول أبى عبد اللّه عليه السّلام و هو الرواية الدالة على نجاسة الخمر و عدم جواز الصلاة فى ما أصابه دون رواية الطهارة، لأنها قول الباقر و الصادق- ع- معا و غير متمحضة فى أن تكون قول الصادق عليه السّلام وحده. هذا على ان الرواية الدالة على طهارة الخمر أيضا، لو كانت مرادة من قول أبى عبد اللّه عليه السّلام لكان هذا موجبا لتحير السائل فى الجواب و لوجب عليه اعادة السؤال ثانيا لتوضيح مراده و ان قول الصادق عليه السّلام أية رواية فإن له عليه السّلام حينئذ قولين متعارضين و حيث ان السائل لم يقع فى الحيرة و لا انه أعاد سؤاله فيستكشف منه انه عليه السّلام أراد خصوص الرواية الدالة على نجاسة الخمر لأنها المتمحضة فى ان تكون قوله عليه السّلام كما مر. و بهذا المضمون رواية أخرى عن خيران الخادم قال: كتبت الى الرجل عليه السّلام أسأله عن الثوب يصيبه الخمر و لحم الخنزير أ يصلى فيه أم لا؟ فإن أصحابنا قد

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹۴

....

اختلفوا فيه فقال: بعضهم صل فيه، فان اللّه إنما حرّم شربها و قال بعضهم:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۲، ص: ۹۴

لا تصل فيه. فكتب عليه السّلام لا تصل فيه فإنه رجس الحديث «۱» إلا انها انما تصلح ان تكون مؤيدة للمدعى و غير صالحة

للمرجحية بوجه لعدم كونها ناظرة إلى الطائفتين و عدم ذكر شىء منهما فى الرواية. نعم يمكن إرجاعها إلى الصحيحة نظرا ان اختلاف أصحابنا انما نشأ من اختلاف الطائفتين فكأنه عليه السّلام حكم بترجيح أخبار النجاسة على معارضاتها، إلا أن الرواية مع ذلك غير قابلة للاستدلال بها، فان فى سندها سهل بن زياد و الأمر فى سهل ليس بسهل لعدم ثبوت وثاقته فى الرجال. و الذى تحصل عما ذكرناه فى المقام ان الاحتمالات فى المسألة أربعة: «أحدها»: تقديم أخبار النجاسة على أخبار الطهارة من جهة الصحيحة المتقدمة. و قد عرفت ان هذا الاحتمال هو المتعين المختار، و «ثانيها»: تقديم أخبار الطهارة على روايات النجاسة من جهة الجمع العرفى المقتضى لحمل الظاهر منهما على النص أو الأظهر و حمل الأوامر الواردة فى غسل ما يصيبه الخمر على التنزه و الاستحباب و «ثالثها»: تقديم أخبار الطهارة على أخبار النجاسة بمخالفتها للعامة بعد عدم إمكان الجمع العرفى بينهما، و «رابعها»: التوقف لتعارض الطائفتين و تكافئهما فان كل واحدة منهما مخالفة للعامة من جهة و موافقة لهم من جهة فأخبار الطهارة موافقة لهم عملا و مخالفة لهم بحسب الحكم و الفتوى كما أن روايات النجاسة موافقة معهم بحسب الحكم و مخالفة لهم عملا فلا ترجيح فى البين فيتساقطان و لا بد من التوقف حينئذ. هذه هى الوجوه المحتملة فى المقام و لكنها- غير الوجه الأول منها- تندفع بصحيحة على بن مهزيار، حيث ان القاعدة و ان اقتضت الأخذ بأحد هذه المحتملات إلا ان الصحيحة منعتنا عن الجرى على طبق القاعدة و دلتنا على

---

(١) المروية فى ب ٣٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹۵

بل كل مسكر مائع بالأصالة (١)

وجوب الأخذ بروايات النجاسة و تقديمها على أخبار الطهارة لما عرفت من حكومتها على كلتا الطائفتين و «دعوى»: ان الصحيحة لموافقتها مع العامة بحسب الحكم أيضا محمولة على التقية فهى غير صالحة للمرجحية بوجه «مندفعة»: بأن مقتضى الأصل الأولى صدور الرواية بداعى بيان الحكم الواقعى، و لا مسوغ لرفع اليد عن ذلك إلا بقرينة كما إذا كانت الرواية معارضة برواية أخرى تخالف العامة. و حيث ان الصحيحة غير معارضة بشىء فلا موجب لحملها على التقية لأنه بلا مقتض. هذا ثم ان الصحيحة قرينة على حمل أخبار الطهارة على التقية و ذلك لأنها لم تنف صدور الحكم بطهارة الخمر عن الصادقين (ع) و انما دلت لزوم الأخذ بما دل على نجاستها فبذلك لا بد من حمل أخبار الطهارة على التقية، فلعلها صدرت موافقة لعمل أمراء العامة و حكامهم و سلاطينهم لبعد اجتنابهم عن الخمر كما مر فإذا سقطت أخبار الطهارة عن الاعتبار فلا محالة تبقى أخبار النجاسة من غير معارض بشىء.

[هل المسكرات المائعة بالأصالة ملحقة بالخمر]

(١) لا ريب و لا إشكال فى ان المسكرات المائعة بالأصالة ملحقة بالخمر من حيث حرمة شربها لما ورد فى جملة من الاخبار من ان اللّه لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها «١» مضافا الى غيرها من الاخبار الواردة فى حرمة مطلق المسكر «٢» و انما الكلام كله فى أنها ملحقة بها من حيث نجاستها أيضا أوانها محكومة بالطهارة فقد يقال بنجاستها كالخمر و يستدل عليها بوجوه:

«الأول»: الإجماع المنعقد على الملازمة بين حرمة شربها و نجاستها. و لا يخفى ما فيه، لأن الإجماع على نجاسة نفس الخمر غير ثابت لما مر من ذهاب جماعة

---

(١) المروية فى ب ١٩ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

....

إلى طهارتها فما ظنك بنجاسة المسكر على إطلاقه؟! و «دعوى»: ان الإجماع المدعى إجماع تقديرى و معناه ان القائل بطهارة الخمر كالأردبيلى و من تقدمه أو لحقه لو كان يقول بنجاستها لقال بنجاسة المسكرات المائعة على إطلاقها «مندفعة»: بأنها رجم بالغيب فمن أين علمنا بأنهم لو كانوا قائلين بنجاسة الخمر لالتزموا بنجاسة جميع المسكرات المائعة؟ هذا على انا لو سلمنا قيام إجماع فعلى على نجاسة المسكرات لم نكن نعتمد عليه لأنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم عليه السّلام حيث انا نحتمل استنادهم فى ذلك الى الاخبار الآتية فكيف بالإجماع التقديرى فهذه الدعوى ساقطة «الثانى»: الاخبار الآمرة بإهراق ماء الحب الذى قطرت فيه قطرة من المسكر كما فى رواية عمر بن حنظلة قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ما ترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره فقال: لا و اللّه و لا قطرة قطرت فى حب إلا أهريق ذلك الحب «۱» و الناهية عن الصلاة فى ثوب أصابه مسكر كما فى موثقة عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تصل فى بيت فيه خمر و لا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، و لا تصل فى ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله «۲» و صحيحة على بن مهزيار المتقدمة «۳» الآمرة بالأخذ بما ورد فى نجاسة النبيذ المسكر، فان هذه الاخبار دلتنا على نجاسة جميع المسكرات بإطلاقها و ان لم تكن خمرا. و الجواب عن ذلك ان رواية عمر بن حنظلة ضعيفة لعدم توثيقه فى الرجال و ان عبّر عنها بالصحيحة فى بعض الكلمات. نعم له رواية

(۱) المروية فى ب ۱۸ و ۲۶ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المتقدمة فى ص ۹۳.

....

أخرى «۱» قد تلقاها الأصحاب بالقبول و عنونوها فى بحث التعادل و الترجيح و من ثمة سميت بمقبولة عمر بن حنظلة إلا ان قبول رواية منه فى مورد مما لا دلالة له على قبول جميع رواياته بعد ما لم ينص الأصحاب فى حقه بجرح و لا تعديل اللهم إلا أن يستدل على وثاقته برواية يزيد بن خليفة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إذا لا يكذب علينا .. «۲» لأنه توثيق له منه عليه السّلام. و لكنه أيضا مما لا يمكن المساعدة عليه لأن الرواية بنفسها ضعيفة فلا يعتمد عليها فى شيء [۳] و الصحيحة إنما دلت على نجاسة خصوص النبيذ المسكر لأن للنبيذ قسمين مسكر حرام و غير مسكر حلال و قد دلت الصحيحة على نجاسة خصوص المسكر منه و لا دلالة لها على المدعى و هو نجاسة كل مسكر و إن لم يتعارف شربه و أما موثقة عمار فهى و ان كانت موثقة بحسب السند إلا انها معارضة كما يأتى تفصيله و معها لا يمكن الاستدلال بها بوجه. و نحن انما حكمنا بنجاسة الخمر بصحيحة على ابن مهزيار و لم نعتمد فيه على هذه الموثقة و غيرها مما ورد فى نجاستها لابتلائها بالمعارض كما مر. هذا و قد يقال ان الاخبار الواردة فى نجاسة الخمر متقدمة على الاخبار الواردة فى طهارتها و لو من جهة الصحيحة المتقدمة و قد قدمنا ان اخبار الطهارة محمولة على التقية بقرينة الصحيحة المذكورة و عليه فأخبار النجاسة التى منها موثقة عمار مما لا معارض له فلا مناص من العمل على طبقها و قد دلت الموثقة على نجاسة المسكر مطلقا و ان لم يتعارف شربه كما فى المادة «الألكلية»

[۳] و ذلک لأن يزيد بن خليفة واقفي و لم تثبت وثاقته على ان فى سندها محمد بن عيسى عن يونس و هو مورد الكلام فى الرجال.

(۱) و هى الرواية الاولى من الاخبار المروية فى ب ۹ من أبواب صفات القاضى و ما يجوز ان يقضى به من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹۸

....

المعروفة ب «اسپرتو» و يدفع ذلک أمران: «أحدهما»: ان المسكر ينصرف الى المسكرات المتعارف شربها. و أما ما لم يتعارف شربه بين الناس أو لم يمكن شربه أصلا- و ان كان يوجب الإسكار على تقدير شربه- فهو أمر خارج عن إطلاق المسكر فى الموثقة و لا سيما بلحاظ عدم تحققه فى زمان تحريم الخمر و المسكر لأنه إنما وجد فى الأعصار المتأخرة فدعوى انصراف المسكر عن مثله ليست بمستبعدة. و قد ادعى بعض المعاصرين فى هامش تقريره لبحث شيخنا الأستاذ (قده) ان ما ورد فى المنع عن بيع الخمر و المسكر من الروايات منصرفة عن المادة المعروفة ب «ألكل» و ان المطلقات انما تشمل المسكرات المتعارفة التى هى قابلة للشرب دون ما لم يتعارف شربه. و «ثانيهما»: ان الموثقة معارضة فإن الأخبار الواردة فى الخمر و المسكر على طوائف أربع: «الاولى و الثانية»: ما دل على نجاسة الخمر و ما دل على طهارتها.

«الثالثة»: ما ورد فى طهارة المسكر مطلقا و هو موثقة ابن بكير قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا عنده عن المسكر و النبيذ يصيب الثوب قال: لا بأس «۱» «الرابعة»: ما ورد فى نجاسة مطلق المسكر كما فى موثقة عمار و الصحيحة المتقدمة و قد أسلفنا ان ما دل منها على نجاسة الخمر متقدمة على معارضتها للصحيحة المتقدمة و أما ما دل على نجاسة مطلق المسكر و طهارته فهما متعارضان و لا مرجح لأحدهما على الآخر لأن فتوى العامة و عملهم فى مثل المسكر غير المتعارف شربه غير ظاهرين فالترجيح بمخالفة العامة غير ممكن و لا مناص معه من الحكم بتساقطهما و الرجوع الى قاعدة الطهارة و هى تقتضى الحكم بطهارة كل مسكر لا يطلق عليه الخمر عرفا. «الثالث»: ما ذكره صاحب الحدائق (قده) من ان الخمر ليست اسما لخصوص مائع خاص بل يعمه و جميع المسكرات لأنها حقيقة شرعية فى الأعم فإن الخمر ما يخامر العقل كان هو المائع المخصوص أو غيره مما يوجب الإسكار و قد ورد فى تفسير الآية المباركة إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ .. ان كل مسكر

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۹۹

....

خمر [۱] و يتوجه عليه ان الوجه فى تسمية الخمر خمرا و ان كان هو ما نقله عن بعض أهل اللغة من انه يخامر العقل و يخالطه إلا انه لم يدلنا دليل على ان كل ما يخامر العقل خمر أو نجس لأن البنج أيضا يخامر العقل إلا انه ليس بخمر و لا انه نجس و اما ما ورد فى تفسير الآية المباركة فهو مما لا دلالة له على نجاسة الخمر حتى يدل على نجاسة كل مسكر و انما يدل على ان الخمر رجس يجب الاجتناب عنه و لا نخصص هذا بالخمر بل نلتزم ان كل مسكر رجس «الرابع»: الأخبار الواردة فى نجاسة النبيذ المسكر و هى جملة من الروايات و قد عطف النبيذ المسكر فى بعضها على الخمر «۲» فيستكشف من ذلک ان النجاسة تعم الخمر و غيرها من المسكرات

مضافا إلى ما ورد من ان للخمر أقساما و انها لا تختص بما صنع من عصير العنب كما فى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج «۳» قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله الخمر من خمسة:

العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب، و البتع من العسل، و المرز من الشعير، و النبيذ من التمر. و عليه فلا فرق فى النجاسة بين الخمر و بين غيرها من المسكرات. و الجواب عن ذلك ان الروايات المشتملة على عطف النبيذ المسكر الى الخمر إنما دلت على حرمة النبيذ أو على نجاسته إما من جهة انه أمر خارج عن حقيقة الخمر و لكنه أيضا محكوم بحرمته و نجاسته- كما لعله الصحيح- حيث ان مجرد إلقاء مقدار من التمر فى ماء و مضى مقدار من الزمان على ذلك لا يكفى فى صيرورة الماء خمرا لأنها تحتاج إلى صنعة خاصة فلو كان ذلك كافيا فى صنعها لتمكن كل شارب من إيجادها و صنعها فى بيته و لم يكن لغلاء ثمنها

---

[۱] على بن إبراهيم فى تفسيره عن أبى الجارود عن أبى جعفر- ع- فى قوله تعالى (انما الخمر و الميسر) الآية. اما الخمر فكل مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر .. المروية فى ب ۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

---

(۲) ورد ذلك فى روايات على بن مهزيار و يونس و عمار و زكريا بن آدم المرويات فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۰۰

....

وجه فالنبيذ خارج عن الخمر حقيقة إلا أن الدليل دل على حرمته و نجاسته.

و اما من جهة انه خمر فى الحقيقة و انما خصوه بالذكر من بين أفرادها من باب التعرض لبيان الفرد الخفى لخفاء كونه منها و على أى حال لا دلالة لها على ان كل مسكر نجس. و أما ما دل على ان للخمر أقساما متعددة فهو أيضا كسابقه مما لا دلالة له على نجاسة كل مسكر و انما يدل على تعدد مصاديق الخمر و عدم انحصارها بما يصنع من العصير العنبى و هذا أمر لا ننكره بوجه و نسلم النجاسة فى كل ما صدق عليه عنوان الخمر خارجا كيف و لعل الخمر من العنب لم يكن له وجود فى زمان نزول الآية المباركة أصلا و لا فى زمانه صلى اللّه عليه و آله و إنما كان المتعارف غيرها من أفرادها. و على الجملة لا إشكال فى نجاسة كلما صدق عليه انه خمر خارجا و إنما كلامنا فى نجاسة المسكر الذى لا يصدق عليه انه خمر و قد عرفت انه لا دلالة فى شىء من الاخبار المتقدمة على نجاسته.

«الخامس»:

الأخبار الواردة فى أن كل مسكر خمر و كل خمر حرام [۱] و الجواب عنها أن الاخبار المستدل بها مضافا الى ضعف اسنادها قاصرة الدلالة على هذا المدعى، لأن الظاهر المستفاد من قران قوله: كل خمر حرام لقوله كل مسكر خمر ان التشبيه و التنزيل إنما هما بلحاظ الحرمة فحسب لا ان المسكر منزل منزلة الخمر فى جميع آثاره و أحكامه. و لقد أنتج ما تلوناه عليك فى المقام ان المادة المعروفة ب «ألكل و اسپرتو» التى يتخذونها من الأخشاب و غيرها لا يمكن الحكم بنجاستها، حيث لا يصدق عليها عنوان الخمر عرفا و ان كانت مسكرة- كما قيل- و أما المتخذة من الخمر المعبر عنها ب «جوهر الخمر» التى تتحصل بتبخيرها و أخذ عرقها فهى أيضا كسابقتها غير محكومة بالنجاسة بوجه، لما قدمناه

---

[۱] عطاء بن يسار عن أبى جعفر- ع- قال: قال رسول اللّه- ص-: كل مسكر حرام و كل مسكر خمر الى غير ذلك من الاخبار المروية فى ب ۱۵ و ۱۹ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۰۱

و إن صار جامدا بالعرض (۱)

فی محله من ان التبخير يوجب الاستحالة و هی تقتضی الطهارة كما فی بخار البول و غيره من الأعيان النجسة و عليه فإذا أخذ بخار الخمر و لم يلاقه شیء من الأعيان النجسة فمقتضی القاعدة الحكم بطهارته، لأن «الألكل» لا يسمی عندهم خمرا كما انه ليس بخمر حقيقة لفرض استحالته و ان كان مسكرا علی تقدير شربه هذا كله علی طبق القاعدة إلا أن الإجماع التقديری المتقدم فی صدر المسألة و انعقاد الشهرة الفتوائية علی نجاسة جميع المسكرات أوقفنا عن الحكم بطهارة غير الخمر من المسكرات التی يتعارف شربها و ألزمنا بالاحتياط اللازم فی المقام.

(۱) لا إشكال فی ان الخمر أو المسكر- علی تقدير القول بنجاسته- إذا جفت و انعدمت بتبدلها هواء لا يحكم بنجاستها لارتفاع موضوعها. نعم الآنية الملاقية لهما قبل انعدامهما متنجسة فلا بد من غسلها ثلاث مرات كما يأتی فی محله. هذا فيما إذا انعدمت الخمر و لم تبق لها مادة بعد صيرورتها هواء.

و أما إذا جفت و صارت ك «الرّب» لأجل ما فيها من المواد أو انجمدت- كما ينجمد الماء- علی تقدير تحقق الانجماد فی مثل الخمر و «الألكل» و نحوهما فلا ينبغی التردد فی نجاسة الجامد منها لوضوح ان الجفاف و الانجماد ليسا من المطهرات و قد كانت المادة جزءا من الخمر أو المسكر قبل جفافهما و كانت محكومة بالنجاسة حينئذ و لم يرد عليها مطهر شرعی فيحكم بنجاستها لا محالة.

نعم يمكن أن يزول عنها إسكارها لأنه من خواص المواد «الألكلية» الموجودة فی الخمر و هی سريعة الفناء و تنقلب هواء فی أسرع الزمان إلا أن ذلك لا يوجب الحكم بطهارة المادة اليابسة لما عرفت من انها كانت جزءا من الخمر قبل الجفاف و لم يرد عليها مطهر بعد الجفاف هذا كله فی المسكر المائع بالأصالة

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۰۲

لا الجامد (۱) كالبنج، و إن صار مائعا بالعرض.

الذی صار جامدا بالعرض.

(۱) بالأصالة و ان انقلب مائعا بالعرض و هل يحكم بنجاسته؟ بعد الفراغ عن حرمته لقوله عليه السّلام ان اللّه سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها .. كما تقدم «۱» و غيره من الاخبار الواردة فی حرمة المسكر علی إطلاقه. فإن اعتمدنا فی الحكم بنجاسة المسكر المائع بالأصالة علی الإجماع المدعی فی المسألة فمن الظاهر انه لا إجماع علی النجاسة فی المسكرات الجامدة بالأصالة فلا يمكن الحكم بنجاسة الجوامد من المسكرات. كما انه إذا قلنا بنجاسة المسكرات المائعة من جهة أنها خمر حقيقة لأنها اسم و حقيقة شرعية لكل ما يخامر العقل و يستره- كما ادعاه صاحب الحدائق قده- فأيضا لا سبيل الی الحكم بنجاسة المسكر الجامد للقطع الوجدانی بعدم كونه خمرا لأنها علی تقدير كونها اسما لكل مسكر لا لمسكر خاص- فإنما تختص بالمسكرات المشروبة دون المأكولة فان البنج لا تطلق عليه الخمر أبدا و أما إذا بنينا علی نجاسة المسكر المائع بقوله عليه السّلام كل مسكر حرام و كل مسكر خمر. فهل يمكننا الحكم بنجاسة المسكر الجامد بدعوی:

انه خمر تنزيلية؟ الصحيح: لا، و ذلك أما «أولا» فلأجل ضعف سندها كما مر و أما «ثانيا» فلأجل أن التنزيل- ان تم و لم نناقش فيه بما مر- فإنما يتم فيما يناسب التنزيل و التشبيه، و الذی يناسب ان ينزل منزلة الخمر انما هو المسكرات المائعة دون الجوامد لبعد تنزيل الجامد منزلة المائع فهل تری من نفسك ان لبس لباس إذا فرضناه موجبا للإسكار يصح أن يقال ان اللبس خمر؟! هذا كله علی ان

المسألة اتفاقية و لم يذهب أحد إلى نجاسة المسكر الجامد.

---

(١) المتقدمة فى ص ٩٥

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٠٣

(مسألة ١) ألحق المشهور بالخمر العصير العنبى إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه (١) و هو الأحوط. و إن كان الأقوى طهارته.

(١) العصير على ثلاثة أقسام: العنبى و التمرى و الزبيبى.

أما العصير العنبى

---

(١) ففى نجاسته بالغليان قبل ان يذهب ثلثاه قولان معروفان فى الأعصار المتأخرة «أحدهما»: انه ملحق بالخمر من حيث نجاسته و حرمته، و ذهاب الثلثين مطهر و محلل له و «ثانيهما»: انه ملحق بالخمر من حيث حرمته فحسب فذهاب ثلثيه محلل فقط. هذا و عن المستند ان المشهور بين الطبقة الثالثة- يعنى طبقة متأخر المتأخرين- الطهارة و المعروف بين الطبقة الثانية- أى المتأخرين- النجاسة.

و أما الطبقة الاولى- و هم المتقدمون- فالمصرح منهم بالنجاسة إما قليل أو معدوم و عليه فدعوى الإجماع على نجاسة العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه ساقطة، كيف و لم يتحقق الإجماع على نجاسة الخمر فما ظنك بنجاسة العصير؟

لما عرفته من الخلاف فيها بين الطبقات. و مما يؤيد ذلك بل يدل عليه ان صاحبى الوافى و الوسائل لم ينقلا روايات العصير فى باب النجاسات و انما أوردها فى باب الأشربة المحرمة، فلو كان العصير العنبى كالخمر من أحد النجاسات لنقلا رواياته فى بابها كما نقلا أخبار الخمر كذلك، و لم يكن لترك نقلها فى باب النجاسات وجه صحيح. و أما الاستدلال على نجاسته بما استدل به على نجاسة المسكر ففيه مضافا الى عدم استلزام الغليان الإسكار ما قدمناه من عدم تماميته فى نفسه و عدم ثبوت نجاسة كل مسكر كما مر. نعم لا كلام فى حرمة شرب العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه إلا انها أجنبية عما نحن بصدده فى المقام. و ما ورد فى بعض الروايات «١» من انه لا خير فى العصير ان

---

(١) كما فى روايتى أبى بصير و محمد بن الهيثم المرويتين فى ب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٠٤

....

طبخ حتى يذهب ثلثاه و بقى منه ثلث واحد. لا دلالة له على نجاسته بوجه لأن خيره شربه فإذا غلى يصح أن يقال انه لا خير فيه حتى يذهب ثلثاه لحرمة شربه قبل ذهابهما، و ذلك لوضوح ان الخير فيه لا يحتمل ان يكون هو استعماله فى رفع الحدث أو الخبث- و لو قلنا بطهارته- لأنه ليس بماء فنفى الخير عنه نفى للأثر المرغوب منه و هو الشرب و قد عرفت صحته. و من المضحك الغريب الإستدلال على نجاسة العصير بعد غليانه بما ورد فى جملة من الاخبار «١» من منازعة آدم و حوا و نوح عليهم السلام مع الشيطان لعنه اللّه تعالى فى عنب غرسه آدم و ما غرسه نوح- ع- و ان الثلثين له و الثلث لآدم أو نوح فالسنة جرت على ذلك أو بما ورد «٢» من ان الخمر يصنع من عدة أمور منها العصير من الكرم. و ذلك لأنها أجنبية عن الدلالة على نجاسة العصير رأسا، و عليه فالمهم فى الاستدلال على نجاسته موثقة معاوية بن عمار المروية عن الكافى و التهذيب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل من أهل

المعرفة بالحق «يعنى به الشيعة» يأتينى بالبختج، و يقول: قد طبخ على الثلث، و أنا أعرف أنه يشربه على النصف أ فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: خمر لا تشربه.

قلت فرجل من غير أهل المعرفة يشربه على الثلث، و لا يستحله على النصف يخبرنا أن عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم «۳» حيث دلتنا هذه الموثقة على عدم الاعتناء بقول ذى اليد و اخباره عن ذهاب ثلثى العصير و أن المناط فى سماع قوله اعتقاده و عمله فان كان معتقدا بجواز شربه على النصف و كان عمله أيضا شربه عليه فلا يعتد باخباره و أما إذا اعتقد جوازه على الثلث كما ان عمله

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۰۵

....

كان شربه على الثلث فيعتمد على اخباره. كما دلتنا على ان العصير العنبى- بعد غليانه و قبل ان يذهب ثلثاه- خمر تزيلية فيترتب عليه ما كان يترتب عليها من أحكامها و آثارها التى منها نجاستها لأن البختج- على ما فسروه- بمعنى «پخته» فالمراد منه هو العصير العنبى المطبوخ هذا و قد نوقش فى الاستدلال بها من وجوه: «الأول»: أن البختج لم يثبت أنه بمعنى مطلق العصير المطبوخ و ان فسره به جمع منهم المحدث الكاشانى «قده» بل الظاهر أنه عصير مطبوخ خاص و هو الذى يسمى عندنا ب «الرّب» كما فى كلام المحقق الهمدانى «قده» و من المحتمل القوى ان يكون هذا القسم مسكرا قبل استكمال طبخه و عليه فغاية ما تقتضيه هذه الموثقة تنزيل خصوص هذا القسم من العصير منزلة الخمر بجامع إسكارهما و لا نضايق نحن من الالتزام بنجاسة القسم المسكر منه للموثقة. و أما مطلق العصير العنبى المطبوخ- و ان لم يكن مسكرا- فلا دلالة لها على نجاسته بوجه. و «يدفعه»: أن تفسير البختج بالقسم المسكر من العصير المطبوخ مخالف صريح لما حكم به عليه السّلام فى ذيل الموثقة من طهارته و جواز شربه إذا كان المخبر ممن يعتقد حرمة شربه على النصف و كان عمله جاريا على الشرب بعد ذهاب الثلثين. و الوجه فى المخالفة أن البختج لو كان هو القسم المسكر من العصير لم يكن وجه لحكمه عليه السّلام بطهارته و جواز شربه عند اخبار من يعتبر قوله بذهاب الثلثين لأن ذهابهما و ان كان مطهرا للعصير- لو قلنا بنجاسته- أو محللا له إلا انه لا يكون مطهرا للمسكر أبدا لأنه محكوم بنجاسته و حرمة شربه ذهب ثلثاه أم لم يذهبا فمن هذا نستكشف ان البختج ليس بمعنى القسم المسكر من العصير، و انما معناه مطلق العصير المطبوخ كما فسره به جماعة. و ظنى- و ان كان لا يغنى من الحق شيئا- ان البختج معرب «پختك» و الكاف فى الفارسية علامة التصغير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۰۶

....

فمعنى «پختك» حينئذ ما طبخ طبخا غير تام و هو الذى لم يذهب ثلثاه، ثم أبدل الكاف بالجيم كما هو العادة فى تعريب الألفاظ الأجنبية، فإن أواخرها إذا كانت مشتملة على لفظة كاف تتبدل بالجيم كما فى البنفسج الذى هو معرّب «بنفشك» فالنتيجة ان البختج بمعنى العصير المطبوخ فهذه المناقشة غير واردة. «الثانى»: ان الرواية- على ما رواه الكلينى قده- غير مشتملة على لفظة «خمر» بعد قوله فقال، و انما تشتمل على قوله عليه السّلام لا تشربه.

و علیه فلا دلالهٔ لها علی نجاسهٔ العصیر و انما تدل علی حرمهٔ شربه فحسب. نعم نقلها الشیخ (قده) فی تهذیبه مشتملهٔ علی لفظهٔ خمر فالروایهٔ هکذا: فقال:

خمر لاـ تشربه. و ان لم ینقل هـذه اللفظهٔ فی شیء من الوافی و الوسائل مع إسنادهما الروایهٔ إلی الشیخ أیضا. و من هنا تعجب فی الحدائق عن صاحبی الوافی و الوسائل حیث نقلا الروایهٔ عن الکلینی غیر مشتملهٔ علی لفظه خمر و نسباها الی الشیخ أیضا مع ان روایهٔ الشیخ مشتملهٔ علیها، فعلی هـذا فالروایهٔ و ان دلت علی نجاسهٔ العصیر قبل ذهاب ثلثیه إلا أن روایهٔ الشیخ معارضهٔ بروایهٔ الکلینی، و أصالهٔ عـدم الزیادهٔ و ان کانت تتقدم علی أصالهٔ عدم النقیصهٔ لبناء العقلاء علی العمل بالزیادهٔ لأن أصالهٔ عدم الغفلهٔ فی طرف الزیادهٔ أقوی عن أصالهٔ عدم الغفلهٔ فی طرف النقیصهٔ فإن الإنسان قد ینسی فینقص لفظهٔ أو لفظتین- مثلا- و أما انه ینسی فیضیف علی الروایهٔ کلمهٔ أو کلمتین فهو من البعـد بمکان و مقتضـی هـذا تقدیم روایهٔ الشیخ علی روایهٔ الکلینی «قدهما» إلا ان اضـبطیهٔ الکلینی فی نقل الحـدیث تمنعنا عن ذلک لأن الشیخ «قده» کما شاهدناه فی بعض الموارد و نقله غیر واحد قد ینقص أو یزید و معه أصالهٔ عدم الغفلهٔ فی روایهٔ الکلینی لا یعارضها أصالهٔ عدمها فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۰۷

....

روایهٔ الشیخ فتتقدم روایهٔ الکافی علی روایهٔ التهذیب و به یثبت عدم اشتمال الروایهٔ علی لفظهٔ خمر أو ان الروایتین تتعارضان و معه لا مناص من الرجوع إلی قاعـدهٔ الطهارهٔ فی العصیر قبل ذهاب ثلثیه. هذا علی ان أصالهٔ عدم الزیادهٔ إنما تتقدم علی أصالهٔ عدم النقیصـهٔ فیمـا إذا کان ناقلها ساکتا و غیر ناف للزیادهٔ و هـذا کما إذا دلت احـدی الروایتین علی استحباب شـیء یوم الجمعـهٔ من دون ان تنفی استحبابه فی غیره- مثلا- و دلت الأخری علی استحبابه یوم الجمعـهٔ و لیلتها فحینئـذ یؤخذ بالزیادهٔ لبناء العقلاء کما مر. و أما إذا کان ناقل النقیصـهٔ نافیا للزیادهٔ کما ان راوی الزیادهٔ مثبت لها- کما هو الحال فی المقام لأن الناقل بنقله النقیصـهٔ ینفی اشـتمال الروایـهٔ علی الزیـادهٔ- فلا وجه لتقـدیم المثبت علی النافی فهما متعارضـتان، فلا بـد من المراجعـهٔ إلی قاعـدهٔ الطهارهٔ و هی تقتضـی الحکم بطهارهٔ العصیر حینئذ. هذا کله بناء علی ان روایهٔ الشیخ فی تهذیبه مشتملهٔ علی زیادهٔ لفظهٔ خمر و أما إذا بنینا علی عدم اشتمالها علی الزیادهٔ- نظرا الی ان صاحبی الوافی و الوسائل من مهرهٔ فن الحدیث و من أهل الخبرهٔ و التضلع فیه و معه إذا نقلا الروایهٔ عن الشیخ فی تهذیبه غیر مشـتملهٔ علی لفظهٔ خمر فلا محالهٔ یکون ذلک کاشفا عن ان الکتاب المذکور غیر مشتمل علیها و ان اشتمل علیها بعض نسخه فلا یرد علیهما ما أورده صاحب الحـدائق «قده» من اشـتباههما فی نقل الحدیث و قد ذکرنا فی محله ان التعارض من جهـهٔ اختلاف النسـخ خارج عن موضوع تعارض الروایتین لأنه من اشـتباه الحجـهٔ بلا حجـهٔ کما أشـرنا إلیه فی بحث التعادل و الترجیـح، حیث انا انما نعتمد علی روایـهٔ الکـافی أو الوسائـل أو غیرهمـا للقطع بـأن الأـول للکلینی و الثـانی للحر العاملی و هما ثقتان و روایاتهما حجـهٔ معتبرهٔ، فإذا اشتبهت النسخ و اختلفت فنشک فی ان ما رواه المخبر الثقهٔ هل هو هذه النسخهٔ أو تلک فهو من اشتباه الحجهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۰۸

....

بلاـ حجـهٔ الموجب لسـقوط الروایـهٔ عن الاعتبـار- فالأخـذ بروایـهٔ الکلینی أوضـح إذ لم تثبت روایـهٔ الشیخ لاـ مع الزیادهٔ و لا بـدونها لسقوطها عن الاعتبار من جهـهٔ اشـتباه الحجـهٔ بلا حجـهٔ و معه تبقی روایهٔ الکلینی من غیر معارض و قد مر انها غیر مشـتملهٔ علی لفظهٔ خمر، فلا دلالـهٔ لها علی نجاسـهٔ العصیر قبل ذهاب ثلثیه و انما تسـتفاد منها حرمته فحسب هذا و الصـحیح اشـتباه الوافی و الوسائل فی نقلهما، فان الظاهر ان التهذیب مشـتمل علی الزیادهٔ لکثرهٔ نقلها عن الشیخ فی تهذیبه و هی تکشف عن أن أکثر نسخ الکتاب مشـتمل

على الزيادة، فلو كانت عندهما نسخة غير مشتملة عليها فهى نسخة غير دارجة و لا معروفة فلا بد من أن ينبها على ان النقيصة من جهة النسخة غير المعروفة الموجودة عندهما فحيث لم ينبها على ذلك بوجه فدلنا هذا على اشتمال النسخة الموجودة عندهما أيضا على الزيادة المذكورة و انما تركا نقلها اشتباها برواية الكلينى (قده) و عليه فالروايتان متعارضتان و لا مناص من الحكم بتساقطهما و الرجوع الى قاعدة الطهارة و هى تقتضى الحكم بطهارة العصير حينئذ «الثالث»: ان تنزيل شىء منزلة شىء آخر قد يكون على وجه الإطلاق و من جميع الجهات و الآثار ففى مثله يترتب على المنزل جميع ما كان يترتب على المنزل عليه من أحكامه و آثاره، كما إذا ورد: العصير خمر فلا تشربه أو قال:

لا تشرب العصير لأنه خمر. لأن لفظة «فاء» ظاهرة فى التفريع و تدل على ان حرمة الشرب من الأمور المتفرعة على تنزيل العصير منزلة الخمر مطلقا و كذلك الحال فى المثال الثانى لأنه كالتنصيص بأن النهى عن شربه مستند إلى انه منزل منزلة الخمر شرعا و بذلك يحكم بنجاسة العصير لأنها من أحد الآثار المترتبة على الخمر. و قد يكون التنزيل بلحاظ بعض الجهات و الآثار و لا يكون ثابتا على وجه الإطلاق كما هو الحال فى المقام، لأن قوله عليه السّلام خمر لا تشربه إنما يدل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۰۹

....

على ان العصير منزل منزلة الخمر من حيث حرمته فحسب و لا دلالة له على تنزيله منزلة الخمر من جميع الجهات و الآثار و ذلك لعدم اشتماله على لفظة «فاء» الظاهرة فى التفريع حيث ان جملة لا تشربه و قوله خمر بمجموعهما صفة للعصير أو من قبيل الخبر بعد الخبر أو انها نهى و على أى حال لا دلالة له على التفريع حتى يحكم على العصير بكل من النجاسة و الحرمة و غيرهما من الآثار المترتبة على الخمر، فتحصل ان الصحيح هو القول الثانى و لا دليل على نجاسة العصير بالغليان كما هو القول الأخير. هذا و قد يفصل فى المسألة بين ما إذا كان غليان العصير مستندا الى النار فيحكم بحرمته و يكون ذهاب ثلثيه محللا حينئذ و بين ما إذا استند الى نفسه أو الى حرارة الهواء أو الشمس فيحكم بنجاسته إلا ان ذهاب الثلثين حينئذ لا يرفع نجاسته لأن حاله حال الخمر فلا يطهره إلا تخليله، و هذا التفصيل نسب من القدماء الى ابن حمزة فى الوسيلة و اختاره شيخنا الشيخ الشريعة الأصفهانى (قده) فى رسالته: إفاضة القدير التى صنفها فى حكم العصير و قد نسبه الى جماعة منهم ابن إدريس و الشيخ الطوسى فى بعض كلماته و استدل عليه «تارة» بما يرجع حاصله الى المنع الصغروى، حيث ذكر ان العصير العنبى إذا نش و غلى بنفسه- و لو بمعونة أمر خارجى غير منفرد فى الاقتضاء كالشمس و حرارة الهواء و نحوهما- كما إذا مضت عليه مدة لا محالة يصير مسكرا، لأنه ببقائه مدة من الزمان يلقى الزبد و تحدث فيه حموضة و هى التى يعبر عنها فى الفارسية ب «ترشيدن» فبه ينقلب مسكرا حقيقيا و هو إذا من أحد أفراد الخمر و المسكر، و لا إشكال فى نجاسة الخمر كما مر. و التكلم فى الصغريات و ان كان خارجا عن الأبحاث العلمية إلا ان ما أفاده «قده» لو تم و ثبت اقتضى التفصيل فى المسألة من دون حاجة الى إقامة الدليل و البرهان عليه، لأن ما قدمناه من الأدلة على نجاسة الخمر يكفينا فى الحكم بنجاسة العصير إذا غلى من قبل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۰

....

نفسه لأنه فرد من أفراد الخمر حينئذ، إلا انه لم يثبت عندنا أن العصير إذا غلى بنفسه ينقلب خمرا مسكرا كما لم يدع ذلك أهل خبرته و هم المخللون و صناع الخل و الدبس. بل المتحقق الثابت خلافه فان صنع الخمر و إيجادها لو كان بتلك السهولة لم يتحمل العقلاء المشقة فى تحصيلها من تهيئة المقدمات و المئونات و بذل الأموال الطائلة فى مقابلها، بل يأخذ كل أحد مقدارا من العصير ثم يجعله

فی مکان فإذا مضت علیه مدهٔ ینقلب خمرا مسکرا. نعم ربما ینقلب العصیر- الذی وضع لأجل تخلیله- خمرا، إلا انه أمر قد یتفق من قبل نفسه و قد لا یتفق و «أخری» منع عن کبری نجاسهٔ مطلق العصیر بالغلیان و عمدهٔ ما اعتمد علیه فی ذلک أمران: «أحدهما»: دعوی ان کل روایهٔ مشتملهٔ علی لفظهٔ الغلیان من الاخبار الواردهٔ فی حرمهٔ العصیر انما دلت علی انه لا خیر فی العصیر إذا غلی أو لا تشربه إذا غلی أو غیرهما من المضامین الواردهٔ فی الروایات إلا ان الحرمهٔ أو النجاسهٔ- علی تقدیر القول بها- غیر مغیاهٔ فی تلک الاخبار بذهاب الثلثین أبدا، و علیه فلا دلالهٔ فی شیء منها علی أن الحکم الثابت علی العصیر بعد غلیانه یرتفع بذهاب ثلثیه بل لیس من ذلک فی الروایات عین و لا أثر. کما ان کل روایهٔ اشتملت علی التحدید بذهاب الثلثین فهی مختصهٔ بالعصیر المطبوخ أو ما یساوقه کالبختج و الطلا. و الجامع ما یغلی بالنار. فهذه الأخبار قد دلتنا علی ان العصیر المطبوخ الذی یستند غلیانه الی النار- دون مطلق العصیر المغلی- إذا ذهب عنه ثلثاه و بقی ثلثه فلا بأس به و لا دلالهٔ فی شیء منها علی عدم البأس فی مطلق العصیر المغلی إذا ذهب عنه ثلثاه فمن ذلک یظهر ان ذهاب الثلثین محلل للعصیر الذی استند غلیانه الی الطبخ بالنار و لا نجاسهٔ فیه أبدا. و أما ما استند غلیانه الی نفسه- و لو بمعونهٔ أمر خارجی غیر منفرد فی الاقتضاء کالشمس و حرارهٔ الهواء- فذهاب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۱۱

....

الثلثین فیه لا یکون موجبا لحلیته و لا مزیلا لنجاسته فبذلک نبنی علی ان العصیر إذا غلی بنفسه فهو نجس محرم شربه و لا یرتفع شیء من نجاسته و حرمته إلا بانقلابه خلا کما هو الحال فی الخمر و «سره» أن الغلیان فی الطائفهٔ الاولی من الروایات- و هی الأخبار المشتملهٔ علی حرمهٔ العصیر أو نجاسته بغلیانه- لم یذکر له سبب و کل وصف لشیء لم یذکر استناده الی سبب فالظاهر انه مما یقتضیه نفس ذلک الشیء بمادته: و علیه فالروایات ظاهرهٔ فی أن الغلیان المنتسب الی نفس مادهٔ العصیر- و لو بمعونهٔ أمر خارجی- هو الذی یقتضی نجاسته دون الغلیان المنتسب الی النار و بهذا صح التفصیل المتقدم ذکره و معه لا وجه لما عن المحقق الهمدانی و غیره من عدم استناد ذلک الی دلیل حیث ذکر المحقق المذکور- بعد نقله التفصیل المتقدم ذکره عن ابن حمزهٔ فی الوسیلهٔ- انه لم یعلم مستنده و «دعوی»: ان هذه النکتهٔ فی الروایات- ذکر السبب و عدمه- قضیهٔ اتفاقیهٔ لا یناط بها الحکم الشرعی- کما عن بعض معاصریه- «مندفعهٔ»: بأن النکات و الدقائق التی أعملها الأئمهٔ- ع- فی کلماتهم مما لا مناص من أخذها کما یجب الأخذ بأصلها. هذه خلاصهٔ ما أفاده (قده) فی الأمر الأول من استدلاله بعد ضم بعض کلماته ببعض و زیادهٔ منا لتوضیح المراد. و لکن لا یمکننا المساعدهٔ علی هذه الدعوی بوجه، لأنها مما لا أصل له حیث ان الاخبار المشتملهٔ علی لفظهٔ الغلیان مما دل علی حرمهٔ العصیر أو نجاسته و ان لم یجئ فیها الحکم بذهاب الثلثین إلا ان عدم ذکر السبب للغلیان لا یقتضی استناده الی نفس العصیر، لأنه دعوی لا شاهد لها من العرف و لا من کلمات أهل اللغهٔ کیف فان عدم ذکر السبب یقتضی الإطلاق من حیث أسبابه فلا یفرق بین استناده الی نفسه أو الی النار أو غیرهما. فالمراد بالغلیان فی حسنهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۱۲

....

حماد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام لا یحرم العصیر حتی یغلی «۱» و فی خبره الآخر:

تشرب ما لم یغل فإذا غلی فلا تشربه «۲» أعم من الغلیان بالنار و الغلیان بنفسه. فلا یکون عدم ذکر السبب موجبا لتقیید الغلیان بخصوص ما یستند الی نفسه فإذا ورد ان الرجل إذا مات ینتقل ماله الی وارثه فلا یحمله أحد علی إرادهٔ خصوص موته المستند الی نفسه بل یعمه و ما إذا کان مستندا الی غیره من قتل أو غرق أو غیرهما من الأسباب الخارجیهٔ. هذا کله علی ان الغلیان لا یعقل ان

يستند إلى نفس العصير فإنه لو صب فى ظرف- كالإناء- و جعل فى ثلاجة أو غيرها مما لا تؤثر فيه حرارة خارجية فلا محالة يبقى مدة من الزمان و لا يحدث فيه الغليان أبدا و عليه فالغليان غير مسبب عن نفس العصير، بل دائما مستند إلى أمر خارجي من نار أو حرارة الهواء أو الشمس، و معه لا وجه لحمل الغليان فى الطائفة الأولى على الغليان بنفسه حتى ينتج ان الحاصل بسببه لا يرتفع حكمه بذهاب ثلثى العصير. نعم يبقى له سؤال و هو انه هب ان الغليان فى الروايات المذكورة مطلق و لا يختص بالغليان بنفسه إلا انه لم يدلنا دليل على ان ذهاب الثلثين فى مطلق العصير يقتضى طهارته و يرفع حرمته، لما قدمناه من ان الطائفة الثانية المشتملة على ذهاب الثلثين مختصة بالعصير المطبوخ بالنار أو ما يساوقه فذهابهما إنما يكون غاية لارتفاع الحرمة أو النجاسة فى خصوص ما غلى بالنار. و اما فى غيره فلا دليل على ارتفاع حكمه بذهابهما فلا بد من التمسك حينئذ بعدم القول بالفصل و الملازمة بين ما غلى بالنار و ما غلى بغيرها و هى بعد لم تثبت. و هذا السؤال و ان كان له وجه إلا انه يندفع بأن الطائفة الثانية و ان اختصت بالمطبوخ كما ادعاه إلا ان فى بينها صحيحة عبد اللّه بن

---

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۳

....

سنان أو حسنته «۱» قال، ذكر أبو عبد اللّه عليه السّلام ان العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه فهو حلال. و العصير فيها مطلق و تدلنا هذه الصحيحة على أن ذهاب الثلثين رافع لحرمة مطلق العصير سواء غلى بنفسه و نشّ أولا ثم أغلى بالنار و ذهب ثلثاه أم لم يغل قبل غليانه بالنار هذا. بل قيل ان الغالب فى العصير الموجود فى دكاكين المخللين و صناع الخل و الدبس هو الأول لأن العصير عندهم كثير و لا يتمكنون من جعله دبسا دفعة و من هنا يبقى العصير فى دكاكينهم مدة و يحصل له النشيش من قبل نفسه ثم يغلى بالنار و يذهب ثلثاه فالمتحصل ان ذهاب الثلثين مطلقا يرفع الحرمة الثابتة على العصير غلى بنفسه أم غلى بالنار. «ثانيهما» صحيحة ابن سنان أو حسنته عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه «۲» حيث انه رتب الحرمة- المغياة بذهاب الثلثين- على العصير الذى أصابته النار فيستفاد منها ان ما لم تصبه النار من العصير- كما إذا غلى بسبب أمر آخر- لا ترتفع حرمته بذهاب ثلثيه و إلا فما فائدة تقييده العصير بما أصابته النار؟

و دعوى: ان القيد توضيحى خلاف ظاهر التقييد لأن القيود محمولة على الاحتراز- فيما إذا لم يؤت بها لفائدة أخرى- كما فى قوله عز من قائل: و ربائبكم اللاتى فى حجوركم «۳» حيث ان الإتيان بالقيد من جهة الإشارة الى حكمة الحكم بحرمة الربائب لا ان حرمتها مختصة بما إذا كانت فى الحجور و عليه لا مناص من التفصيل فى حلية العصير بذهاب ثلثيه بين صورة غليانه بنفسه و صورة غليانه بسبب أمر آخر، لأن الغاية لحرمة العصير المغلى بنفسه تنحصر بتخليله هذا. و يتوجه

---

(۱) المروية فى ب ۳۲ من أبواب الأشربة المباحة و ۵ من الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) النساء ۴: ۲۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۴

....

عليه ان الأصل فى القيود و ان كان هو الاحتراز و قد بينا فى مبحث المفاهيم ان الوصف كالشرط ذات مفهوم إلا ان مفهومه ان الطبيعة على إطلاقها غير مقتضية للحكم و الأثر و انما المقتضى لهما حصة خاصة من الطبيعى و لا دلالة له على ان الحكم الثابت لتلك الحصة غير ثابت لحصة أخرى من الطبيعة- مثلا- إذا ورد أكرم الرجل العالم يدلنا تقييد الرجل بان يكون عالما على ان طبيعى الرجولية غير مقتض لوجوب إكرامها بل الذى ثبت له وجوب الإكرام حصة خاصة و هى الرجل المتصف بالعلم، لأنه لو كان ثابتا لطبيعى الرجل على إطلاقه كان تقييده بالعالم من اللغو الظاهر إلا انه لا يدل على ان الرجل العادل أو غيره من الحصص غير متصف بهذا الحكم حيث لا دلالة فى الوصف على كونه علة منحصرة للوجوب فى المثال و معه يمكن ان تكون العدالة أو الشيخوخة أو غيرهما من القيود- كالعلم- علة لوجوب الإكرام- مثلا- و عليه يدلنا تقييد العصير فى الرواية بما أصابته النار ان ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين غير مترتب على طبيعى العصير- و إلا كان تقييده لغوا ظاهرا- و إنما يترتب على حصة خاصة منه و هو الذى تصيبه النار إلا انه لا يدلنا بوجه على عدم ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين فى غيره من الحصص المتصورة للعصير كالمغلى بنفسه أو بحرارة الشمس أو الهواء لما عرفت من ان الوصف لا ظهور له فى العلية المنحصرة و معه يمكن أن يكون الغليان بنفسه كالغليان بالنار علة للحرمة المغياة بذهاب الثلثين هذا. على انا لو سلمنا ظهور الرواية فى إرادة خصوص الغليان بالنار و فرضنا انها كالصريح فى ان الغليان بالنار هو الذى يقتضى الحرمة المغياة بذهاب الثلثين دون الغليان بغيرها من الأسباب فغاية ذلك ان نفصل فى حرمة العصير بين ما إذا غلى بنفسه فلا ترتفع حرمته إلا بتخليله و ما إذا غلى بالنار فترتفع حرمته بذهاب ثلثيه و أين هذا من التفصيل فى نجاسة العصير؟ حيث لم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۵

....

يدلنا أى دليل على أن العصير إذا غلى بنفسه ينجس حتى يحكم بعدم ارتفاعها بذهاب ثلثيه فالصحيح هو الذى قدمناه عن المحقق الهمدانى (قده) من أن التفصيل فى نجاسة العصير بين غليانه بالنار و غليانه بغيرها مما لم يعلم مستنده، فان ما أفاده شيخ الشريعة (قده) لو تم فإنما يقتضى التفصيل فى حرمة العصير دون نجاسته هذا. و قد يستدل على هذا التفصيل برواية الفقه الرضوى: فإن نش من غير أن تصيبه النار فدعه حتى يصير خلا من ذاته «۱» فإنه كالصريح فى ان الغليان من قبل نفس العصير مولد لحرمته و كذا لنجاسته و انهما لا يرتفعان إلا بتخليله. إلا انا ذكرنا غير مرة ان الفقه الرضوى لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان تكون حجة. و قد يستدل برواية عمار بن موسى الساباطى قال:

وصف لى أبو عبد اللّه عليه السّلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا؟ فقال:

تأخذ ربعا من زبيب و تنقيه ثم تصب عليه اثنى عشر رطلا من ماء، ثم تنقعه ليلة فإذا كان أيام الصيف و خشيت أن ينش جعلته فى تنور سخن قليلا حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله إذا أصبحت، ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره، ثم تغليه حتى تذهب حلاوته الى ان قال فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث الحديث «۲» بتقريب ان قوله: و خشيت ان ينش ظاهره ان العصير مع النشيش من قبل نفسه لا يقبل الطهارة و الحلية بإذهاب ثلثيه، فالخشية إنما هى من صيرورته خارجا عن قابلية الانتفاع به بذهاب الثلثين لأجل غليانه من قبل نفسه فالنش فى قبال غليانه بالنار الذى يحلله ذهاب الثلثين.

و الكلام فى هذا الاستدلال «تارة» يقع فى فقه الحديث و «أخرى» فى الاستدلال به على المدعى. أما فقه الحديث فقد وقع الكلام فى المراد من

(۱) فقه الرضا ص ۳۸ السطر ۱۳.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۶

....

أمره عليه السّلام بجعل العصير فى تنور سخن قليلا خوفا من نشيشه من قبل نفسه، مع ان جعله فى مكان حارّ معد لنشيشه لا انه مانع عنه. ذكر شيخنا شيخ الشريعة (قده) ان المراد بذلك جعل العصير فى التنور السخن لأجل أن يغلى بالنار حتى لا ينش من قبل نفسه و يبعده: «أولا»: ان جعله فى التنور السخن قليلا لا يوجب غليانه لقلة مكثه فيه و «ثانيا»: ان مراده عليه السّلام لو كان غليانه بالنار لعبّر عنه بعبارة أخصر كقوله فأغله، و لم يكن يحتاج الى قوله: جعلته فى تنور سخن قليلا- على طوله- و «ثالثا»:

ان ظاهر الرواية انه عليه السّلام يريد أن يتحفظ على العصير من نشيشه من دون أن يغلى، فما وجه به الرواية مما لا يمكن المساعدة عليه. و الصحيح فى وجه ذلك أن يقال: ان العصير أو غيره من الأشربة أو الأطعمة القابلة لأن يطرأ عليها الضياع و الحموضة إذا أصابته الحرارة بكم خاص منع عن فسادها و لما طرأت عليها الحموضة بوجه فلا يسقط عن قابلية الانتفاع بها بأكلها أو بشربها، فلو جعلت طعاما على النار- مثلا- فى درجة معينة من الحرارة ترى انه يبقى أياما بحيث لو كان بقى على حاله من غير حرارة لفسد من ساعته أو بعد ساعات قلائل كما فى الصيف. و قد ذكر المستكشفون العصريون فى وجه ذلك ان الفساد انما يطرأ على الطعام أو الشراب من جهة «الميكروبات» الداخلة عليهما التى تتكون فى الجو و الهواء بحيث لو أبقى ذلك الطعام أو الشراب على الحرارة فى درجة معينة أعنى الدرجة الستين و ماتت «الميكروبات» الطارئة عليهما بتلك الحرارة لم يطرأ عليهما الحموضة و الفساد من غير أن يصل الى درجة الغليان لأن الحرارة إنما يولد الغليان فى الدرجة المائة هذا على ان ما ادعيناه و عرفته مما أثبتته التجربة و هى أقوى شاهد عليه سواء قلنا بمقالة العصريين أم أنكرنا وجود «الميكروب» من رأس و عليه فغرضه عليه السّلام من الأمر بجعل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۷

نعم لا إشكال فى حرمته سواء غلى بالنار، أو بنفسه، و إذا ذهب ثلثاه صار حلالا. سواء كان بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء (۱)

العصير فى تنور سخن إنما هو التحفظ من أن تعرضه الحموضة و الفساد لمكان حرارة التنور من غير أن يبلغ درجة الغليان هذا كله فى فقه الحديث. و أما الاستدلال به على التفصيل المدعى ففيه «أولا»: ان الرواية ضعيفة بحسب السند، لأن الراوى عن على بن الحسن فى السند لم يعلم انه محمد بن يحيي أو أنه رجل و محمد بن يحيي يروى عن ذلك الرجل و حيث ان الرجل مجهول فتصبح الرواية بذلك مرسلة و ان عبر عنها بالموثقة فى كلمات بعضهم و «ثانيا»: ان قوله عليه السّلام: و خشيت أن ينش. لم يظهر انه من جهة احتمال صيرورته محرما على نحو لا تزول عنه بذهاب ثلثيه لجواز أن تكون خشيته من جهة احتمال طرو الحموضة و النشيش على العصير و هما يمنعان عن طبخه على الكيفية الخاصة التى بينها عليه السّلام حتى يفيد لعلاج بعض الأوجاع و الأمراض مع إمكان إبقائه مدة من الزمان. فالاستدلال بالرواية غير تام. و الصحيح هو الذى ذهب اليه المشهور من انه لا فرق فى زوال حرمة العصير و كذا فى نجاسته- على تقدير القول بها- بين غليانه بالنار و غليانه بنفسه بعد ذهاب الثلثين.

(۱) استدل على ذلك بالإطلاق، و ليت شعرى ما المراد من ذلك و أى إطلاق فى روايات المسألة حق يتمسك به فى المقام كيف فإن الأخبار المشتملة على حلية العصير بذهاب الثلثين إنما وردت فى خصوص ذهابهما بالنار فيكفينا فى المقام عدم الدليل على حلية العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس و الهواء و كذا طهارته إذا قلنا بنجاسته بالغليان هذا على أن بعضها ذات مفهوم و مقتضى مفهومه عدم ارتفاع حرمة العصير بذهاب ثلثيه بمثل الشمس و الهواء و إليك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۱۸

....

موثقة أبی بصیر: ان طبخ حتی یذهب منه اثنان و یبقی واحد فهو حلال «۱» فان مفهومها انه إذا لم یطبخ بالنار لیذهب ثلثاه فلا یحل. بل یمکن استفادة ما ذکرناه من الاخبار الواردة فی حکمة تحریم الثلثین المشتملة علی منازعة الشیطان و آدم علیه السّلام و تحاکمهما إلی روح القدس حیث ورد فی بعضها ان روح القدس أخذ ضغثا من النار فرمی به علی القضیبین و العنب فی أغصانهما حتی ظن آدم انه لم یبق منه و ظن إبلیس مثل ذلک فدخلت النار حیث دخلت و ذهب منهما ثلثاهما و بقی الثلث و قال الروح أما ما ذهب منهما فحظ إبلیس و ما بقی فهو للآدم علیه السّلام «۲» لأن ظاهرها ان المحلل للثلث الباقی إنما هو ذهاب الثلثین بالنار. و کیف کان فلا نری إطلاقا فی شیء من الأخبار. نعم ورد فی بعض أخبار المسألة ان العصیر إذا طبخ حتی یذهب منه ثلاثة دوانیق و نصف ثم ترک حتی برد فقد ذهب ثلثاه و بقی ثلثه «۳» و قد دلت علی ان ذهاب ثلثی العصیر المعتبر فی حلیته لا- یعتبر أن یکون حال غلیانه بالنار بل لو ذهب منه مقدار- کثلاثة دوانیق و نصف- و هو علی النار و ذهب نصف الدانق منه بعد رفعه عنها کفی ذلک فی حلیته لأن مجموع الذاهب حینئذ أربعة دوانیق: ثلاثة و نصف حال کونه علی النار و نصف الدانق بعد أخذه منها لتصاعده بالبخار و هما ثلثان و الباقی ثلث واحد و هو دانقان و لکن لا دلالة لها علی کفایة ذهاب نصف الدانق الباقی- فی حلیة العصیر- بمثل الشمس و الهواء. و الوجه فیه ان ذهاب نصف الدانق بعد أخذه من النار أیضا مستند الی غلیانه بسببها لأن النار أغلته و أحدثت فیه الحرارة الموجبة لتصاعد المقدار الباقی منه بالبخار

(۱) المرویة فی ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) هذا مضمون ما رواه فی الوسائل فی ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة عن أبی الربیع الشامی.

(۳) رواه فی الوسائل عن عبد اللّه بن سنان فی ب ۵ من أبواب الأشربة المحرمة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۱۹

بل الأقوی حرمته بمجرد النشیش (۱) و إن لم یصل الی حد الغلیان

بعد أخذه من النار فلا یستفاد منها ان ذهاب نصف الدانق یکفی فی حلیة العصیر و لو کان مستندا الی غیر النار علی أنا لو سلمنا دلالتها علی کفایة ذهابه و لو بغیر النار فإنما نلتزم بذلک فی خصوص مورد الروایة و هو نصف الدانق فحسب و أما ذهاب مجموع الثلثین بغیر النار فلم یدل علی کفایته دلیل فالصحیح الاقتصار- فی الحکم بحلیة العصیر بعد غلیانه- بذهاب ثلثیه بالنار.

(۱) النشیش- کما قیل- هو الصوت الحادث فی الماء أو فی غیره قبل أخذه بالغلیان و هو فی بعض الأوانی أوضح و أشد من بعضها الآخر و فی «السماور» أظهر. و هل یکفی ذلک فی الحکم بحرمة العصیر و کذا فی نجاسته- علی تقدیر القول بها- أو ان موضوعیهما الغلیان؟ ذهب الماتن إلی الأول و تبعه علیه غیره، و لعله اعتمد فی ذلک علی موثقة ذریح سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: إذا نش العصیر أو غلی حرم «۱» حیث عطف الغلیان فیها علی النشیش و ظاهر العطف هو التغایر و الاثنینیة هذا و لکنها معارضة بحسنة حماد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: لا یحرم العصیر حتی یغلی «۲» و غیرها من الاخبار الواردة فی عدم حرمة العصیر قبل أن یغلی فإنها ظاهرة فی عدم العبرة بالنشیش الحاصل قبل الغلیان غالبا و مع المعارضة، کیف یمکن الاعتماد علی موثقة ذریح علی أن لازمها أن یکون اعتبار الغلیان و عطفه الی النشیش لغوا ظاهرا، لأنه مسبوق بالنشیش دائما، فلا مناص معه من حمل النشیش فی الموثقة علی معنی آخر- کنشیشه بنفسه- أو حمل الغلیان فیها علی موارد یتحقق فیها الغلیان من دون أن یسبقه النشیش کما إذا وضع مقدار قلیل من العصیر علی نار حادة کثیرة فإنها تولد الغلیان فیه دفعة، و لا سیما إذا کانت

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۰

....

حرارة الإناء المصبوب عليه العصير بالغة درجة حرارة النار، فان العصير حينئذ يغلى من وقته من غير سبقه بالنشيش و كيف ما كان فالاستدلال بالموثقة مبنى على ان تكون الرواية كما رواها فى الوسائل و الوافى بعطف الغليان الى النشيش بلفظه «أو» لكنها لم تثبت كذلك لأن شيخنا شيخ الشريعة الأصفهانى (قده) نقل عن النسخ المصححة من الكافى عطف أحدهما على الآخر بالواو و ان العصير إذا نش و غلى حرم و عليه فلا تنافى بين اعتبار كل من الغليان و النشيش- الذى هو صوته- فى ارتفاع حلية العصير و بما انه «قدس اللّه سره» ثقة أمين و قد روى عطف أحدهما إلى الآخر بالواو فلا مناص من الأخذ بروايته لاعتبارها و حجيتها و به يرتفع التنافى عن نفس الموثقة كما يرتفع المعارضة بينها و بين حسنة حماد المتقدمة و نظائرها. ثم إذا أخذنا برواية الوافى و الوسائل و هى عطف أحدهما إلى الآخر بلفظه «أو» فلا بد فى رفع المعارضة أن يقال: ان النشيش لم يثبت انه أمر مغاير مع الغليان بل هو هو بعينه- على ما فى أقرب الموارد- حيث فسر النشيش بالغليان و قال: نش النبيذ: غلى. و أما تفسيره بصوت الغليان كما عن القاموس و غيره فالظاهر إرادة انه صوت نفس الغليان لا الصوت السابق عليه. و عليه فهما بمعنى واحد و بهذا المعنى استعمل النشيش فى رواية عمار «۱» الواردة فى كيفية طبخ العصير حيث قال: و خشيت أن ينش. فان معناه خشيت أن يغلى و ليس معناه الصوت المتقدم على غليانه لأنه لا وجه للخشية منه. و هذا الذى ذكرناه و ان كان يرفع المعارضة بين الموثقة و الحسنة إلا أنه لا يكفى فى رفع التنافى عن نفس الموثقة، لأنه لا معنى لعطف الشيء إلى نفسه و القول بأنه إذا غلى العصير أو غلى حرم. فلا بد فى رفعه من بيان ثانوى و هو أن يقال ان النشيش و ان كان بمعنى الغليان كما مر إلا انه ليس بمعنى مطلق

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۵

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۱

و لا فرق بين العصير و نفس العنب، فإذا غلى نفس العنب من غير ان يعصر كان حراما (۱)

الغليان، و إنما معناه غليان خاص و هو غليان العصير بنفسه أو انه مما ينصرف اليه لفظه فالغليان بالنار لا يطلق عليه النشيش و لم ير استعماله بهذا المعنى فى شيء من الاخبار، لأن الغليان- كما فى خبر حمّاد- هو القلب اعنى تصاعد الأجزاء المتنازلة و تنازل الأجزاء المتصاعدة و هو انما يتحقق بالنار و لا يتأتى فى الغليان بنفسه، و عليه فالنشيش أمر و الغليان أمر آخر و معه لا يبقى أى تناف فى الموثقة فكأنه عليه السّلام قال: ان غلى العصير بنفسه أو غلى بالنار حرم و عليه فموضوع الحكم بالحرمة أحد الغليانين المتقدمين. و أما النشيش- بمعنى الصوت الحادث قبل غليان الماء أو غيره- فهو مما لا يوجب الحرمة بوجه، و إن كان الأحوط التجنب عنه من حين نشيشه.

(۱) قد مر أن الموضوع للحكم بحرمة العصير إنما هو غليانه بنفسه- أعنى النشيش- أو غليانه بالنار، فهل هذا يختص بما إذا استخرجنا ماء العنب بعصره أو انه يعم ما إذا خرج ماءه من غير عصر كما إذا خرج عنه بالفوران فى جوف العنب أو من جهة كثرة مائه فخرج عن قشره بالضغطة الشديدة ثم أغلى؟ لا ينبغى التردد فى أن العرف لا يستفيد من أدلة حرمة العصير- على تقدير غليانه- خصوصية

لعصره و لا يفهم مدخلية ذلك فى حرمته بالغليان، و لا سيما بملاحظة ما ورد فى حكمة حرمة العصير من منازعة آدم عليه السّلام و إبليس و إذهاب روح القدس ثلثى ماء العنب بالنار «۱»، حيث ان المستفاد منها ان الميزان فى الحكم بحلية ماء العنب إنما هو ذهاب ثلثيه بالنار بلا فرق فى ذلك بين خروج مائه بالعصر و بين خروجه بغيره و عليه لا فرق فى الحكم بحرمة العصير بالغليان بين استخراج ماء العنب بعصره و بين خروجه عنه بغير عصر للقطع بعدم مدخلية العصر- بحسب الفهم العرفى- فى حرمته هذا كله إذا خرج

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۲

و أما التمر و الزبيب و عصيرهما (۱) فالأقوى عدم حرمتهما أيضا بالغليان (۲) و ان كان الأحوط الاجتناب عنهما أكلا، بل من حيث النجاسة أيضا.

عنه ماءه. و أما إذا غلى ماء العنب فى جوفه بحرارة الهواء أو الشمس و نحوهما من دون استخراجه عن العنب بوجه فهل يحكم بحرمته و نجاسته؟- على القول بنجاسة العصير بالغليان- الظاهر ان هذه المسألة فرضية خيالية لأنها تبتنى على فرض أمر غير واقع أبدا حيث ان العنب ليس كالقربة- و غيرها- من الأوعية مشتملا على مقدار من الماء حتى يمكن غليانه فى جوفه بل العنب- على ما شاهدنا جميع أقسامه- نظير الخيار و البطيخ و الرقى مشتمل على لحم فيه رطوبة و كلما وردت عليه ضغطة خرج منه ماءه و بقيت سفالته. نعم الماء الخارج من العنب أكثر مما يمكن استخراجه من الخيار، و كيف كان فلا ماء فى جوف العنب حتى يغلى و قد مر ان الغليان هو القلب و تصاعد النازل و تنازل الصاعد و كيف يتصور هذا فى مثل العنب و البطيخ و الخيار و غيرها مما لا يشتمل على الماء فى جوفه. ثم على تقدير إمكان ذلك و وقوعه فى الخارج- بفرض أمر غير واقع- فهل يحكم بحرمته قبل أن يذهب ثلثاه؟ التحقيق انه لا وجه للحكم بحرمته، لأن ما دل على حرمة العصير العنبى بعد غليانه انما دل على حرمة مائه الذى خرج منه بعصره أو بغير عصر. و أما ماء العنب فى جوفه فحرمته تحتاج إلى دليل، و لم يدلنا دليل على أن ماء العنب إذا غلى فى جوفه حرم حتى يذهب ثلثاه.

[عصير التمر و الزبيب]

(۱) المصطلح عليهما بالنبيذ، فيقال: نبيذ الزبيب أو التمر و لا سيما فى الأخير، كما ان المصطلح عليه فى ماء العنب هو العصير كذا ذكره صاحب الحدائق «قده».

(۲) إذا نبذ الزبيب أو التمر فى ماء و أكسبه حلاوة ثم غلى ذلك الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۳

....

بسبب فهل يحكم بحرمته و نجاسته أو انه محكوم بالطهارة و الحل؟ أما النجاسة فظاهرهم الاتفاق على عدمها بعد بطلان التفصيل المتقدم عن ابن حمزة فى الوسيلة الذى اختاره شيخنا شيخ الشريعة «قده» حيث ذهب إلى نجاسة العصير فيما إذا غلى بنفسه و عدم ارتفاعها إلا بانقلابه خلا بلا فرق فى ذلك بين العصير العنبى و عصيرى التمر و الزبيب. و قد ذكر فى الحدائق انى لم أقف على قائل بنجاسة العصير الزبيبى و نقل التصريح بذلك عن الفاضل السبزوارى (قده) و كيف كان فالظاهر عدم الخلاف فى طهارة النبيذ أو لو كان هناك خلاف فى نجاسة العصير الزبيبى فهو خلاف جزئى غير معتد به. و أما حرمته فقد وقع الكلام فيها بينهم و ذهب بعضهم الى حرمته و نسب ذلك الى جملة من متأخر المتأخرين.

و المشـهور حليته و لنتكلم أولا فى حكم النبيذ الزبيبى ثم نتبعه بالتكلم فى النبيذ التمرى إن شاء اللّه. فنقول: الذى يمكن أن يستدل به لحرمهٔ النبيذ الزبيبى بل لنجاسته أمران: «أحدهما»: الاستصحاب التعليقى بتقريب أن الزبيب حينما كان رطبا و عنبا كان عصيرهٔ إذا غلى يحرم فـإذا جففته الشـمس أو الهواء و شـككنا فى بقـائه على حالته السابقـهٔ و عـدمه فمقتضـى الاستصـحاب انه الآن كما كان فيحكم بحرمـهٔ مـائه على تقـدير غليـانه بـل بنجاسـته أيضـا إذا قلنا بنجاسـهٔ العصـير العنبى. و ترد على هـذا الاستصـحاب المناقشـهٔ من جهات: «الاولى»:

ان الاستصحاب دائما- كما مرّ غير مرهٔ- مبتلى بالمعارض فى الأحكام الكليهٔ الإلهيهٔ، فلا مورد للاستصحاب فى الأحكام المنجزهٔ فضلا عن الأحكـام المعلقـهٔ «الثانيـهٔ»: انه لاـ أصـل للاستصـحاب التعليقى أساسـا، و هـذا لاـ لأـن كل شـرط يرجع الى الموضوع كما ان كل موضـوع يرجع الى الشـرط فى القضايـا الحقيقـهٔ حـتى يـدعى ان رجوع الشـرط الى الموضوع أمر دقى فلسـفى، و المـدار فى جريـان الاستصحاب إنما هو على المفاهيم العرفيهٔ المستفادهٔ من القضايا الشرعيهٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۱۲۴

....

و لا إشكال فى أن الشرط- بمفهومه العرفى المستفاد من الخطاب- يغاير الموضوع و حيث ان الموضوع باق بالنظر العرفى فلا مانع من جريان الاستصـحاب فى حكمه و ان لم يتحقق شـرطه- أعنى الغليان- و ذلك لأن هذه الدعوى و ان كانت صحيحهٔ فى نفسها على ما برهن عليه شيخنا الأستاذ (قده) عن الاستصحابات التعليقيهٔ من أساسها إنما هو ما قررناه فى المباحث الأصوليهٔ من أن الاحكام الشرعيهٔ لها مرحلتان: مرحلهٔ الجعل و مرحلهٔ المجعول، و الشك فى المرحلهٔ الاولى أعنى الشك فى بقاء جعلها و ارتفاعه لا يتحقق إلا بالشك فى نسـخها، فإذا شـككنا فى نسـخ حكم و بقائه فعلى المسـلك المشـهور يجرى الاستصـحاب فى بقائه و عدم نسـخه و لا يجرى على مسـلكنا لما حققناه فى محله. و أما الشك فى الاحكام فى المرحـلهٔ الثانيـهٔ و هى مرحلـهٔ المجعول فلا يمكن أن يتحقق إلا بعـد فعليتها بتحقق موضوعاتهـا فى الخـارج بمـا لها من القيود فإذا وجـد موضوع حكم و قيوده و شـككنا- فى بقائه و ارتفاعه بعـد فعليته فأيضا لا كلام فى جريان الاستصـحاب فى بقائه- بناء على القول بجريانه فى الأحكام الكليهٔ الإلهيهٔ- و لا معنى للشك فى بقاء الحكم الشـرعى و عـدمه فى غير هاتين المرحلتين، و حيث أن الشك فى حرمهٔ العصـير الزبيبى على تقدير الغليان لم ينشأ عن الشك فى نسـخها للقطع ببقـاء جعلهـا فى الشـريعهٔ المقدسـهٔ فلاـ مجرى فيها للاستصـحاب بحسب مرحلـهٔ الجعل لعـدم الشك على الفرض. كما ان الشك فى حرمته ليس من الشـك فى بقـاء الحكم بعـد فعليته فان العصـير العنبى لم يتحقق فى الخارج فى أى زمان حتى يغلى و يتصف بالحرمهٔ الفعليهٔ و يشك فى بقائها فلا يجرى الاستصحاب فيها بحسب مرحلهٔ المجعول أيضا و عليه فليس لنا حكم شرعى فى هذه الموارد حتى نستصحبه عند الشك فى بقائه. نعم الذى لنا علم بوجوده- بعد ما تحقق العنب فى الخارج

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۱۲۵

....

و قبل أن يغلى- إنما هو الملازمـهٔ العقليهٔ بين حرمته و غليانه، لأنه بعد العلم بتحقق أحد جزئى الموضوع للحكم بحرمهٔ العصـير يتحقق العلم بالملازمـهٔ بين حرمته و وجود جزئه الآخر فيقال انه بحيث إذا غلى يحرم، إلا انه حكم عقلى غير قابل للتعبد ببقائه بالاستصـحاب. «الثالثـهٔ»: هب انا بنينا على جريان الاستصـحاب فى جميع الأحكام الكليـهٔ منجزها و معلقها إلا أن الاخبار الواردهٔ فى المقام كلها أثبتت الحرمهٔ، و كذا النجاسهٔ- على القول بها- على عنوان العصـير المتخذ من العنب و لم يترتبا على نفس العنب و لا على أمر آخر، و ظاهر أن الزبيب ليس بعصـير حتى يقال إذا شـككنا فى بقاء حكمه، لجفافه و صيرورته زبيبا نستصحب بقائه لأن مغايرهٔ العصير و الزبيب مما

لا يكاد يخفى على أحد، كما أن النبيذ- أعنى الماء الذى نبذ فيه شىء من الزبيب و اكتسب حلاوته- كذلك لأنه ماء فرات أو بئر أو مطر و إنما جاور الزبيب مقدارا من الزمان و اكتسب حلاوته و لا يصدق عليه العصير العنبى أبدا و مع التعدد و ارتفاع الموضوع المترتب عليه الحكم و الأثر لا مجال لإجراء الاستصحاب بوجه.

نعم لو كان العنب بنفسه موضوعا للحكم بحرمته أو بنجاسته لحكمنا بجريان استصحابهما عند صيرورة العنب زبيبا لأن الجفاف و الرطوبة تعدان من الحالات الطارئة على الموضوع لا من مقوماته فلا نضايق من القول باستصحاب الأحكام المترتبة على نفس العنب عند تبدله بالزبيب كاستصحاب ملكيته و نحوها فالمتحصل ان الاستصحاب التعليقى مما لا أصل له و «ثانيهما»: الروايات حيث استدل لحرمة العصير الزبيبى بجملة من الأخبار: «منها»: رواية زيد النرسى فى أصله قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الزبيب يدق و يلقى فى القدر ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته فقال: لا تأكله حتى يذهب الثلثان و يبقى الثلث، فان النار قد أصابته، قلت: فالزبيب كما هو فى القدر و يصب عليه الماء ثم يطبخ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۶

....

و يصفى عنه الماء؟ فقال: كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير أن تصيبه النار فقدم حرم، و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد «۱» حيث دلت على حرمة العصير الزبيبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه. و قد جعلها شيخنا شيخ الشريعة (قده) مؤيدة لما ذهب اليه من التفصيل المتقدم نقله عند الكلام على نجاسة العصير العنبى، و ذلك لتصريحها بأنه إذا نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم. و أما إذا غلى بالنار فيفسد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و حيث انها لم تقيد الحرمة- فيما إذا غلى بنفسه- بشىء و قد قيدتها بعدم ذهاب الثلثين فيما إذا غلى بالنار فيستفاد منها ان الحرمة فى الصورة الاولى لا ترتفع إلا بالانقلاب. و أما إطلاق ذيلها أعنى قوله و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد- من غير ان تقيد فساده بشىء- فهو من جهة وضوح حكمه و غايته فى صدر الرواية. هذا و لقد جاءت الرواية فى جملة من كتب فقهائنا كالجواهر و الحدائق، و مصباح الفقيه، و طهارة شيخنا الأنصارى (قده) و غيرها على كيفية أخرى حيث رووا عن الصادق عليه السّلام فى الزبيب يدق و يلقى فى القدر و يصب عليه الماء فقال: حرام حتى يذهب الثلثان «إلا أن يذهب ثلثاه» قلت الزبيب كما هو يلقى فى القدر قال: هو كذلك سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فقد فسد كلما غلى بنفسه أو بالماء أو بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه «إلا أن يذهب ثلثاه» و قد أسندت الرواية فى جملة منها الى كل من زيد الزراد و زيد النرسى كما ان الرواية تختلف عن سابقتها من وجوه عمدتها اشتمال الرواية الثانية على التسوية بين قسمى الغليان أعنى الغليان بالنار و الغليان بنفسه لدلالتها على أن الحرمة فى كلا القسمين مغياة بذهاب الثلثين و عليها لا يبقى لتأييد شيخنا شيخ الشريعة (قده) على تفصيله

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من مستدرك الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۷

....

بهذه الرواية مجال هذا إلا ان العلامة المجلسى فى أطعمة البحار و شيخنا النورى فى مستدركة نقلا الرواية كما نقلناه أولا و صرح فى المستدرك بوقوع التحريف و التصحيف فى الرواية و قواه شيخنا شيخ الشريعة فى رسالته و قال ان أول من وقع فى تلك الورطة الموحشة هو الشيخ سليمان الماحوزى البحرانى و تبعه من تبعه من غير مراجعة إلى أصل زيد النرسى. كما ان الرواية مختصة بزيد

المذكور و ليس فى أصل زيد الزراد منها عين و لا أثر، فاسنادها إليه خطأ. و كيف كان فقد استدل بها على حرمة العصير الزبيبى عند غليانه قبل ان يذهب ثلثاه.

و الصحيح ان الرواية غير صالحة للاستدلال بها على هذا المدعى و لا لأن يؤتى بها مؤيدة للتفصيل المتقدم نقله، و ذلك لضعف سندها فان زيدا النرسى لم يوثقه أرباب الرجال و لم ينصوا فى حقه بقدح و لا بمدح. على انا لو أغمضنا عن ذلك- و بنينا على جواز الاعتماد على روايته نظرا الى ان الراوى عن زيد النرسى هو ابن أبى عمير و هو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فأيضا لا يمكننا الاعتماد على روايته هذه، إذ لم تثبت صحة أصله و كتابه الذى أسندوا الرواية إليه، لأن الصدوق و شيخه- محمد بن الحسن بن الوليد- قد ضعّفا هذا الكتاب و قالا انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمدانى.

و المجلسى (قده) انما رواها عن نسخة عتيقة وجدها بخط الشيخ منصور بن الحسن الآبى، و لم يصله الكتاب بإسناد متصل صحيح، و لم ينقل طريقه إلينا على تقدير ان الكتاب وصله بإسناد معتبر فلا ندرى أن الواسطة أى شخص و لعله وضاع أو مجهول، و أما الاخبار المروية- فى غير تلك النسخة كتفسير على بن إبراهيم القمى، و كامل الزيارة، و عدة الداعى و غيرها عن زيد النرسى بواسطة ابن أبى عمير- فلا يدل وجدانها فى تلك النسخة على انها كتاب زيد المذكور و أصله، و ذلك لأنا نحتمل أن تكون النسخة موضوعة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۸

....

و انما أدرج فيها هذه الاخبار المنقولة فى غيرها تثبيتا للمدعى و إيهاما على انها كتاب زيد و أصله، و على الجملة انا لا نقطع و لا نطمئن بان النسخة المذكورة كتاب زيد كما نطمئن بان الكافى للكلينى و التهذيب للشيخ و الوسائل للحر العاملى قدس اللّه أسرارهم.

و الذى يؤيد ذلك ان شيخنا الحر العاملى لم ينقل عن تلك النسخة فى وسائله، مع انها كانت موجودة عنده بخطه على ما اعترف به شيخنا شيخ الشريعة (قده) بل ذكر- على ما ببالى- ان النسخة التى كانت عنده منقولة عن خط شيخنا الحر العاملى بواسطة، و ليس ذلك إلا من جهة عدم صحة إسناد النسخة الى زيد أو عدم ثبوته. و بعد هذا كله لا يبقى للرواية المذكورة وثوق و لا اعتبار فلا يمكننا الاعتماد عليها فى شيء من المقامات و «منها»: رواية على بن جعفر عن أخيه موسى أبى الحسن- ع- قال:

سألته عن الزبيب هل يصلح أن يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه ثم يرفع فيشرب منه السنة؟ فقال: لا بأس به «۱» حيث نفت البأس عن العصير لزبيبى فيما إذا ذهب عنه ثلثاه و لم تنف البأس عنه قبل ذهابهما. و فيه: ان نفيه عليه السّلام البأس عن العصير الزبيبى عند ذهاب ثلثيه لم يظهر انه من أجل حرمته قبل ذهابهما و نجاسته فلا بأس بشربه بعده لحليته و طهارته أو أنه مستند إلى أمر آخر- مع الحكم بحلية العصير و طهارته قبل ذهاب الثلثين و بعده- و هو أن العصير لو بقى سنة من غير إذهاب ثلثيه نش من قبل نفسه و حرم فلا يمكن إبقاؤه للشرب منه سنة إلا ان يذهب ثلثاه نعم لا بأس بإبقائه سنة بعد ذهابهما فلا دلالة لها على حرمته قبل ذهابهما و لا على نجاسته و هذا الاحتمال من القوة بمكان و «ظنى» ان العصير بجميع أقسامه يشتمل على المادة «الألكلية» التى هى الموجبة للإسكار- على تقدير

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۲۹

....

نضجه- و مع الغليان- الى أن يذهب ثلثاه- ترتفع عنه المادة المسببة للإسكار فلا يعرضه النشيش و ان بقى سنة أو سنتين أو أكثر و لا

ينقلب مسكرا بإبقائه و من هنا ترى أن الدبس فى بعض البيوت و الدكاكين يبقى سنة بل سنتين من غير أن يعرضه النشيش. و هذا بخلاف ما إذا لم يذهب ثلثاه، لأنه إذا بقى مدة و وصلت حرارته إلى مرتبة نضج المادة «الألكلية» فلا محالة ينش و به يسقط عن قابلية الانتفاع به و لعله السر فى نفيه عليه السّلام البأس فى الرواية عن إبقاء العصير إلى سنة إذا ذهب عنه ثلثاه، و مع هذا الاحتمال كيف يمكن الاستدلال بها على حرمة عصير الزبيب إذا غلى قبل ذهاب ثلثيه و «منها»:

موثقة عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن الزبيب كيف يحل طبخه حتى يشرب حلالا؟ قال: تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من ماء ثم تنقيه ليلة فإذا كان من غد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الأول ثم تطرحه فى إناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه و تحته النار .. «۱» و «منها»: روايته الأخرى المتقدمة «۲» و الظاهر وحدة الروايتين و انما وقع الاختلاف فى نقلها و يكشف عن ذلك اتحاد رواتهما الى عمرو بن سعيد فان من البعيد أن يسأل شخص واحد عن مسألة واحدة مرتين و يرويهما كذلك و كيف كان لا مجال للاستدلال بهما على حرمة عصير الزبيب بعد غليانه للقطع بعدم مدخلية مجموع القيود الواردة فيهما فى حليته بحيث تنتفى إذا انتفى بعض تلك القيود التى منها قوله عليه السّلام فروقه. أى صفة فلا يستفاد منهما حرمة العصير بمجرد غليانه و لعل السر فيما اعتبره من القيود

---

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المتقدمة فى ص ۱۱۵

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۳۰

....

التى منها ذهاب الثلثين هو ان لا يطرأ الفساد على العصير بنشيشه- بعد ما مضى عليه زمان- الذى يوجب حرمته و سقوطه عن القابلية للانتفاع به كما أشير الى ذلك فى ذيل الرواية بقوله عليه السّلام فإن أحببت أن يطول مكثه عندك فروقه.

و يؤيده ما ورد فى رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمى «۱» من قوله «و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقى إن شاء اللّه. نعم جاءت حرمة النبيذ الذى فيه القعوة أو العكر فى جملة من الأخبار «۲» إلا انها أيضا لا تدل على حرمته بمجرد الغليان حيث ان القعوة- كما فى نفس تلك الروايات- و كذلك العكر عبارة عن ثقل التمر يضرب به الإناء حتى يهدر النبيذ فيغلى أو انها حب يؤتى به من البصرة فيلقى فى النبيذ حتى يغلى «و ان لم يظهر انه أى حب» فلعل الوجه فى نهيه عما كان مشتملا على القعوة من النبيذ إنما هو صيرورته مسكرا بسببها بحيث لو لا ما فيه من القعوة و العكر لم يكن يتحقق فيه صفة الإسكار بوجه فهما مادتان للمسكر فى الحقيقة، كما ان مادة الجبن كذلك حيث انه لولاها لم يوجد الجبن، و يدلنا على ذلك ما ورد فى بعض الروايات: «شه شه تلك الخمرة المنتنة» بعد قول السائل: إنا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك «۳» و عليه فلا مجال للاستدلال بهذه الأخبار على حرمة النبيذ بعد غليانه فيما إذا لم يوجب الإسكار. هذا و قد يستدل فى المقام بحسنة عبد اللّه ابن سنان كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه «۴» نظرا الى أن عموم قوله كل عصير .. شامل لعصير الزبيب أيضا فإذا أصابته

---

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲۴ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) رواه فى الوسائل فى ب ۲ من أبواب الماء المضاف عن الكلبى النسابة.

(۴) المتقدمهٔ فی ص ۱۱۳

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۳۱

....

النـار فلاـ محالـهٔ یحکم بحرمته. و لاـ یخفی ما فی هـذا الاسـتدلال من المناقشـهٔ أما «أولا»: فلان الظاهر المنسـبق إلی الأذهان من لفظهٔ «العصیر» بحسب العرف و اللغهٔ انما هو الرطوبهٔ المتکونهٔ فی ما یعصر من الأشیاء- کالبرتقان و العنب و نحوهما- فیما إذا استخرجت بعصره فیقال هذا المائع عصیر العنب أو البرتقان و هکذا نعم ذکر صاحب الحدائق ان العصیر اسم مختص بماء العنب و لا یعم غیره و لعل مراده ان العصیر الوارد فی روایات المسألهٔ مختص بماء العنب و أما بحسب اللغهٔ فقد عرفت انه اسم للماء المتحصل من مثل البرتقان و غیره مما هو مشتمل علی رطوبهٔ متکونهٔ فی جوفه. و من الظاهر ان الزبیب غیر مشتمل علی رطوبهٔ متکونهٔ فی جوفه حتی تستخرج بعصره و یصدق علیها عنوان العصیر. و مجرد صب الماء علیه خارجا لا یصحح إطلاق العصیر علیه فان له اسما آخر «فتارهٔ» یعبر عنه بالنبیذ باعتبار ما نبذ من الزبیب فی الماء و «أخری» بالمریس باعتبار دلکه و «ثالثهٔ» بالنقیع باعتبار تصفیته و أما عنوان العصیر فلاـ یطلق علیه أبـدا و أمـا «ثانیا»: فلأن الاستدلال بعموم الحـدیث فی المقام مستلزم لتخصیص الأکثر المستهجن فیلزم أن یقال: کل عصیر أصابته النار فقد حرم إلا عصیر البرتقان و اللیمون و الرمان و البطیخ و عصیر کل شیء سوی عصیری العنب و الزبیب و هو من الاستهجان بمکان فلا مناص من حمل الحسنهٔ علی معنی آخر لا یلزمه هـذا المحذور. و بما ان المراد بالعصیر فی الروایهٔ لم یظهر انه أی فرد و انه خصوص العصیر العنبی أو الأعم منه و من عصیر الزبیب، و لم یمکن ارادهٔ جمیع أفراده و مصادیقه فلاـ یمکننا الحکم بشمولها للمقام.

و علیه فالصحیح ان العصیر الزبیبی مطلقا لا نجاسهٔ و لا حرمهٔ فیه سواء غلی أم لم یغل. إلا ان الاحتیاط بالاجتناب عن شربه- إذا غلی قبل ذهاب ثلثیه- حسن علی کل حال. و أما العصیر التمری فالحلیهٔ فیه- کطهارته- أظهر،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۳۲

(مسألهٔ ۲) إذا صار العصیر دبسا بعـد الغلیان: قبل أن یذهب ثلثاه (۱) فالأحوط حرمته، و ان کان لحلیته وجه، و علی هـذا فإذا استلزم ذهاب ثلثیه احتراقه، فالأولی أن یصب علیه مقدار من الماء،

حیث لم ترد نجاسته و لا حرمته فی شیء من الاخبار سوی ما تقدم من مثل قوله علیه السّلام کل عصیر أصابته النار .. و ما ورد فی حرمهٔ النبیذ الذی فیه القعوهٔ أو العکر و غیره مما سردناه فی عصیر الزبیب کما أسلفنا هناک الجواب عنها بأجمعها و قلنا انه لا دلالهٔ لها علی حرمهٔ العصیر إلا أن یکون مسکرا لنشه بنفسه هذا مضافا إلی جملهٔ من الروایات الواردهٔ فی دوران الحرمهٔ مدار وصف الإسکار و أحسنها صحیحتان: إحداهما صحیحهٔ معاویهٔ بن وهب قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام إن رجلا من بنی عمی و هو من صلحاء موالیک یأمرنی أن أسألک عن النبیذ و أصفه لک فقال: أنا أصف لک: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله:

کل مسکر حرام .. «۱» و ثانیتهما صحیحهٔ صفوان الجمال قال: کنت مبتلی بالنبیذ معجبا به فقلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أصف لک النبیذ؟ فقال: بل أنا أصفه لک: قال رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله: کل مسکر حرام .. «۲» و فی بعض الأخبار بعد ما سألوه صلی اللّه علیه و آله عن النبیذ و أطالوا فی وصفه: یا هذا قد أکثرت علی أ فیسکر؟ قال: نعم، قال: کل مسکر حرام «۳» الی غیر ذلک من الأخبار فالمتحصل ان العصیر زبیبیا کان أم تمریا طاهر محلل قبل غلیانه و بعده ما دام غیر مسکر و انما یحرم شربه إذا کان موجبا للإسکار و ان کان الأحوط الاجتناب.

[العصیر إذا دبسا]

(۱) لکثرهٔ مادته الحلویهٔ فهل یحکم بحلیته و طهارته- إذا قلنا بنجاسهٔ

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۷ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۷ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۳) ورد فی روایهٔ «وفد الیمن» المرویهٔ فی ب ۲۴ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۳۳

....

العصیر العنبی حینئذ- أو انه باق علی حرمته و نجاسته و لا رافع لهما سوی ذهاب الثلثین المفروض عدمه فی المقام؟ الوجوه المحتملهٔ فی إثبات حلیته ثلاثهٔ:

«الأول»: أن الحرمهٔ انما کانت متعلقهٔ فی الاخبار المتقدمهٔ علی شرب العصیر کقوله علیه السّلام تشرب ما لم یغل فإذا غلا فلا تشربه «۱» فموضوع الحرمهٔ هو المشروب فإذا فرضنا انه صار مأکولا- کالدبس مثلا- فقد ارتفع موضوع الحرمهٔ و تبدل أمرا آخر لا یتحقق فیه شرب العصیر فلا محالهٔ یحکم بحلیته.

هذه الدعوی و ان کانت جاریهٔ فی بعض الروایات کما عرفت إلا انها لا تتأتی فی أکثرها لأن الموضوع للحرمهٔ فیها نفس العصیر کما فی حسنهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ و من الظاهر ان إطلاقها یشمل ما إذا صار العصیر دبسا حیث دلت علی ان کل عصیر أصابته النار فقد حرم سواء أصار دبسا بعد ذلک أم لم یصر. «الثانی»: ان الغایهٔ المقصودهٔ من ذهاب الثلثین متحققهٔ عند صیرورهٔ العصیر دبسا و مع حصول الغایهٔ و الغرض بذلک لا وجه للحکم بحرمته.

و لا یخفی ان هذه الدعوی جزافیهٔ بحتهٔ، إذ من أخبرنا بما هو الغایهٔ المقصودهٔ من ذهاب الثلثین فی العصیر؟ حتی نری أنها حاصلهٔ فی المقام عند صیرورته دبسا أو غیر حاصلهٔ «الثالث»: ما عن الشهید الثانی (قده) من أن العصیر إذا صار دبسا فقد انقلب من حال إلی حال و الانقلاب من أحد موجبات الطهارهٔ و الحل کما فی انقلاب الخمر و العصیر خلا. و فیه ان الانقلاب غیر الاستحالهٔ و الاستهلاک إذ الاستحالهٔ عبارهٔ عن انعدام شیء و وجود شیء آخر عقلا و عرفا و إما بحسب العرف فقط و من هنا لا یصح ان یطلق المطهر علی الاستحالهٔ إلا علی وجه المسامحهٔ لأن ما هو الموضوع للحکم بالنجاسهٔ قد زال و أما ما وجد فهو موضوع جدید فارتفاع النجاسهٔ و غیرها من أحکامه مستند الی ارتفاعه

---

(۱) و هو خبر حماد المتقدم نقله فی ص ۱۱۲

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۳۴

....

بنفسه و انعدامه بصورته، لأن شیئیهٔ الشیء إنما هی بصورته النوعیهٔ و الاستحالهٔ هی انعدام صورهٔ نوعیهٔ و وجود صورهٔ أخری عقلا و عرفا و إما بالنظر العرفی فحسب لوضوح أن الصور النوعیهٔ العرفیهٔ هی الموضوع للأحکام الشرعیهٔ فی أدلتها و مع ارتفاع موضوع الحکم و انعدامه لا موضوع لیطرأ علیه حکمه.

و أما القدر المشترک بین الصورتین النوعیتین المعبر عنه بالهیولی عند الفلاسفهٔ فلا حکم له فی الشریعهٔ المقدسهٔ لاشتراکه بین

موجودات العالم بأسرها- مثلا- إذا استحال كلب ملحا أو الخشبة المتنجسة رمادا ترتفع عنهما نجاستهما لانعدام موضوعها لأن الموجود غير المنعدم على الفرض و هذا بخلاف الانقلاب لأنه عبارة عن تبدل وصف بوصف آخر كتبدل الحنطة خبزا من دون تبدل فى الصور النوعية بوجه حيث ان الخبز و الدقيق عين الحنطة و انما الاختلاف فى الأوصاف و لم يدلنا دليل على ان الانقلاب موجب للطهارة أو الحلية نعم خرجنا عن ذلک فى خصوص الانقلاب خلا بالنص و لا يمكننا التعدى عن مورده الى غيره و من هنا إذا تنجس العصير بسبب آخر غير غليانه بأن قطرت عليه قطرة بول أو غيره ثم انقلبت دبسا- مثلا- فلا نظن ان يلتزم الشهيد (قده) بطهارته بدعوى الانقلاب، و عليه فالصحيح ان الحرمة الطارئة على العصير بغليانه لا ترتفع إلا بذهاب ثلثيه فإذا فرضنا انه انقلب دبسا لشدة حلاوته- كما يتفق فى بعض البلاد- فلا مناص من الحكم بحرمته إلا ان يصب عليه مقدار من الماء فيغلى فإذا ذهب ثلثاه نحكم بحليته حيث لا يفرق فى ارتفاع الحرمة بذهاب الثلثين بين غليان العصير فى نفسه و بين غليانه بالماء الخارجى المصبوب عليه فإذا فرضنا ان العصير عشرة «كيلوات» و قد أغلى و صار دبسا بعد ذهاب نصفه بالغليان فلا مانع من أن يصب عليه الماء بمقدار خمسة «كيلوات» أخر حتى إذا غلى و ذهب منه نصفه- و هو خمسة «كيلوات»- يحكم بحليته لأن الباقى ثلث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٣۵

فإذا ذهب ثلثاه حل بلا إشكال.

(مسألة ٣) يجوز أكل الزبيب، و الكشمش، و التمر فى الأمراق و الطبيخ (١) و ان غلت، فيجوز أكلها بأىّ كيفية كانت على الأقوى.

المجموع المركب من الماء و العصير.

(١) إذا طبخ الزبيب أو التمر فى المرق أو غيره فحرمته على تقدير الغليان و عدمها مبتنيان على ما قدمناه فى المسألة السابقة: فإن قلنا بعدم حرمة العصير زبيبيا كان أم تمريا كما قلنا به فلا ينبغى الإشكال فى جواز أكلهما فى الطبيخ و الأمراق غلى بالماء أو الدهن أم لم يغل. و اما إذا قلنا بحرمة عصيرهما إلحاقا له بالعصير العنبى فى المرق أو فى غيره فلا كلام أيضا فى حلية أكلهما. و قد قدمنا ان الغليان هو القلب و هو تنازل الأجزاء و تصاعدها و ذكرنا انه لا يتحقق فى غير المائعات كالعنب و التمر و الزبيب. و أما إذا فرض غليانهما و لو بالماء أو الدهن و فرضنا صدق عنوان العصير و لو مع المقدار القليل مما حولهما من الدهن و المرق فأيضا لا نلتزم بحرمة أكلهما فى الأغذية و ذلک لأن المحرم حينئذ انما هو المقدار القليل الذى فى حولهما إلا انه لما كان مستهلكا فى بقية المرق و الطبيخ جاز أكله لانعدام موضوع الحرمة عرفا فحاله حال الدم المتخلف فى اللحم حيث انه طاهر محرم اكله و لكنه إذا طبخ مع اللحم و استهلک فى ضمنه يحكم بجواز أكله بالاستهلاک هذا كله فيما إذا قلنا بطهارة عصيرى التمر و الزبيب و أما إذا قلنا بنجاستهما إلحاقا لهما بالعصير العنبى- عند القائلين بنجاسته- فلا مانع أيضا من أكلهما فى الأغذية و الأطعمة إذا لم يعرض عليهما الغليان. و أما إذا غليا فيحكم بنجاسة ما حولهما و لو بمقدار قليل و مع تنجس شىء من المرق يتنجس الجميع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٣۶

(العاشر): الفقاع (١)

فلا محالة يحرم أكلهما مع المرق و الطبيخ و لا ينفع حينئذ استهلاک ذلک المقدار النجس القليل فى بقية أجزاء الطبيخ لأنه ينجس البقية بمجرد ملاقاتها نظير ما إذا أصابته قطرة دم أو بول لأنها ينجس جميع المرق و شبهه و ان كانت مستهلكة فى ضمن المرق فتحصل ان المسألة تبتنى على المسألة المتقدمة و حيث انا نفينا هناک حرمة عصيرى التمر و الزبيب فضلا عن نجاستهما فلا نرى مانعا من أكلهما فى الطبيخ و المرق و كذلک الحال فى العنب لأنا و ان قلنا بحرمة عصيرة إلا أنا أنكرنا نجاسته و قد عرفت ان الحرمة غير مانعة عن جواز أكله فى الأطعمة و الأمراق ما دام لم تطرأ عليه صفة الإسكار فيما إذا كان بمقدار يستهلک فى بقية الطبيخ و المرق.

[العاشر: الفقاع]

(۱) لا إشكال في نجاسة الفقاع في الشريعة المقدسة- كحرمته- بل الظاهر انها اتفاقية بين أصحابنا القائلين بنجاسة الخمر، و تدل على نجاسته الأخبار المستفيضة «منها»: مكاتبة ابن فضال قال: كتبت الى أبى الحسن عليه السّلام أسأله عن الفقاع فقال: هو الخمر و فيه حد شارب الخمر «۱» و «منها»:

موثقة عمار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الفقاع فقال: هو خمر «۲» الى غير ذلك من الاخبار، حيث اشتملت على ان الفقاع خمر و ورد في بعضها انه خمر مجهول «۳» و هذا إما لأجل أن الفقاع خمر حقيقة و ان كان إسكاره ضعيفا بحيث لا يسكر إلا بشرب مقدار كثير منه، و عن بعض أهل الخبرة و الاطلاع أن المادة «الألكلية»- التى تدور عليها رحى الإسكار- في

---

(۱) المرويتان في ب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرويتان في ب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) كما في موثقة ابن فضال و رواية أبى جميلة المرويتين في ب ۲۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۳۷

و هو شراب متخذ من الشعير (۱) على وجه مخصوص، و يقال: إن فيه سكرا خفيا، و إذا كان متخذا من غير الشعير فلا حرمة، و لا نجاسة، إلا إذا كان مسكرا.

العرق بأقسامه إنما هي بنسبة الواحد إلى اثنين فنصفه الآخر خليط و مزيج و أما في الخمر بأقسامها فهي بنسبة الواحد إلى خمس، و في الفقاع بنسبة الواحد الى خمسين. و حيث انه خمر حقيقية حكم بنجاسته و حرمته، و يدل عليه قوله عليه السّلام انه خمر مجهول- كما مر- و قوله: انه خمرة استصغرها الناس «۱».

و إما من جهة ان الفقاع و ان لم يكن خمرا حقيقية إلا أن الشارع نزله منزلة الخمر في جميع ما كان يترتب عليها من أحكامها فهو تنزيل موضوعي. و كيف كان فلا إشكال في ان حكمه حكم الخمر بعينها، و إنما الكلام في تعيين موضوعه و تحقيق ان الفقاع أي شيء و اليه أشار الماتن بقوله: و هو شراب متخذ من الشعير.

(۱) وقع الكلام بينهم في أن الفقاع ما هو؟ فذهب بعضهم إلى أنه شراب يتخذ من ماء الشعير، و عن آخر ان الفقاع و ان كان بحسب القديم و الغالب يتخذ من ماء الشعير إلا انه الآن قد يتخذ من الزبيب، و قيل ان إطلاقه على الأعم لعله اصطلاح حدث في خصوص الشام و عليه فلا بد من النظر الى ان ما نحكم بنجاسته و حرمته هل هو خصوص ما اتخذ من ماء الشعير أو أن كل شيء صدق عليه انه فقاع محكوم بنجاسته و حرمته و ان اتخذ من غيره؟

الصحيح الاقتصار في الحكم بهما على خصوص ما اتخذ من ماء الشعير، و ذلك لأنهم بعد اتفاقهم على ان الشراب المتخذ من ماء الشعير فقاع حقيقة اختلفوا في ان المتخذ من غيره أيضا، كذلك أو انه خارج عن حقيقته فهو من الاختلاف

---

(۱) رواه في الوسائل عن الوشاء في ب ۲۸ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۳۸

....

فى سعهٔ الموضوع و ضيقه، و لا مناص معه من الاكتفاء بالمقدار المتيقن- و هو المتخذ من ماء الشعير- كما هو الحال فى جميع الموارد التى يدور فيها الأمر بين الأقل و الأكثر و ذلك للشك فى أن المتخذ من غيره أيضا من الفقاع حقيقهٔ أو أن المراد به فى زمانهم- ع- و بلدهم إنما هو خصوص المتخذ من ماء الشعير، حيث ان إطلاقه على الأعم فى غير زمانهم أو فى غير بلادهم- كالشام- مما لا يكاد يجدى فى الحكم بحرمته و نجاسته إذ المدار فيهما على ما يطلق عليه الفقاع فى عصرهم و بلدهم و حيث انه مشكوك السعهٔ و الضيق فيرجع فى غير المورد المتيقن إلى أصالهٔ الطهارهٔ و الحل، فالمتحصل ان المائع إذا كان مسكرا فلا إشكال فى حرمته كما يحكم بنجاسته- ان تم ما استدل به على نجاسهٔ مطلق المسكر- و أما إذا لم يكن مسكرا فالحكم بنجاسته و حرمته يحتاج الى دليل و هو إنما قام عليهما فى الشراب المتخذ من الشعير، فيرجع فى المتخذ من غيره الى مقتضى الأصول. «بقى الكلام فى شىء» و هو انه هل تتوقف نجاسهٔ الفقاع و حرمته على غليانه و نشيشه أو يكفى فيهما مجرد صدق عنوانه؟ كما هو مقتضى إطلاق الفتاوى و أغلب النصوص فقد يقال بالأول و ان حكمهم بحرمهٔ الفقاع و نجاسته على الإطلاق إنما هو بملاحظهٔ أن الغليان و النشيش معتبران فى تحقق مفهومه، لأن الفقاع من فقاعهٔ، فلا يكون فقاعا حقيقهٔ إلا إذا نش و ارتفع فى رأسه الزبد. و هذا هو الصحيح لصحيحهٔ محمد بن أبى عمير عن مرازم قال: كان يعمل لأبى الحسن عليه السّلام الفقاع فى منزله، قال ابن أبى عمير:

و لم يعمل فقاع يغلى «۱» حيث دلت على أن المحرم من الفقاع هو الذى يغلى و ينش، و إلا لم يكن وجه لعمله فى منزل أبى الحسن عليه السّلام و تفسير ابن أبى عمير بأنه لم يعمل فقاع يغلى.

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۳۹

(مسألة ۴) ماء الشعير الذى يستعمله الأطباء فى معالجاتهم ليس من الفقاع فهو طاهر حلال (۱).

(الحادى عشر): عرق الجنب من الحرام (۲)

---

(۱) و ذلک لأن ما يستعمله الأطباء فى معالجاتهم إنما هو الماء الذى يلقى على الشعير ثم يطبخ معه و يؤخذ عنه ثانيا فيشرب و لا دليل على حرمته و نجاسته إذ الفقاع و إن أطلق عليه ماء الشعير إلا انه ليس كل ما صدن عليه ماء الشعير محكوما بنجاسته و حرمته و انما المحرم و النجس منه هو الذى يطبخونه على كيفية مخصوصة يعرفها أهله.

[الحادى عشر: عرق الجنب من الحرام]

اشارة

(۲) وقع الخلاف فى نجاسة عرق الجنب من الحرام و طهارته، فعن الصدوقين و الشيخين و غيرهم القول بنجاسته بل عن الأمالى: ان من دين الإمامية الإقرار بنجاسته. و ظاهره ان النجاسة اجماعية عندنا. و عن الحلى (قده) دعوى الإجماع على طهارته، و ان من قال بنجاسته فى كتاب رجع عنه فى كتاب آخر. و استدل للقول بنجاسته بأمور: «الأول»: ما نقله المجلسى فى البحار من كتاب المناقب لابن شهرآشوب نقلا عن كتاب المعتمد فى الأصول قال: قال: على بن مهزيار وردت العسكر عليه السّلام و أنا شاك فى الإمامة فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد فى يوم من الربيع إلا أنه صائف و الناس عليهم ثياب الصيف و على أبى الحسن عليه السّلام لباد و على فرسه تجفاف لبود و قد عقد ذنب فرسه و الناس يتعجبون عنه و يقولون: ألا ترون إلى هذا المدنى و ما قد فعل بنفسه؟ فقلت فى

نفسی لو کان هذا إماما ما فعل هذا، فلما خرج الناس إلی الصحراء لم یلبثوا إلا ان ارتفعت سحابهٔ عظیمهٔ هطلت فلم یبق أحد إلا ابتل حتی غرق بالمطر و عاد علیه السّلام و هو سالم من جمیعه، فقلت فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۴۰

....

نفسی یوشک أن یکون هو الامام، ثم قلت أرید أن أسأله عن الجنب إذا عرق فی الثوب فقلت فی نفسی ان کشف وجهه فهو الامام فلما قرب منی کشف وجهه ثم قال: ان کان عرق الجنب فی الثوب و جنابته من حرام لا یجوز الصلاهٔ فیه. و ان کانت جنابته من حلال فلا بأس فلم یبق فی نفسی بعد ذلک شبههٔ «۱». «الثانی»: ما رواه إدریس بن داود أو یزداد الکفرثوثی انه کان یقول بالوقف فدخل سر من رأی فی عهد أبی الحسن علیه السّلام فأراد أن یسأله عن الثوب الذی یعرق فیه الجنب أ یصلی فیه؟ فبینما هو قائم فی طاق باب الانتظار إذ حرکه أبو الحسن علیه السّلام بمقرعهٔ و قال مبتدأ: ان کان من حلال فصل فیه، و ان کان من حرام فلا تصل فیه «۲». «الثالث»: روایهٔ الفقه الرضوی إن عرقت فی ثوبک و أنت جنب و کانت الجنابهٔ من الحلال فتجوز الصلاهٔ فیه و ان کانت حراما فلا تجوز الصلاهٔ فیه حتی یغسل «۳» و هذه الروایهٔ و ان کانت بحسب الدلالهٔ ظاهرهٔ حیث انه علیه السّلام جعل الحکم بعدم جواز الصلاهٔ فیما أصابه عرق الجنب من الحرام مغیی بغسله و لم یجعل غایته الزوال و «توضیحه» ان الثوب الذی أصابه عرق الجنب لم یسقط عن قابلیهٔ الصلاهٔ فیه الی الأبد بضرورهٔ الفقه بل بالضرورهٔ الارتکازیهٔ، فیرتفع المنع عن الصلاهٔ فی مثله بأحد أمرین لا محالهٔ، فإن المنع إذا کان مستندا إلی نجاسهٔ عرق الجنب من الحرام فیرتفع بغسله.

و ان کان مستندا إلی مانعیهٔ العرق عن الصلاهٔ فی نفسه- و لو مع القول بطهارته نظیر أجزاء ما لا یؤکل لحمه حیث انها مانعهٔ عن الصلاهٔ و ان کانت طاهرهٔ کما فی بصاق الهرهٔ مثلا- فترتفع مانعیته بزواله کازالته بالنفط أو

---

(۱) البحار ج ۱۲ ص ۱۳۹

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) ص ۴ السطر ۱۸

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۴۱

....

«البانزین» أو بغیرهما إلا انه علیه السّلام لما جعل منعه عن الصلاهٔ فیه مغیی بغسله و لم یجعل غایته الزوال کشف ذلک عن نجاسهٔ عرق الجنب من الحرام. إلا انها لا یتم بحسب السند، فان الفقه الرضوی لم یثبت کونه روایهٔ فضلا عن ان تکون معتبرهٔ. و أما الروایهٔ الاولی و الثانیهٔ فهما أیضا ضعیفتان. أما بحسب السند فلان حال إسنادهما غیر واضح حیث لم یذکر السند فیهما بتمامه و دعوی انجبارهما بشهرهٔ الفتوی بمضمونهما بین القدماء. مدفوعهٔ صغری و کبری. أما بحسب الکبری فلما مر غیر مرهٔ من أن الشهرهٔ لا یمکن أن تکون جابرهٔ لضعف الروایهٔ کما ان إعراضهم عن روایهٔ لا یکون کاسرا لاعتبارها. و أما بحسب الصغری فلما قدمنا نقله عن الحلی (قده)- و هو من الاعلام المحققین- من أن من ذهب الی نجاسهٔ عرق الجنب من الحرام فی کتاب ذهب الی طهارته فی کتاب آخر.

فالمشهور حینئذ هو طهارهٔ العرق دون نجاسته فکیف یتوهم انهم اعتمدوا فی الحکم بنجاسته الی هاتین الروایتین، علی ان اشتهار الفتوی بنجاسته- لو سلم- أیضا لا یکاد یجدی فی المقام لأن الشهرهٔ التی یدعی انها جابرهٔ أو کاسرهٔ إنما هی الشهرهٔ فی مقابل النادر لا الشهرهٔ فی مقابل شهرهٔ أخری مثلها- کما فی المقام.

و أما بحسب الدلالة فلان الروايتين إنما تدلان على المنع من الصلاة فى ثوب أصابه عرق الجنب من الحرام و لا دلالة له على نجاسته لأنه لازم أعم للنجاسة كما مر، و مما يبعد نجاسة عرق الجنب من الحرام أو مانعيته عن الصلاة ان السؤال فى الأخبار المتقدمة إنما هو من عرق الجنب و لم يقع السؤال من عرق الجنب من الحرام و هذا كاشف عن عدم معهودية نجاسته الى زمان العسكرى عليه السّلام و التفصيل فى نجاسته أو مانعيته بين كون الجنابة من الحلال و بين كونها من الحرام إنما صدر منه عليه السّلام مع ان من البعيد أن تخفى نجاسته أو مانعيته عند المسلمين إلى عصر العسكرى عليه السّلام لكثرة ابتلائهم به فى تلك الأزمنة لكثرة الفجرة من السلاطين و الأمراء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٤٢

....

و بالأخص إذا عممنا الحرام إلى الحرام بالعرض كوطء الزوجة أيام حيضها أو فى نهار شهر رمضان. كيف و قد ورد فى جملة من الاخبار عدم البأس بعرق الجنب و ان الثوب و العرق لا يجنبان «١» فلو كان عرق الجنب من الحرام نجسا أو مانعا عن الصلاة لورد ما يدلنا على نجاسته أو مانعيته إلى زمان العسكرى عليه السّلام فمن هذا كله يظهر انه لا مناص من حمل الأخبار المانعة على التنزه و الكراهة لاستقذار عرق الجنب من الحرام و بهذا المقدار أيضا تثبت كرامته عليه السّلام و إعجازه حيث أجاب عما فى ضمير السائل من غير أن يسبقه بالسؤال «بقى الكلام» فى مرسلة الشيخ (قده) فى مبسوطة حيث قال فى محكى كلامه:

و إن كانت الجنابة من حرام وجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض أصحابنا.

فالكلام فى أن ما رواه ذلك البعض أى رواية. و الظاهر انه أراد بذلك رواية على بن الحكم عن رجل عن أبى الحسن عليه السّلام قال: لا تغتسل من غسالة ماء الحمام، فإنه يغتسل فيه من الزنا، و يغتسل فيه ولد الزنا، و الناصب لنا أهل البيت و هو شرهم «٢» و ذلك لأنه ان كانت هناك رواية أخرى دالة على نجاسة عرق الجنب من الحرام لنقلها نفس الشيخ فى كتابى الاخبار أو نقلها لا محالة فى شيء من كتبه المعدة للاستدلال كالمبسوط و غيره، و لم ينقل شيئا يدل على ذلك فى كتبه فتعين أن يكون مراده تلك الرواية المتقدمة إلا انها غير قابلة للاعتماد لضعف سندها فان على بن الحكم انما رواها عن رجل و هو مجهول و معه تدخل الرواية فى المراسيل و لا يمكن ان نعتمد عليها فى مقام الاستدلال. و أضف الى ذلك المناقشة فى دلالتها حيث انها انما تقتضى نجاسة بدن الزانى و ولد الزنا و قد قدمنا طهارة ولد الزنا كما لا إشكال فى طهارة بدن

---

(١) راجع ب ٢٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٢٧ من النجاسات و ١١ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٤٣

سواء خرج حين الجماع أو بعده (١) من الرجل أو المرأة، سواء كان من زنا، أو غيره، كوطء البهيمة، أو الاستمناء، أو نحوهما مما حرمته

الزانى و انما الكلام فى نجاسة عرقه و لا دلالة لها على نجاسة عرقه بوجه، على انها معارضة بما دل على طهارة الزانى و ولد الزنا. نعم لا إشكال فى نجاسة الناصب كما أسلفنا فى محله، فتحصل انه لم ترد رواية معتبرة فى عرق الجنب من الحرام حتى يستدل بها على نجاسته. و قد بينا فى كتاب الصلاة ان الشيخ (قده) كثيرا ما يسند الرواية إلى أصحابنا اجتهادا منه (قده) فى دلالة رواية و حسبان دلالتها على المدعى مع انها محل منع أو خلاف. و بالجملة ان الأخبار المتقدمة التى استدل بها على النجاسة فى المقام ضعيفة و غير

قابلة للاعتماد عليها فى الاستدلال. ثم انه لو قلنا بانجبار ضعفها من جهة شهرة الفتوى بمضامينها عند القدماء فغاية ما يستفاد منها عدم جواز الصلاة فى ما أصابه عرق الجنب من الحرام و قد عرفت انه غير ملازم للحكم بنجاسته لاحتمال كونه مانعا مستقلا عن الصلاة كما هو الحال فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

(۱) لأن الجنابة انما تتحقق بالتقاء الختانين و حيث انها من الحرام فيصدق انه جنب من الحرام فإذا بنينا على نجاسة عرقه بمقتضى الأخبار المتقدمة فلا مناص من الحكم بنجاسته حين التقائهما و بعده بلا فرق فى ذلک بين خروج المنى و عدمه لأن النجاسة مترتبة على عنوان الجنابة و هى غير متوقفة على الإنزال فى الجماع. و أما العرق قبل الجماع و الالتقاء فلا إشكال فى طهارته لعدم تحقق موضوع النجاسة و هو الجنابة من الحرام فعدم نجاسته سالبة بانتفاء موضوعها فما فى بعض الكلمات من أن العرق قبل الجماع محكوم بطهارته لخروجه عن الإطلاق من سهو القلم حيث لا موضوع حتى يخرج عن الإطلاق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۴

ذاتية بل الأقوى ذلک فى وطء الحائض، و الجماع فى يوم الصوم الواجب المعين، أو فى الظهار قبل التكفير (۱).

---

(۱) تبتنى هذه المسألة على ان المراد بالحلال و الحرام فى روايتى على بن مهزيار و إدريس بن داود المتقدمتين هل هو الحلية و الحرمة الفعليتين سواء كانتا ذاتيتين أم عرضيتين- مثلا- إذا أكره أحد على الزنا أو اضطر اليه فكان حلالا فعليا فى حقه لم يحكم بنجاسة عرقه و ان كان محرما ذاتيا فى نفسه.

كما انه إذا جامع زوجته و هى حائض أو فى يوم الصوم الواجب المعين بحيث كان الوطء محرما فعليا فى حقه حكم بنجاسة عرقه و ان كان حلالا ذاتيا فى نفسه.

أو المراد منهما هو الحلية و الحرمة الذاتيتان أعنى بهما ما كان طريقه منسدا فى نفسه و ما كان الطريق اليه مفتوحا كذلک و ان طرأه ما يوجب حليته أو حرمته ففى الصورة الاولى من المثال المتقدم يحكم بنجاسة عرقه لانه جماع انسد الطريق إليه فى نفسه فى الشريعة المقدسة و ان طرأ عليه الإكراه أو الاضطرار أو غيرهما مما يوجب حليته الفعلية، كما أنه فى الصورة الثانية يحكم بطهارة عرقه لأنه جماع لم ينسد الطريق اليه و ان لم يتحقق شرطه بالفعل كعدم حيض الزوجة فلا يطلق عليه الجنب عن الحرام بل تصدق الحليلة على الزوجة حينئذ فيقال إنه حليلة الابن- كما فى قوله عز من قائل وَ حَلٰائِلُ أَبْنٰائِكُمُ «۱» فللابن وطيها؟ فعلى الأول لا بد من الحكم بنجاسة عرق الجنب فى جميع موارد الحرمة الفعلية ذاتية كانت أم عرضية و على الثانى يقتصر فى الحكم بنجاسة عرق الجنب بما إذا كانت الجنابة محرمة ذاتية فحسب. و لا يبعد دعوى انصراف الحلال و الحرام إلى الحرمة و الحلية الذاتيتين، حيث ان ظاهر قوله عليه السّلام إذا كان عرق الجنب و جنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه و ان كانت جنابته من

---

(۱) النساء ۴: ۲۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۵

(مسألة ۱) العرق الخارج منه حال الاغتسال قبل تمامه نجس (۱) و على هذا فليغتسل فى الماء البارد، و إن لم يتمكن فليرتمس فى الماء الحار، و ينوى الغسل حال الخروج، أو يحرک بدنه تحت الماء بقصد الغسل.

حلال فلا بأس ان تكون الجنابة بعنوان أنها جنابة محرمة أو كانت بما هى كذلک محللة، فإذا كانت الجنابة بما أنها جنابة محللة لم يحكم بنجاسة عرق الجنب لأن الجنابة فى موارد الحرمة العرضية بما أنها جنابة محللة و انما حكم بحرمتها بعناوين زائدة على ذواتها فلا يكون مثلها مستلزما لنجاسة عرق الجنب. نعم إذا أكره على الزنا أو اضطر اليه حكم بنجاسة عرقه لأن الجنابة حينئذ بما أنها جنابة

محرمة و ان كانت محللة بعنوان طارىء آخر.

(۱) إذا اغتسل المجنب من الحرام فى الماء البارد فلا إشكال فى صحة غسله فيحكم بطهارة عرقه بعد غسله. و اما إذا اغتسل و الماء حار فيشكل الحكم بصحة غسله إذا عرق بدنه فى أثنائه لأن الجنابة لا ترتفع إلا بتمام الغسل و من هنا لا يجوز له مس كتابة القرآن و لا دخول المسجد و لا غير ذلك من الأحكام المترتبة على الجنابة فيما إذا غسل بعض أعضائه و لم يغسل الجميع فإذا عرق بدنه و هو فى أثناء غسله و قلنا بنجاسة عرق الجنب من الحرام فلا محالة يتنجس بدنه بذلك و لا يصح الغسل مع نجاسة البدن و «توضيحه»: انه إذا قلنا بكفاية ارتماسة واحدة أو صبة كذلك فى غسله و غسله- بأن يطهر بدنه- بتلك الارتماسة و ينوى بها الاغتسال حتى تحصل طهارة بدنه عن الخبث و طهارته الحدثية فى زمان واحد، لأن الطهارة البدنية و ان لم تكن متقدمة على غسله زمانا إلا ان تقدمها الرتبى كاف فى صحة غسله فلا يكون عرقه فى أثناء غسله مانعا عن صحته و ذلك لأنه يرتمس فى الماء دفعة واحدة أو يصب الماء على بدنه و ينوى به غسل الجنابة فإنه كما يطهر بدنه عن الخبث حينئذ كذلك تزول عنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۶

(مسألة ۲) إذا أجنب من حرام، ثم من حلال، أو من حلال، ثم من حرام،

جنابته و لا يضره اتحادهما زمانا لأن الطهارة الخبثية متقدمة على غسله رتبة و التقدم الرتبى كاف فى صحة الغسل كما مر. و أما إذا اعتبرنا فى صحته تقدم الطهارة الخبثية بحسب الزمان فلا يتمكن الجنب من الحرام من الغسل إذا عرق بدنه فى أثنائه لتنجس بدنه قبل إتمام غسله و قد ذكر الماتن فى تصحيح ذلك انه يرتمس فى الماء حينئذ و به يطهر بدنه و ينوى غسل الجنابة حال خروجه أو يحرك بدنه تحت الماء بقصد الغسل، فيكون دخوله فى الماء مطهرا لبدنه كما ان خروجه أو تحريك بدنه تحت الماء اغتسال من الجنابة. و ما أفاده (قده) يبتنى على القول بكفاية الارتماس بحسب البقاء فى صحة الغسل و عدم اعتبار إحداثه، لأن إحداث الارتماس حينئذ و ان لم يكن كافيا فى ارتفاع جنابته لنجاسة بدنه حال الارتماس إلا انه إذا طهر بدنه بذلك و نوى الغسل بتحريك بدنه تحت الماء أو بخروجه كفى ذلك فى غسله لاستمرار ارتماسه و بقائه ما دام غير خارج عن الماء و قد فرضنا ان الارتماس بقاء كاف فى صحة غسله. و أما إذا قلنا ان الاغتسال إنما يصح بأحد أمرين: و هما صب الماء على البدن أو الارتماس فى الماء- ارتماسة واحدة- كما فى الخبر «۱» و لا يتحقق شيء منهما بالارتماس بقاء، لأنه بعد ارتماسه لم يصب الماء على بدنه، كما انه لم يرتمس ارتماسة، لأن ظاهر اسناد الفعل الى فاعله إنما هو إيجاده و احداثه إلا أن تقوم قرينة على إرادة الأعم، و عليه فالاغتسال بالارتماس بقاء محل إشكال فى نفسه و لو مع قطع النظر عن نجاسة عرق الجنب من الحرام فالغسل فى الماء الحار غير ممكن فى حقه، لابتلائه بنجاسة البدن كما عرفت.

---

(۱) كما فى حسنة الحلبى المروية فى ب ۲۶ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۷

فالظاهر نجاسة عرقه (۱) أيضا خصوصا فى الصورة الأولى.

[إذا أجنب من حرام]

---

(۱) الجنابة الواردة فى الروايتين المتقدمتين إن أخذت فى موضوع الحكم بالنجاسة بما هى جنابة إذا كانت عن حرام، و فى موضوع

الحكم بالطهارة إذا كانت عن حلال، أو أخذت كذلك فى موضوع الحكم بالمانعية عن الصلاة فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى ان العبرة بالوجود الأول فإن كان من حرام حكم بنجاسة عرقه و إلا حكم بطهارته و ذلك لأجل انه لا معنى للجنابة بعد الجنابة و ان الجنب لا يجنب ثانيا، و المعلول يستند إلى أسبق علله فالجنابة تستند الى العمل الحرام السابق. و أما العمل الثانى فهو غير مسبب للجنابة بوجه. و أما إذا قلنا ان الجنابة فى الروايتين إنما أخذت فى موضوع الحكمين المتقدمين بما هى عنوان مشير الى سببها و موجبها لا بما هى جنابة- فكأنهما دلتا على ان سبب الجنابة إذا كان محرما يحكم بنجاسة عرق الجنب و بمانعيته فى الصلاة و ان كان سببها محللا فلا يحكم بشىء منهما- فلا كلام حينئذ فى انه صدر منه سببان و فعلان أحدهما محرم و الآخر حلال فيحكم بنجاسة عرقه و مانعيته من الصلاة سواء فى ذلك تقدم الحرام و تأخره. و قد يتوهم حينئذ ان جملتى الرواية متعارضتان، لأن مقتضى إحدى الجملتين طهارة عرقه فى مفروض المسألة، لأنه أتى بسبب جنابة و هو حلال و مقتضاه طهارة عرق الجنب و عدم مانعيته عن الصلاة، كما ان مقتضى الجملة الثانية نجاسته و مانعيته لأنه أتى بسبب جنابة و هو حرام و هو يقتضى نجاسة العرق و مانعيته و لأجل ذلك تتعارضان فتسقطان فلا يبقى دليل على نجاسة عرق الجنب و لا على مانعيته عن الصلاة فى مفروض الكلام فان مقتضى قاعدة الطهارة طهارة عرقه كما ان الأصل عدم مانعيته عن الصلاة. إلا ان هذه الدعوى بمكان من الفساد و ذلك لأن الجنابة من الحرام- أعنى السبب المحرم- و ان كانت مقتضية للنجاسة و المانعية عن الصلاة إلا ان الجنابة من الحلال- أعنى السبب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۸

(مسألة ۳) المجنب من حرام إذا تيمم لعدم التمكن من الغسل فالظاهر عدم نجاسة عرقه (۱) و ان كان الأحوط الاجتناب عنه ما لم يغتسل و إذا وجد الماء و لم يغتسل بعد فعرقه نجس، لبطلان تيممه بالوجدان.

الحلال- ليست مقتضية للطهارة و لا لصحة الصلاة و إنما يحكم بالطهارة و عدم المانعية لعدم المقتضى للحكم بالنجاسة أو المانعية و من الظاهر انه لا تصادم بين المقتضى للنجاسة و المانعية- و هو السبب الحرام- و بين اللامقتضى- و هو السبب الحلال- و بما أنه أوجد السبب المحرم فهو يقتضى نجاسة العرق و مانعيته من غير معارضة شىء. و هو نظير قولنا ان بول ما لا يؤكل لحمه يوجب النجاسة و يمنع عن الصلاة و بول ما لا يؤكل لحمه لا يوجبهما فإذا أصاب الثوب كلاهما فهل يتوهم أحد ان فيه سببان أحدهما يقتضى النجاسة و المانعية و الآخر يقتضى الطهارة و عدم المانعية فيتعارضان و يرجع الى قاعدة الطهارة و أصالة عدم مانعية البول حينئذ؟! و ذلك لوضوح ان بول ما يؤكل لحمه إنما يحكم بطهارته و عدم مانعيته لعدم المقتضى لا من جهة مقتض للطهارة أو جواز الصلاة معه و من الظاهر انه لا تنافى بين المقتضى و اللامقتضى و بين ما يضر و ما لا يضر.

[إذا تيمم المجنب من حرام]

(۱) لا اشكال و لا كلام فى ان المتيمم متطهر، لقوله عز من قائل فى آية التيمم ما يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ «۱» فان مسح الوجه أو الرأس بالأرض و التراب كان من الأمور المستصعبة فى تلك الأزمنة لأنه نهاية الذل و غاية الخضوع فبيّن سبحانه انه لا يريد بأمره هذا ان يجعلهم فى مشقة و حرج و إنما أراد أن يطهرهم فقد أطلقت الطهارة على التيمم كما ترى و فى الرواية ان التيمم أحد الطهورين «۲» و لو لا كونه طهارة لزم

---

(۱) المائدة ۵: ۶.

(۲) راجع ب ۲۱ و ۲۳ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۴۹

....

التخصيص فيما دل على اشتراط الطهارة فى الصلاة لصحة صلاة المتيمم و هو غير متطهر و هو آب عن التخصيص، فكون التيمم طهورا مما لا اشكال فيه. و إنما الكلام فى ان الطهارة الحاصلة بالتيمم رافعة للجنابة حقيقة إلى زمان التمكن من الماء و تعود الجنابة بعده و هذا لا بمعنى أن التمكن من أسباب الجنابة لانحصار سببها بالوطء و الانزال. بل بمعنى ان رافعية التيمم للجنابة موقتة بوقت و محدودة من الابتداء بحد و هو زمان عدم التمكن من الماء و استعماله و عليه فيترتب على التيمم كل ما كان يترتب على الطهارة المائية من جواز الدخول معها فى الصلاة و مس كتابة القرآن و غيرهما من الآثار أو ان الطهارة الحاصلة بالتيمم مبيحة للدخول فى الصلاة فحسب لا بمعنى ان التيمم ليس بطهور بل بمعنى انه طهور غير الطهارة المائية فلنا طهارتان: المائية و الترابية و هما طهارة واجد الماء و طهارة الفاقد له، و الطهارة الثانية إنما يترتب عليها إباحة الدخول فى الصلاة معها و إباحة كل ما هو مشروط بالطهارة فهو مع جنابته شرعا و واقعا حكم عليه بجواز الدخول فى الصلاة مثلا لا انه خرج من الجنابة كما إذا اغتسل. و الثانى هو المتعين و ذلك لأنه لا يكاد يستفاد من أدلة كفاية التيمم بدلا عن الغسل ان التيمم رافع للجنابة حقيقة، لأن أدلة التيمم إنما دلت على كفايته و بدليته فى المطهرية فلا يمكننا الحكم بأنه كالطهارة المائية يرفع الجنابة حقيقة، فيتعين أن يكون التيمم مبيحا. و تتبنى عليهما فروع: «منها» ما إذا تيمم بدلا عن الغسل ثم أحدث بالأصغر بأن نام أو بال فهل يجب أن يتوضأ حينئذ لصلواته أو لا بد من التيمم؟ فعلى القول بأن التيمم رافع يجب عليه الوضوء لأنه كمن اغتسل و نام.

و على القول بأنه مبيح يجب التيمم عليه لأنه جنب و إنما حكم الشارع بإباحة دخوله فى الصلاة لتيممه و هو قد انتقض بنومه، فهو بالفعل جنب غير واجد للماء فيجب أن يتيمم لصلاته. «و منها» ما إذا لم نتمكن من تغسيل الميت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۰

(مسألة ۴) الصبى غير البالغ إذا أجنب من حرام ففى نجاسة عرقه إشكال، و الأحوط أمره بالغسل (۱).

لمانع فيه فيممناه فلو مسه أحد بعد ذلك لا يجب عليه الغسل بمسه بناء على ان التيمم رافع للحدث حقيقة و يجب عليه ذلك بناء على انه مبيح، لأن الميت محدث بحدث الموت، و إنما أبيح دفنه بتيممه فحسب. و «منها» ما نحن فيه لأن التيمم إذا كان رافعا للجنابة حقيقة فنحكم بطهارة عرقه لأنه ليس جنبا من الحرام. و اما بناء على انه مبيح كما هو المختار فعرقه محكوم بالنجاسة لأنه جنب من الحرام و إنما التيمم أوجب إباحة دخوله فى الصلاة. و «منها» غير ذلك من الفروع التى يأتى تفصيلها كتفصيل الكلام فى أن التيمم رافع أو مبيح فى مبحث التيمم إن شاء اللّه فانتظره.

[عرق الصبى المجنب من حرام]

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة من جهتين. إحداهما فى ان عرق الصبى المجنب من الحرام هل هو- كعرق البالغ المجنب- محكوم بنجاسته أو انه محكوم بالطهارة على خلاف المجنب من الحرام من البالغين؟ و ثانيتهما أنه إذا قلنا بنجاسة عرقه فهل يصح منه غسل الجنابة حتى يرتفع به نجاسة عرقه و مانعيته من الصلاة أو أن الغسل منه لا يقع صحيحا، فلا رافع لنجاسة عرقه و لا لمانعيته عن الصلاة. و لنسمى الجهة الأولى بالبحث عن المقتضى و الجهة الثانية بالبحث عن الرافع. (اما الجهة الأولى): فالحكم بنجاسة عرق الصبى إذا أجنب من الحرام و الحكم بطهارته يبتنيان على ان المراد من لفظة الحرام الواردة فى الروايتين المتقدمتين هل هو الحرام الفعلى الذى

يستحق فاعله العقاب بفعله، بمعنى ان ما أخذ فى موضوع الحكم بنجاسة العرق و مانعيته هو الحرام بما انه حرام فلعنوان الحرام دخالة فى ترتب حكمه أو ان المراد بها ذات العمل بمعنى ان الحرام أخذ مشيرا إلى الذوات من اللواط و الزنا و الاستمناء و نحوها و ان لم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۱

....

يكن فاعلها مستحقا للعقاب بفعلها حيث ان المحرم مبغوض و لا يرضى الشارع بفعله أبدا و إن لم يستحق فاعله العقاب و من هنا يوبخ الصبى إذا ارتكب شيئا من المحرمات مع عدم كونها محرمة فى حقه بالفعل. فعلى الأول لا يحكم بنجاسة عرق الصبى لعدم حرمة العمل الصادر منه بالفعل بحيث يستحق العقاب بفعله لأدلة رفع القلم عن الصبى فالجنابة غير متحققة بالإضافة إليه، و على الثانى لا بد من الحكم بنجاسة عرقه إذا أجنب من الحرام لأنه عمل مبغوض و لا يرضى الشارع بفعله و ان لم يكن فاعله- و هو الصبى- مستحقا للعقاب. و الظاهر ان الأول هو المتعين الصحيح، لأن ظاهر أخذ الحرام موضوعا للحكمين المتقدمين ان لعنوان الحرام مدخلية فى ترتبهما و انه أخذ فى موضوعهما بما انه حرام فحمله على انه أخذ مشيرا إلى أمر آخر هو الموضوع فى الحقيقة أعنى ذات العمل خلاف الظاهر و لا يصار اليه إلا بقيام قرينة تدل عليه، و معه لا مناص من حمل الحرام على الحرام الفعلى الذى يستحق فاعله العقاب و يؤيد ذلك ان الوطء بالشبهة مع انه عمل مبغوض فى ذاته لم يلتزموا فيه بنجاسة عرق الواطئ أو بمانعيته فى الصلاة. و لا وجه له إلا عدم كون الوطء بالشبهة محرما فعليا فى حق فاعله و كذلك الغافل و نحوه فالمتحصل ان العمل إذا لم يكن محرما فعليا بالإضافة إلى فاعله إما لأجل انه لا حرمة بحسب الواقع أصلا- كما فى مثل الصبى- و إما لعدم كون الحرمة فعلية و ان كانت متحققة فى نفسها- كما فى حق الواطئ بالشبهة- فلا يمكن الالتزام بنجاسة عرقه و لا بمانعيته فى الصلاة. و (أما الجهة الثانية) أعنى صحة الغسل من الصبى و فساده بعد الفراغ عن نجاسة عرقه فملخص الكلام فيها ان المسألة من صغريات الكبرى المعروفة و هى مشروعية عبادات الصبى و عدمها و تفصيل الكلام فى تحقيقها يأتى فى بحث الصلاة إن شاء اللّه و نشير إلى إجماله هنا توضيحا للمراد فنقول مشروعية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۲

....

عبادات الصبى هى المعروفة عندهم، و عن غير واحد الاستدلال عليها بإطلاقات أدلة التكليف كالأوامر المتعلقة بالصلاة أو الصوم أو غيرهما، حيث ان إطلاق هذه الخطابات يشمل الصبيان و قد رفع عنهم الإلزام بما دل على رفع القلم عن الصبى فلا محالة يبقى محبوبية العمل بحالها و هى كافية فى صحته. و لكن الاستدلال بذلك عليل بل لعله أمر واضح الفساد و ذلك أما «أولا» فلأن التكاليف الشرعية أمور غير قابلة للتجزية و التقسيم إلى إلزام و محبوبية حتى يبقى أحدهما عند ارتفاع الآخر نظير ما ذكروه فى محله من أنه إذا نسخ الوجوب بقى الجواز. لأنها بسائط بحتة صادرة عن الشارع، فإذا فرضنا ان هذا الأمر الواحد البسيط قد رفعه الشارع عن الصبى فلا يبقى هناك شىء يدل على محبوبية العمل فى نفسه و أما «ثانيا»: فلما بيناه فى محله من ان الاحكام الإلزامية من الوجوب و التحريم مما لا تناله يد الجعل و التشريع، لأن ما هو مجعول للشارع إنما هو الاعتبار- أعنى اعتباره شيئا على ذمة المكلفين- و هو ملزوم لتلك الأحكام الإلزامية و أما الأحكام الإلزامية بنفسها فهى أحكام عقلية يدركها العقل بعد اعتبار الشارع و جعله لأنه إذا اعتبر العمل على ذمة المكلفين و لم يرخصهم فى تركه فلا محالة يدرك العقل لابدية ذلك العمل و استحقاق المكلف العقاب على مخالفته فتحصل ان الإلزام من المدركات العقلية و مجعول الشارع أمر آخر و عليه فلا معنى لرفع الإلزام بالحديث لأنه ليس من المجعولات الشرعية كما عرفت فلا مناص من ان يتعلق الرفع بالاعتبار الذى عرفت انه فعل الشارع و مجعوله فإذا فرضنا ان الشارع رفع اعتباره فى حق الصبى فمن أين يستفاد محبوبية العمل بالإضافة إليه؟ فهذا الاستدلال ساقط. و أحسن ما يستدل به على مشروعية

عبادات الصبى انما هو الأمر الوارد بأمر الصبيان بالصلاة و غيرها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۳

(الثانى عشر): عرق الإبل الجلّالة (۱) بل مطلق الحيوان الجلّال على الأحوط.

من العبادات «۱» لما قدمناه فى الأصول من أن الأمر بالأمر بالشىء أمر بذلك الشىء حقيقة و حيث ان الشارع أمر أولياء الصبيان بأمر أطفالهم بالصلاة- مثلا- فيثبت بذلك أمر الشارع بالصلاة بالإضافة إلى الصبيان و هو يدل على محبوبية عبادات الصبى- التى منها غسله- و النتيجة انه لا مانع من ارتفاع نجاسة عرق الصبى المجنب من الحرام أو مانعيته بغسله.

[الثانى عشر: عرق الإبل الجلّالة]

(۱) لم يقع خلاف فى طهارة العرق فى غير الإبل من الحيوانات الجلالة عدا ما يحكى عن نزهة بن سعيد و هو شاذ لا يعبأ به فى مقابلة الأصحاب.

و أما عرق الإبل الجلالة فعن جملة من المتقدمين القول بنجاسته بل قيل انه الأشهر بين القدماء و ذلك لحسنة حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

لا تشرب من ألبان الإبل الجلالة، و ان أصابك شىء من عرقها فاغسله «۲» و صحيحة هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: لا تأكل اللحوم الجلالة، و ان أصابك من عرقها شىء فاغسله «۳» و اللام فى «الجلالة» فى الصحيحة ان حملناها على العهد و الإشارة إلى الإبل الجلالة فهى و الحسنة متطابقتان فيختص نجاسة العرق بخصوص الجلالة من الإبل. و أما إذا أبقيناها على إطلاقها لتشمل الجلال من غير الإبل أيضا- كما يرومه القائل بنجاسة العرق فى مطلق الجلال بحملها على الجنس- فهو و ان كان يقتضى الحكم بنجاسة العرق فى مطلق الجلال إلا انه خلاف التسالم على طهارة عرق الجلال من غير الإبل. و كيف كان فقد استدل بهاتين الروايتين على نجاسة عرق الإبل الجلالة بل استدل

---

(۱) كما فى حسنة الحلبى المروية فى ب ۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(۲) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۴

....

بالثانية على نجاسة عرق مطلق الجلال لأن الأمر بغسله ظاهر فى الإرشاد إلى نجاسته كما مر فى نظائره منها قوله عليه السّلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «۱» و لكن الصحيح عدم نجاسة العرق من الإبل الجلالة فضلا عن غيرها، بيان ذلك: ان الأمر بغسل الثوب أو البدن و نحوهما مما أصابه البول أو العرق و ان كان ظاهرا فى نجاسة البول أو العرق و لا سيما إذا كان بلفظة من كما فى قوله عليه السّلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. لأنها ظاهرة فى ان الأمر بغسل الثوب أو البدن إنما هو من جهة الأثر الحاصل من اصابة البول و ليس ذلك الأثر إلا نجاسته و كذلك الحال فيما إذا أمر بغسل نفس البول أو العرق كما فى الحسنة و الصحيحة المتقدمتين، حيث قال عليه السّلام اغسله أى ذلك العرق، فإنه أيضا ظاهر فى الإرشاد إلى نجاسة العرق و إن كان فى الظهور دون القسم السابق. إلا أن هذا إنما هو فيما إذا لم يكن فى الرواية قرينة أو ما يحتمل قرينيته على خلاف هذا الظهور و هى

ثابتـة فی الروایتین لأنـه علیه السّلام نهی عن شـرب ألبـان الإبـل الجلالـة فی الحسـنة أولاـ ثم فرع علیه الأـمر بغسل عرقها، کما انه فی الصحیحة نهی عن أکل لحوم الجلالة ثم فرع علیه الأمر بغسل عرقها، و سبق الأمر بغسله بالنهی عن شرب الألبان أو أکل اللحوم قرینة أو انه صالح للقرینیة علی ان وجوب غسل العرق مستند إلی صیرورة الجلال من الإبل و غیرها محرم الأکل عرضا و لا تجوز الصلاة فی شیء من أجزاء ما لا یؤکل لحمه: روثه و لبنه و عرقه و غیرها کانت حرمته ذاتیة أم عرضیة بالجلل أو بوطء الآدمی أو بشرب الشاة من لبن خنزیرة و لأجل ذلک فرّع علیه الأمر بغسل عرقه حتی یزول و لا یمنع عن الصلاة- و ان کان محکوما بالطهارة فی نفسه-

---

(۱) کما فی حسنة عبد اللّه بن سنان المرویة فی ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۵۵

....

کما هو الحال فی ریق فم الهرة أو غیرها من الحیوانات الطاهرة مما لا یؤکل لحمه، و علی الجملة ان الأمر بغسل عرق الجلال فی الروایتین اما ظاهر فیما ذکرناه أو انه محتمل له و معه لا یبقی للاستدلال بهما علی نجاسة العرق مجال. ثم ان تخصیص العرق بالذکر دون بقیة أجزائها و رطوباتها إنما هو لکثرة الابتلاء به فان عرقها یصیب ثوب راکبها و بدنه لا محالة. ثم ان الوجه فی التعدی عن المحرمات الذاتیة إلی المحرم بالعرض إنما هو إطلاق الأدلة الدالة علی بطلان الصلاة فیما حرم اللّه أکله من غیر تقییده بالمحرم بالذات و غیر ذلک مما یستفاد منه عموم المنع لکل من المحرمات الذاتیة و العرضیة و تفصیل الکلام فی ذلک موکول الی محله و الغرض مجرد التنبیه علی ان التعدی إلی المحرمات العرضیة من المسائل الخلافیة.

و لیس من الأمور المتسالم علیها بینهم و انما نحن بنینا علی التسویة بین الذاتی و العرضی. و لقد بنی شیخنا الأستاذ (قده) فی رسالة اللباس المشکوک فیه علی اختصاص المانعیة بالمحرم الذاتی و أفاد ان الجلل لا یوجب اندراج الحیوان المتصف به فی عنوان ما لا یؤکل لحمه و لاـ فی عنوان حرام أکله إلاـ انه فی تعلیقته المبارکة بنی علی تعمیم المانعیة للجلل أیضا و هما کلامان متناقضان و التفصیل موکول الی محله. و کیف کان فلا دلیل علی نجاسة عرق الإبل الجلالة فضلا عن غیرها و من هنا کتبنا فی التعلیقة: ان الظاهر طهارة العرق من الإبل الجلالة و لکن لا تصح فیه الصلاة. فعلی هذا لا موجب لحمل اللام فی الصحیحة علی العهد و الإشارة حتی تطابق الحسنة و لئلا یکون إطلاقها علی خلاف المتسالم علیه بل نبقیها علی إطلاقها و هو یقتضی بطلان الصلاة فی عرق مطلق الجلال من دون تخصیص ذلک بالإبل. و قد عرفت انها لا تدل علی نجاسته حتی یکون علی خلاف المتسالم علیه هذا علی انه لا عهد فی الصحیحة حتی تحمل علیه اللام و الذی تلخص ان الأمر بغسل العرق من الإبل الجلالة أو من

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۵۶

(مسألة ۱) الأحوط الاجتناب عن الثعلب، و الأرنب، و الوزغ، و العقرب، و الفأر، بل مطلق المسوخات (۱) و إن کان الأقوی طهارة الجمیع.

مطلق الجلال و ان سلمنا أنه إرشاد- و لیس أمرا مولویا لبداهة ان غسل العرق لیس من الواجبات النفسیة فی الشریعة المقدسة- إلا انه إرشاد إلی مانعیته لا إلی نجاسته.

[طهارة الثعلب و ..]

(۱) ذهب بعض المتقدمین إلی نجاسة الثعلب، و الأرنب، و الوزغ، و الفأرة. و آخر إلی نجاسة الثعلب و الأرنب و عن ثالث نجاسة

الوزغ و عن بعض کتب الشیخ نجاسة مطلق المسوخ و عن بعضها الآخر نجاسة کل ما لا یؤکل لحمه. و الصحیح طهارة الجمیع کما ستتضح. أما الثعلب و الأرنب فقد ورد فی نجاستهما مرسلة یونس عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سألته هل یحل أن یمس الثعلب و الأرنب أو شیئا من السباع حیا أو میتا، قال: لا یضره و لکن یغسل یده «۱» إلا انها ضعیفة و لا یمکن أن یعتمد علیها فی الحکم بنجاسة الأرنب و الثعلب لإرسالها، کما لا مجال لدعوی انجبارها، بعمل الأصحاب، إذ الشهرة علی خلافها و أما الفأرة فقد دلت علی نجاستها صحیحة علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت فی الماء فتمشی علی الثیاب أ یصلی فیها؟ قال: اغسل ما رأیت من أثرها و ما لم تره نضحه بالماء «۲» و هی معارضة بصحیحته الأخری عن أخیه موسی علیه السّلام قال: سألته عن العظایة و الحیة و الوزغ تقع فی الماء فلا تموت أ یتوضأ منه للصلاة؟ قال: لا بأس به و سألته عن فأرة وقعت فی حب دهن و أخرجت

(۱) المرویة فی ب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۳۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۵۷

....

قبل أن تموت أ یبیعه من مسلم؟ قال: نعم و یدهن منه «۱» و صحیحة سعید الأعرج قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الفأرة و الکلب تقع فی السمن و الزیت ثم تخرج منه حیة فقال: لا بأس بأکله «۲» و ما رواه فی قرب الاسناد عن أبی البختری عن جعفر بن محمد عن أبیه علیه السّلام أن علیا علیه السّلام قال: لا بأس بسؤر الفأرة أن یشرب منه و یتوضأ «۳» فإن هذه الروایات الثلاث مطبقة علی طهارة الفأرة و معها لا مناص من حمل ما دل علی نجاستها علی استحباب الاجتناب عنها أو علی کراهة ترکه. و أما الوزغة ففی صحیحة معاویة بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الفأرة و الوزغة تقع فی البئر قال: ینزح منها ثلاث دلاء «۴» و ظاهرها و ان کان یقتضی نجاسة الوزغة إلا انها أیضا معارضة بصحیحة علی ابن جعفر المتقدمة المشتملة علی طهارة الوزغ و العظایة و الحیة إذا وقعت فی الماء و لم تمت و مع المعارضة لا یعتمد علیها فی شی‌ء. و أما العقرب ففی موثقة أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الخنفساء تقع فی الماء أ یتوضأ به؟

قال: نعم لا بأس به قلت: فالعقرب؟ قال: أرقه «۵» و فی ذیل موثقة سماعة: و ان کان عقربا فأرق الماء و توضأ من ماء غیره «۶» و ظاهرهما نجاسة العقرب کما تری و فی مقابلهما روایة هارون بن حمزة الغنوی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن الفأرة و العقرب و أشباه ذلک یقع فی الماء فیخرج حیا هل یشرب من ذلک الماء و یتوضأ به؟ قال: یسکب منه ثلاث مرات، و قلیله و کثیره بمنزلة واحدة، ثم یشرب منه و یتوضأ منه غیر الوزغ فإنه لا ینتفع

(۱) المرویة فی ب ۳۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۱۹ من أبواب الأسآر من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۱۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۵) المرویة فی ب ۱۹ من أبواب الأسآر من الوسائل.

(۶) المرویة فی ب ۱۹ من أبواب الأسآر من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۸

(مسألة ۲) كل مشكوك طاهر (۱) سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة

بما يقع فيه «۱» إلا أنها ضعيفة فلا يمكن أن يعارض بها الموثقة و من هنا يشكل الحكم بطهارة العقرب و الذى يسهل الخطب أن الموثقة قاصرة الدلالة على نجاسته لأنها انما اشتملت على الأمر بإراقة الماء الذى وقع فيه العقرب و لا دلالة له على نجاسته و لعله من جهة ما فيه من السم فقد أمر بإراقة الماء دفعا لاحتمال تسممه هذا و يبعد القول بنجاسة العقرب ان ميتته لا توجب نجاسة الماء لأنه مما لا نفس له و الماء انما يفسد بما له نفس سائلة و معه كيف يوجب نجاسة الماء و هو حى؟!. و على الجملة ان الاخبار الواردة فى نجاسة الحيوانات المذكورة معارضة و معها إما ان نأخذ بمعارضاتها- لأنها أقوى- و اما ان نحكم بتساقطهما و الرجوع الى أصالة الطهارة و هى تقضى بطهارة الجميع هذا بل يمكن استفادة طهارتها من صحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن فضل الهرة، و الشاة، و البقرة، و الإبل، و الحمار، و الخيل، و البغال، و الوحش، و السباع، فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت الى الكلب فقال:

رجس نجس .. «۲» حيث تدلنا على طهارة جميع الحيوانات سوى الكلب مع ان أكثرها مما حرم اللّه أكله و من المسوخ هذا كله فى طهارة بدن الحيوانات المذكورة. و أما بولها و روثها فقد تقدم أنهما محكومان بالنجاسة من كل حيوان محرم أكله.

[مشكوك الطهارة و النجاسة]

(۱) طهارة ما يشك فى طهارته و نجاسته من الوضوح بمكان و لم يقع فيها خلاف لا فى الشبهات الموضوعية و لا فى الشبهات الحكمية و من جملة أدلتها

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب الأسآر من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب الأسآر و ۱۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۵۹

أو لاحتمال تنجسه مع كونه من الأعيان الطاهرة و «القول» بان الدم المشكوك كونه من القسم الطاهر أو النجس محكوم بالنجاسة «ضعيف» (۱) نعم يستثنى مما ذكرنا الرطوبة الخارجة بعد البول قبل الاستبراء بالخرطات، أو بعد خروج المنى قبل الاستبراء بالبول فإنها مع الشك محكومة

قوله عليه السّلام فى موثقة عمار كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر، فإذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك «۱» و هذا الحكم ثابت ما دام لم يكن هناك أصل موضوعى يقتضى نجاسة المشكوك فيه.

(۱) قد أسلفنا انه لا- فرق بين الدم و غيره من النجاسات فعند الشك فى انه من القسم الطاهر أو النجس يحكم بطهارته إلا فى مورد خاص و هو ما إذا كان الدم مشاهدا فى منقار الجوارح من الطيور لأن الأصل حينئذ أن يكون نجسا و ذلك لقوله عليه السّلام فى موثقة عمار بعد السؤال عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب: كل شىء، من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا ان ترى فى منقاره دما فإن رأيت فى منقاره دما فلا توضأ منه و لا تشرب «۲». حيث دلت على نجاسة الدم حينئذ مع الشك بحسب الغالب فى انه من القسم الطاهر أو النجس حيث يحتمل ان يكون من دم السمك أو المتخلف فى الذبيحة كما يحتمل ان يكون من دم الميتة فإن العلم بكونه من القسم النجس قليل الاتفاق و مع هذا كله حكم عليه السّلام بنجاسته فالأصل فى الدم المشاهد فى منقار الجوارح هو النجاسة و لو

من جهة جعل الشارع الغلبة امارة علی ان الدم من القسم النجس کما أوضحناه فی مبحث نجاسة الدم.

---

(۱) المرویة فی ب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴ من أبواب الأسآر و ۸۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۶۰

بالنجاسة (۱) (مسألة ۳) الأقوی طهارة غسالة الحمام (۲)

---

(۱) یأتی الکلام فی الرطوبة الخارجة بعد البول أو المنی عند التکلم فی الاستبراء و نبین هناک ان الشارع حکم فیها بوجوب الغسل أو الوضوء فیما إذا خرجت قبل الاستبراء بالبول أو الخرطات و لو من جهة تقدیم الظاهر علی الأصل إلا أن الاخبار الواردة فی ذلک لم یدل علی ان البلل المشتبه بعد البول و قبل الاستبراء بول أو أن الخارج بعد المنی و قبل الاستبراء منی، و انما دلت علی ان البلل المشتبه ناقض للوضوء أو الغسل و من هنا یتوقف فی الحکم بنجاسة البلل المشتبه لعدم دلالة الدلیل علی نجاسته و تفصیل الکلام فی دلالة الاخبار علی نجاسة البلل المشتبه و عدمها یأتی فی مسألة الاستبراء إن شاء اللّه.

[غسالة الحمام]

(۲) وقع الخلاف فی طهارة غسالة الحمام و نجاستها فمنهم من قال بنجاستها- و ان کانت مشکوکة الطهارة فی نفسها- و انها ملحقة بالبللین المشتبهین و مستثناة عما حکمنا بطهارته مما یشک فی نجاسته تقدیما للظاهر علی الأصل.

و قال جمع بطهارتها و ان حال غسالة الحمام حال بقیة الأمور التی یشک فی طهارتها و نجاستها لقوله علیه السّلام کل شیء نظیف .. و لیعلم ان محل البحث و الکلام إنما هو صورة الشک فی طهارة الغسالة و نجاستها. و أما مع العلم بحکمها- کما قد یتفق فی الحمامات المعمولة فی البیوت، حیث یحصل العلم فی بعض الموارد بملاقاتها مع العین النجسة أو بعدم ملاقاتها- فهی خارجة عن محل البحث و هو ظاهر. و قد استدل للقول بنجاستها بجملة من الاخبار الواردة فی المنع عن الاغتسال بماء الحمام أو بغسالته «۱» لأنه سواء أرید من الاغتسال فی تلک الروایات معناه المصطلح علیه الذی هو فی مقابل الوضوء أم أرید به معناه

---

(۱) راجع ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۶۱

....

اللغوی أعنی إزالة الوسخ لا وجه للنهی عنه إلا نجاستها هذا و لا یخفی ان تلک الروایات لا دلالة لها علی نجاسة الغسالة بوجه، لأن النهی فیها ملل بعلل غیر مناسبة لنجاسة الغسالة ففی بعضها: فإنه یغتسل فیه من الزنا و یغتسل فیه ولد الزنا و الناصب لنا أهل البیت و هو شرهم، و فی آخر ان فیها تجتمع غسالة الیهودی و النصاری و المجوسی و الناصب لنا أهل البیت و هو شرهم و غیرهما من العلل و من الظاهر ان بدن الجنب مطلقا و کذا ولد الزنا و الجنب من الحرام کلها محکوم بطهارته. نعم وقع الکلام فی نجاسة عرق الجنب من الحرام و قد مر ان الحق طهارته. کما ان نجاسة الیهود و النصاری لیست متسالما علیها فی الشریعة المقدسة و ما هذا شأنه کیف یصلح ان یعلل به نجاسة غسالة الحمام؟! علی انها قد عللت فی بعض أخبارها بأن ولد الزنا لا یطهر إلی سبعة آباء. و هذه قرینة قطعیة علی ان النهی عن الاغتسال فی غسالة الحمام غیر مستند الی نجاستها بالمعنی المصطلح علیه لعدم نجاسة ولد الزنا فی نفسه فضلا عن أبنائه

إلى سبعة أبطن. و الناصب لأهل البيت عليهم السلام و ان قلنا بنجاسته إلا أنه ليس بهذه الرواية لما عرفت ما فيها من القصور فان غير الناصب ممن ذكر معه فى الرواية اما نقطع بطهارته أو أن نجاسته وقعت محلاـ للخلاف. و انما حكمنا بنجاسة الناصب لما ورد فى موثقة ابن أبى يعفور من ان اللّه تبارك و تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب و ان الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه و على الجملة ان هذه الاخبار مما لا اشعار فيه بنجاسة الغسالة فضلا عن ان تدل عليها و من هنا لا بد من حملها على استحباب التنزه عن الغسالة لتقذرها بالقذارة المعنوية لأنها مست اليهودى و النصارى و الجنب و ولد الزنا و غيرهم ممن لا تخلو من القذارة معنى هذا بل ورد النهى عن الاغتسال بما قد اغتسل فيه و ان كان المغتسل فى غاية النظافة و الورع حيث ورد: من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه و مما يدلنا على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۲

....

ان النهى عن الاغتسال فى غسالة الحمام تنزيهى صحيحة محمد بن مسلم قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الحمام يغتسل فيه الجنب و غيره أغتسل من مائه؟

قال: نعم لاـ بأس أن يغتسل منه الجنب، و لقد اغتسلت فيه و جئت فغسلت رجلى و ما غسلتهما إلاـ بما لزق بهما من التراب «۱» و صحيحة الثانية قال:

رأيت أبا جعفر عليه السّلام جائيا من الحمام و بينه و بين داره قذر فقال: لو لاـ ما بينى و بين دارى ما غسلت رحلى و لا يجنب و «يخبث» ماء الحمام «۲» و موثقة زرارة رأيت أبا جعفر عليه السّلام يخرج من الحمام فيمضى كما هو، لا يغسل رجليه حتى يصلى «۳» فان هذه الاخبار دلتنا على طهارة غسالة الحمام لأنه عليه السّلام لم يغسل رجليه مع القطع باصابتهما الغسالة اما لأنه عليه السّلام بنفسه قد اغتسل فى الحمام كما هو مقتضى الصحيحة الأولى فاصابة الغسالة برجليه عليه السّلام واضحة و اما لأن رجليه وقعتا على أرض الحمام يقينا كما ان الغسالة أصابت الأرض قطعا فقد أصابتهما الغسالة بواسطة أرض الحمام لا محالة فلو كانت الغسالة متنجسة لغسل عليه السّلام رجليه لتنجسهما مع انه لم يغسلهما إلا لما لزقهما من التراب و لا بد معه من حمل الأخبار المانعة على التنزه و الكراهة هذا ثم لو سلمنا نجاسة الغسالة فإنما نسلمها فى الحمامات التى يدخلها اليهود و النصارى و الناصب و غيرهم ممن سمى فى الروايات كما كان هو الحال فى الحمامات الدارجة فى عصرهم- ع- فان الحماميين كانوا من أهل السنة و كان يدخلها السلاطين و الأمراء و اليهود و النصارى و الناصب فهب انا حكمنا بنجاسة الغسالة فى مثلها إلا ان التعدى عن مورد الروايات إلى غيرها من الحمامات التى نعلم بعدم دخول اليهود و النصارى و الناصب عليها- كحماماتنا- أو نشك فى دخولهم دونه خرط القتاد فكيف يمكن الحكم

---

(۱) المرويتان فى ب ۹ من أبواب المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۹ من أبواب المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۳

و إن ظن نجاستها (۱) لكن الأحوط الاجتناب عنها.

(مسألة ۴) يستحب رش الماء (۲) إذا أراد أن يصلى فى

حينئذ بنجاسة الغسالة على وجه الإطلاق فالإنصاف أن غسالة الحمام لا دليل على نجاستها و هم و دفع أما «الوهم» فهو ان من البعيد

جـدا بل و لا يحتمل عادة طهارة الغسالة فى الحمامات المتعارفة فإن من يريد الاغتسال فى الحمام لم تجر العادة على ان يطهر بدنه من الخبث خارجا ثم يـدخله لمجرد الاغتسال بل انما يدخله مع نجاسة بدنه فيكون الماء الملاقى لبدنه متنجسا و به تكون الغسالة التى هى مجمع تلك المياه المتنجسـة متنجسة، لقلتها أو لو كانت كثيرة أيضا يحكم بنجاسـتها لما قدمناه من ان تتميم القليل كرا بالمتنجس غير كاف فى الاعتصام. و بئر الغسالـة انما تتمم كرا بالمياه المتنجسة و معه كيف صح للإمام عليه السّـلام أن يغتسل فيها أو لا يغسل رجليه إلا لأجل ما لزقهما من التراب؟! و «أما الـدفع» فهو ان الحمامات الموجودة فى عصـرهم إنما كانت عبارة عن عدة حياض صـغار- كما هى كـذلك فى حماماتنا اليوم- و كانت تتصل تلك الحياض بماء الخزانـة بشـىء كانبوب و مزملة و لو من خشب و بها كانت المادة تتصـل بالحيـاض و توجب طهارتها، كما انها تطهّر أرض الحمام بجريانها عليه إلى أن يصل إلى بئر الغسالـة فتوجب طهارة البئر أيضـا لأنهـا مـاء مطهر عـاصم فتطهر البئر بوصولها و من هنا ورد فى روايات ماء الحمام انه معتصم بمادته و حكمنا بطهارة الغسالـة و اغتسـل فيها الامام عليه السّلام و لم يغسل رجله من جهة تنجسها بل لأجل ما لزقها من التراب قائلا: ان ماء الحمام لا يجنب أو لا يخبث.

[استحباب رش الماء]

(۱) لعدم الدليل على اعتباره فحكمه حكم الشك فى نجاستها.

(۲) للنصوص الواردة «۱» فى استحباب رش الماء عند الصلاة فى

---

(۱) راجع ب ۱۳ و ۱۴ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۴

معابد اليهود و النصارى مع الشك (۱) فى نجاستها، و إن كانت محكومة بالطهارة.

(مسألة ۵) فى الشـك فى الطهـارة و النجاسـة لا ـ يجب الفحص (۲) بـل يبنى على الطهـارة إذا لم يكن مسـبوقا بالنجاسـة، و لـو أمكن حصول العلم بالحال فى الحال.

البيع و الكنائس أو فى بيوت المجوس كما فى النصوص بل و كذلك بيوت النصارى و اليهود لعدم اختصاص الحكم بمعابدهم.

(۱) قـد قيـد الماتن و بعضـهم الحكم باسـتحباب الرش بما إذا شك فى نجاسة معابدهم فلا اسـتحباب عند العلم بطهارتها لعلمه بنزول المطر على سطح دارهم أو علم بتجدد بنائها من قبل بنّاء مسلم. و لكن النصوص خالية من التقييد بصورة الشك فى نجاستها و مقتضى إطلاقهـا ان الرش مستحب و لو مع العلم بطهارتهـا و هو نوع تنزه عن اليهود و النصارى و المجوس بفعل ما يشعر به و إلا فليس رشـه رافعا لاحتمال نجاستها كيف فان الرش يقتضى سراية النجاسة إلى المواضع الطاهرة منها- على تقدير نجاستها.

(۲) الشـبهة قد تكون حكمية كما إذا شـككنا فى نجاسة الخمر أو المسكر أو عرق الجنب من الحرام أو عرق الجلال و نحوها مما وقع الشك فى نجاسـته و طهارته و لا إشـكال حينئذ فى وجوب الفحص و النظر و انه ليس للمجتهد أن يفتى بطهارة شـىء أو بنجاسـته إلا بعـد الفحص و اليأس عن الظفر بالـدليل، و ذلك لأن أدلـة اعتبار قاعدة الطهارة و غيرها من الأصول و ان كانت مطلقة إلا ان مقتضـى الأدلـة العقليـة و النقلية المذكورتين فى محلهما عدم جريانها قبل الفحص عن الدليل فبهما نقيد إطلاقاتها بما بعد الفحص عن الدليل. إلا ان هذه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۵

فصل طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجدانى (۱) أو البينة العادلة (۲)

الصورة غير مرادة للماتن قطعا. و قد تكون الشبهة موضوعية كما إذا علمنا بالحكم و شككنا فى الموضوع الخارجى و لم ندر- مثلا- ان الدم المشاهد من القسم الطاهر أو النجس أو أن المائع المعين ماء أو بول أو أنه متنجس أو غير متنجس ففى جميع ذلك تجرى أصالة الطهارة و غيرها من الأصول من غير اعتبار الفحص فى جريانها و ان أمكن تحصيل العلم بسهولة- كما إذا توقف على مجرد النظر و فتح العين- و ذلك لإطلاق أدلة اعتبارها و عدم ما يدل على تقييدها بما بعد الفحص من عقل و لا نقل مضافا الى ما ورد فى بعض الروايات من قوله عليه السّلام ما أبالى أبول أصابنى أو ماء إذا لم أعلم «۱» لدلالته على عدم توقف جريان أصالة الطهارة على الفحص فى الشبهات الموضوعية.

فصل [فى طرق ثبوت النجاسة]

اشارة

(۱) لما حققناه فى بحث الأصول من أن العلم حجة بذاته و الردع عن العمل على طبقه أمر غير معقول كما أشرنا إليه فى مباحث المياه.

(۲) لإطلاق دليل حجيتها إلا فيما دل الدليل على عدم اعتبار البينة فيه كما فى الزنا لأنه لا يثبت بالبينة بمعنى شهادة عدلين بل يعتبر فى ثبوته شهادة عدلين بل يعتبر فى ثبوته شهادة أربعة عدول، و كذلك ثبوت الهلال- على قول- و توضيح الكلام فى المقام: ان البينة لا يراد منها فى موارد استعمالاتها

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۶

و فى كفاية العدل الواحد إشكال (۱) فلا يترك مراعاة الاحتياط.

فى الكتاب و السنة إلا مطلق ما به البيان و ما يثبت به الشىء كما هو معناها لغة لأن البينة بمعنى شهادة عدلين اصطلاح جديد حدث بين الفقهاء فالبينة فى مثل قوله عز من قائل إِنِّى عَلىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّى «۱» فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لٰا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنٰاتِ وَ الزُّبُرِ «۲» و غيرهما ليست بمعناها المصطلح عليه قطعا و انما استعملت بمعناها اللغوى أعنى ما به البيان و الدليل كما ان المراد بها فى قوله صلى اللّه عليه و آله إنما أقضى بينكم بالبينات و الايمان «۳» مطلق الدليل و كأنه صلى اللّه عليه و آله أراد أن ينبّه على ان حكمه فى موارد الدعاوى و المرافعات و كذا حكم أوصيائه ليس هو الحكم النفس الأمرى الواقعى لأن ذلك كان مختصا ببعض الأنبياء و إنما حكمه حكم ظاهرى على طبق اليمين و الدليل. ثم ان النبى صلى اللّه عليه و آله فى موارد القضاء لما طبق البينة- بهذا المعنى اللغوى- على شهادة عدلين فاستكشفنا بذلك اعتبار شهادتهما و انها مصداق الدليل و البينة و هذا بإطلاقه يقتضى اعتبار البينة بمعنى شهادة العدلين فى جميع مواردها إلا فيما قام الدليل على عدم اعتبارها فيه كما مر و على ذلك لا شبهة فى ثبوت النجاسة بشهادة عدلين حيث لم يرد دليل يمنع عن اعتبارها فى النجاسة كما منعه فى الزنا.

[ثبوت النجاسة بخبر العدل الواحد]

(۱) لا اعتبار بخبر العدل الواحد فى الدعاوى و الترافع حيث لم يطبق صلى اللّه عليه و آله البينة فيهما إلا على شهادة عدلين، كما لا اعتبار به فى مثل الزنا لأنه إنما يثبت بشهادة أربعة عدول. و إنما الكلام فى اعتباره فى غير هذين الموردين فهل خبر العدل الواحد تثبت به الموضوعات الخارجية على وجه

---

(۱) الانعام ۶: ۵۷.

(۲) النحل ۱۶: ۴۴.

(۳) المروية فى ب ۲ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۷

....

الإطلاق حتى يمنع من اعتباره دليل أو لا- اعتبار بخبره فى ثبوتها و ان كان معتبرا فى بعض الموارد الخاصة؟ التحقيق ان خبر العدل الواحد كالبينة يعتبر فى الموضوعات الخارجية كما يعتبر فى الأحكام. و الوجه فيه ان عمدة الدليل على حجية خبر العدل فى الاحكام إنما هى السيرة العقلائية القائمة على الأخذ بأقوال الموثقين فيما يرجع الى معاشهم و معادهم و قد أمضاها الشارع بعدم الردع عنها و من الظاهر عدم اختصاص سيرتهم هذه بباب دون باب لأن حال الموضوعات الخارجية و الاحكام عندهم على حد سواء و قد جرت سيرتهم على الركون و الاعتماد على أخبار الثقات فى جميع ما يرجع إلى معاشهم و معادهم و بها يثبت اعتبار خبره فى الموضوعات التى منها بولية مائع أو تنجسه و نحوهما. و يؤيده ما ورد من النهى عن إعلام المصلى بنجاسة ثوبه بقوله عليه السّلام لا يؤذنه حتى ينصرف «۱» نظرا إلى أن أخبار العدل الواحد لو لم يكن معتبرا فى مثلها لم يكن لمنعه عن أخبار المصلى بنجاسة ثوبه وجه صحيح و نظيرها ما ورد فى توبيخ من أخبر المغتسل بعدم إحاطة الماء جميع بدنه حيث قال عليه السّلام ما كان عليك لو سكت «۲» و لا وجه له إلا ثبوت المخبر به باخبار العدل الواحد.

و قد يقال- كما قيل- ان رواية مسعدة بن صدقة «۳» رادعة عن السيرة العقلائية فى الموضوعات الخارجية و ذلك لأنه عليه السّلام بعد ما حكم فى الرواية بحلية الأشياء المشكوك فيها قال: و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة «۴» حيث حصر المثبت فى الموضوعات الخارجية بالعلم و البينة، و منه يظهر ان خبر العدل الواحد لا اعتبار به فى الموضوع الخارجى. و يندفع

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۴ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۸

و تثبت أيضا بقول صاحب اليد (۱) بملك، أو إجارة أو إعارة أو أمانة، بل أو غصب.

ذلك- مع الغض عن ضعف سندها بمسعدة- ان البينة فى الرواية لم يرد منها معناها المصطلح عليه لأنه كما عرفت اصطلاح حديث بل المراد بها على ما قدمناه آنفا و سابقا فى بحث المياه هو الدليل و ما به البيان و يدل عليه- مضافا الى أنه معناها لغة- ان المثبت فى الموضوعات الخارجية غير منحصر بالعلم و البينة المصطلح عليها لأنها كما تثبت بهما كذلك تثبت بالاستصحاب و حكم الحاكم و

الإقرار و عليه فمعنى الرواية ان الأشياء كلها على هذا حتى يظهر حكمها بنفسه بحيث لو لاحظتها رأيت حرمتها أو نجاستها- مثلا- كما هو الحال فى موارد العلم الوجدانى أو يظهر من الخارج بالدليل كما فى موارد البينة المصطلح عليها و خبر العدل الواحد و حكم الحاكم و الاستصحاب و إقرار المقر فالرواية لا تكون رادعة عن السيرة أبدا. و لأجل هذه المناقشة استشكل الماتن فى كفاية خبر العدل الواحد و احتاط و لا بأس بمراعاته.

[ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد]

(۱) بعد البناء على ثبوت النجاسة بإخبار الثقة لا يبقى مجال للبحث عن ثبوتها باخبار ذى اليد إذا كان ثقة فلا بد حينئذ من فرض الكلام فيما إذا لم يعلم وثاقته. فنقول لا إشكال فى اعتبار اخباره عما بيده سواء أ كان مالكا لعينه أم لمنفعته أو للانتفاع أو لم يكن مالكا له أصلا كما إذا غصبه و هذا للسيرة العقلائية حيث جرت من لدن آدم عليه السّلام إلى زماننا هذا على ان من أخبر عما هو تحت سلطانه أو عن شئونه و كيفياته يعتمد على اخباره و يعامل معه معاملة العلم بالحال. و لعله من جهة ان من استولى على شيء فهو أدرى بما فى يده و أعرف بكيفياته. و من جملة شئون الشيء و كيفياته نجاسته و طهارته و لم يرد ردع عنها فى الشريعة المقدسة فبذلك يثبت اعتبار قوله

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۶۹

....

و اخباره. و نزيده توضيحا أن لنا علما تفصيليا بنجاسة أشياء كثيرة من الذبائح و أيدى المسلمين و الفرش و الثياب و الأوانى و غيرها و لو حين غسلها و لا علم لنا بعد ذلك بطروّ مطهر عليها بوجه، فلو لا اعتبار قول صاحب اليد و اخباره عن طهارتها لكان استصحاب النجاسة حاكما بنجاستها و لم يمكننا إثبات طهارتها بوجه و هو مما يوقعنا فى عسر و حرج فيلزم اختلال النظام و إنما خرجنا عن استصحاب النجاسة بإخبار صاحب اليد و به صار الحكم بطهارتها من نقض اليقين باليقين و خرج عن كونه نقضا لليقين بالشك و ليس ذلك إلا من جهة قيام السيرة على اعتباره و معه لا يفرق بين اخباره عن طهارته و بين إخباره عن نجاسته أو غيرهما من شئونه و كيفياته هذا مضافا الى الاخبار «۱» الواردة فى بيع الأدهان المتنجسة الآمرة باعلام المشترى بنجاستها حتى يستصبح بها، لأن إعلام المشترى و ان وقع الخلاف فى انه واجب نفسى أو شرطى إلا انه لا إشكال فى وجوبه على كل حال و منه يستكشف اعتبار قول صاحب اليد و اخباره عن نجاسة المبيع بحيث لو أخبر بها وجب على المشترى أن يستصبح به أو يجعله صابونا. و ما ورد فيمن أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه قال: لا يعلمه قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد «۲» حيث ان ظاهر قوله و هو لا يصلى فيه انه لا يصلى فيه لنجاسته- و ان احتمل أن يكون له وجه آخر- و عليه فالرواية تدل على اعتبار إخبار المعير عن نجاسة الثوب المستعار بحيث لو أخبر بها وجب على المستعير ان يعيد صلاته هذا و يستفاد من بعض النصوص الواردة فى العصير العنبى ان اخبار من بيده العصير عن ذهاب الثلثين انما يعتبر فيما إذا ظهر صدقه من القرائن و الأمارات الخارجية كما إذا كان ممن يشربه على

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۷۰

و لا اعتبار بمطلق الظن و ان كان قويا (۱) فالدهن، و اللبن، و الجبن المأخوذ من أهل البوادى محكوم بالطهارة، و ان حصل الظن

بنجاستها.

بل قد يقال بعدم رجحان الاحتياط (۲) بالاجتناب عنها، بل قد يكره، أو يحرم إذا كان فى معرض الوسواس.

الثلث و لا يستحل شربه على النصف أو كان العصير حلوا يخضب الإناء لغلظته على ما تـدل عليه موثقـة معاويـة بن عمار و صـحيحة معاوية بن وهب «۱» و مقتضى هذه النصوص عدم جواز الاعتماد على قول صاحب اليد فى خصوص العصير تخصيصا للسيرة فى مورد النصوص. هذا و قد قدمنا بعض الكلام فى هذه المباحث فى مبحث المياه «۲» فليراجع.

(۱) لعله أراد بالظن القوى الظن غير البالغ مرتبة الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادى العقلائى الذى يكون احتمال خلافه موهوما غايته و لا يعتنى به العقلاء و إلا فهو حجة عقلائية يعتمد عليه العقلاء فى جميع أمورهم و لم يردع عن عملهم هذا فى الشـريعة المقدسة و معه لاـ مـانع من الحكم بثبوت النجاسـة به كما يثبت به غيرها من الأمور. نعم الظن غير البالغ مرتبـة الاطمئنان الـذى يعتنى العقلاء باحتمال خلافه- كما إذا كان تسـعون فى المائة و تسـعا فى العشـرة- لم يثبت حجيته فلا بد فى مورده من الرجوع إلى استصـحاب الطهارة التى هى الحالـة السابقـة فى المتنجسات أو إلى أصالة الطهارة إذا شك فى مورد أنه من الأعيان النجسة أو غيرها، لعموم أدلتهما فإن المراد بالشك الذى أخذ فى موضوع الأصول أعم من الظن غير المعتبر كما حرر فى محله.

[الاحتياط فى معرض الوسواس]

(۲) عدم رجحان الاحتياط أو مرجوحيته بما انه احتياط أمر غير

---

(۱) المرويتان فى ب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) تقدم فى ج ۱ ص ۲۹۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۷۱

....

معقول لأـنه عبارة عن التحفظ على الأمر الواقعى المحتمل لئلا يقع فى مفسـدته أو تفوت عنه مصـلحته و كيف يتصور المرجوحيـة فى مثله و إلا فما فائـدة التحفظ على المطلوب الواقعى؟ نعم قـد يلازم الاحتياط عنوان آخر مرجوح أو حرام و به يقع التزاحم بينهما فيقدم الأـقوى منهما بحسب الملاك فقـد يوجب ذلك مرجوحيـة الاحتياط بل حرمته إلا انه لا يختص بالاحتياط فى باب النجاسات بل و لا يختص بالاحتيـاط أصـلا فإن العناوين الأوليـة طرا قـد يطرؤها العناوين الثانويـة فتزاحمها. و العنوان الثانوى الـذى نتصوره فى الاحتياط بحيث يوجب مرجوحيته على الأـغلب هو الوسواس فـان غيره قـد يوجب مرجوحيته لاـ بحسب الغـالب أو الأغلب و هـذا كما إذا كان عنـده مـاء يشـك فى طهـارته و نجاسـته فـان الاحتيـاط بعـدم التوضؤ منه إنمـا يحسن فيما إذا كان عنـده ماء آخر. و أما إذا كان الماء منحصـرا به فان الاحتياط حينئـذ بعدم التوضؤ منه مما لا إشـكال فى حرمته و مرجوحيته لعدم مشـروعية التيمم مع التمكن من التوضـؤ بماء محكوم بالطهارة شـرعا و أما الوسواس فهو مما لا كلام فى مرجوحيته لأنه مخل للنظام و موجب لتضـييع الأوقات الغاليـة- على ما شاهـدناه بالعيان- و إنما الكلام فى أمرين آخرين: «أحـدهما»: فى ان الجرى العملى على طبق الوسوسـة محرم شـرعى أو لا حرمـة له؟ مثلا إذا توضأ ثم توضأ و هكذا أو صلى ثم صلى فهل نحكم بفسقه و سقوطه بذلك عن العدالة؟ فيما إذا التفت إلى وسوسته الذى هو مرتبـة ضـعيفة من الوسواس دون ما إذا لم يلتف إليها و اعتقد صـحة عمله و بطلان عمل غيره- و هو مرتبة عالية من الوسواس- فإنه لا

یحکم علیه بشیء لغفلته و «ثانیهما»: ان الاحتیاط المستلزم لتعقب الوسواس محرم أو لا ـ حرمة له؟ (أما الجری علی طبق الوسوسة) فالظاهر عدم حرمته بعنوان الوسوسة و ان التزم بعضهم بحرمته. نعم قد یتصف

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۷۲

....

بالحرمة بعنوان آخر ککونه سببا لنقض الصلاة- و هو محرم علی المشهور- أو لاستلزامه تأخیر الصلاة عن وقتها أو لتفویت واجب آخر کالإنفاق علی من یجب علیه إنفاقه أو لاستلزامه اختلال النظام أو الهلاکة و نحوهما. إلا انها عناوین طارئة محرمة فی حد أنفسها من غیر ناحیة الوسواس. و الکلام فی أن الوسواس بما هو کذلک- إذا لم یستلزمه شیء من العناوین المحرمة- محرم أو لا حرمة فیه. نعم ورد فی بعض الروایات النهی عن تعوید الشیطان نقض الصلاة «۱» و فی صحیحة عبد اللّه بن سنان ذکرت لأبی عبد اللّه علیه السّلام رجلا مبتلی بالوضوء و الصلاة، و قلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام و أی عقل له و هو یطیع الشیطان؟ فقلت له و کیف یطیع الشیطان؟ فقال:

سله هذا الذی یأتیه من أی شیء هو فإنه یقول لک من عمل الشیطان «۲» إلا أن شیئا من ذلک لا یقتضی حرمة الوسواس و ذلک فإن النهی عن التعوید إرشاد الی عدم ارتکاب نقض الصلاة لأنه مرجوح و قد ذهب المشهور إلی حرمته و التزم بعضهم بکراهته- و لیس تحریما مولویا- و قد علل ذلک فی بعض الروایات بان الخبیث إذا خولف و عصی لم یعد «۳» و کیف کان فلا تستفاد من الروایة حرمة الوسواس و کذا صحیحة ابن سنان و ذلک لأنا نسلم ان الوسواس بل مجرد الشک و التردد من الشیطان و نعترف بان الوسواسی یطیعه إلا ـ أنه لا دلیل علی حرمة إطاعة الشیطان فی جمیع الموارد إذ الإنسان قد یقدم علی مکروه أو مباح، و لا إشکال فی انه من الشیطان لأن المؤمن- حقیقة- الذی هو أعز من الکبریت الأحمر لا یضیع وقته الثمین بالاشتغال بالمکروه أو المباح کیف و قد حکی عن بعضهم انه لم یرتکب طیلة حیاته مباحا فضلا عن المکروه فارتکاب غیر محبوبه تعالی إطاعة للشیطان مع حلیته فلیکن الوسواس أیضا من

(۱) فلیراجع ب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۱۰ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۳) فلیراجع ب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۷۳

(مسألة ۱) لا اعتبار بعلم الوسواسی (۱) فی الطهارة و النجاسة.

هذا القبیل، فالمتحصل انه لا دلیل علی حرمة الوسواس فی نفسه اللهم إلا أن یستلزم عنوانا محرما کما إذا استلزم تأخیر الصلاة عن وقتها- و هو الذی یتفق فی حق الوسواسی غالبا- و قد حکی عن بعض المبتلین بالوسواس إنه أتی نهرا عظیما للاغتسال- قبل أن تطلع الشمس بساعة- و فرغ من اغتساله- و الشمس قد غربت- و لا إشکال فی حرمة ذلک و نظیره ما إذا أدی إلی اختلال النظام أو إلی هلاکة نفسه و غیرهما من الأمور المحرمة و (أما الاحتیاط المتعقب بالوسواس) فقد ظهر حاله مما بیناه آنفا فان ذا المقدمة و هو الوسواس غیر محرم فی نفسه فضلا عن حرمة مقدمته.

[اعتبار علم الوسواسی]

یقع الکلام فی ذلک من جهات:

«الجهه الأولی»: هل یجب علی الوسواسی تحصیل العلم بالواقع فی مقام الامتثال

(۱) أو أن له أن یکتفی بالشک و الاحتمال فی فراغ ذمته؟ لا ینبغی الإشکال فی أن الوسواسی یجوز أن یکتفی فی امتثاله بالشک و لا یجب علیه تحصیل العلم بالفراغ و ذلک لأن شکه خارج عن الشکوک المتعارفهٔ عند العقلاء فلا یشمل مثله الشک الذی أخذ فی موضوع الأصول فلا یجری فی حقه الاستصحاب و لا غیره، و لا مناص معه من أن یمتثل علی النمط المتعارف عند العقلاء، و لا یضره الشک فی صحهٔ ما أتی به علی النحو المتعارف و ذلک للأخبار الواردهٔ فیمن کثر سهوه «۱» حیث دلت علی انه یکتفی بالشک و الاحتمال و لا یجب علیه تحصیل العلم بإتیان المأمور به، لأنه إذا ثبت ذلک عند کثرهٔ الشک فیثبت مع الوسواس- الذی هو أشد من کثرهٔ الشک- بالأولویهٔ القطعیهٔ

«الجهه الثانیهٔ»: إذا شهد الوسواسی بنجاسهٔ شیء

و أخبر بها فهل یعتمد علی إخباره و شهادته أو

---

(۱) فلیراجع ب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۷۴

....

لا اعتبار بهما لاستنادهما إلی علمه و اعتقاده و هو فی ذلک قطاع، لأن علمه إنما یحصل من الأسباب التی لا یحصل لغیره منها ظن بل و لا احتمال؟ المتعین هو الثانی للعلم بأن أخباره و شهادته مستندان إلی وسوسته أو إلی سبب لا یفید غیره ظنا و لا احتمالا. و قد نقل عن بعض المقلّدین انه کان یتوضأ- و هو علی سطح دار- فاعتقد أن قطرهٔ من ماء الوضوء قد طفرت من الأرض و صعد الهواء الی أن وقعت علی رقبته. و صار هذا سببا لزوال وسوسته حیث تنبه انه من الشیطان إذ کیف یطفر الماء من الأرض و یصعد إلی أن تقع علی رقبته؟! و عن بعض المتقدمین انه کان یعتقد نجاسهٔ جمیع المساجد الکائنهٔ فی النجف من جهه انفعال الماء القلیل بملاقاهٔ الآلات و الأدوات المستعملهٔ فی البناء.

و أعجب من الجمیع ما حکی عن وسواسی- عامی- انه کان یحلق لحیته مقدمهٔ لوصول الماء إلی بشرته لاعتقاد أن اللحیهٔ و لو خفیفها مانعهٔ عن وصول الماء إلی البشرهٔ. و من البدیهی ان الاخبار المستند الی تلک الاعتقادات السخیفهٔ الخیالیهٔ مما لا مساغ للاعتماد علیه

«الجهه الثالثهٔ»: إذا اعتقد الوسواسی بطلان عمله

-

من صلاته أو وضوئه و نحوهما- لعلمه بطرو حدث یقطعه أو یمنع عنه فهل یحکم ببطلان عمله لعلمه هذا أو لا یعتمد علی علمه؟ الصحیح ان علمه هذا حجهٔ فی حقه و لا مناص من الحکم ببطلان عمله و ذلک لأن التصرف فی حجیهٔ علمه و ردعه عن العمل علی طبقه غیر معقول. و أما التصرف فی متعلق قطعه- بان یقال ان الحدث انما یبطل الصلاهٔ. إذا علم من غیر طریق الوسوسهٔ دون ما إذا علم بطریقها- فهو و ان کان خدعهٔ حسنهٔ حتی یرتدع الوسواسی عن عمله. إلا أن المانعیهٔ أو الشرطیهٔ بحسب الواقع و مقام الثبوت غیر مقیدتین بما إذا أحرزهما المکلف بطریق متعارف حیث لم یدل دلیل علی تقیید إطلاقات المانعیهٔ أو الشرطیهٔ بذلک. و لا نحتمل

انعقاد إجماع تعبدی علی اختصاص

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۷۵

(مسألة ۲) العلم الإجمالی کالتفصیلی (۱) فإذا علم بنجاسة أحد الشیئین یجب الاجتناب عنهما، إلا إذا لم یکن أحدهما محلا لابتلائه (۲) فلا یجب الاجتناب عما هو محل الابتلاء أیضا.

المانعیة أو الشرطیة بما إذا أحرزتا بطریق متعارف لأن المسألة غیر معنونة فی کلماتهم و لا طریق معه الی تحصیل إجماعهم و دعوی انه لیس بحدث و انما هو أمر تخلیة الوسواسی حدثا إنما تفید فی مقام الخدیعة للارتداع و لا تنفع فی تقیید المانعیة أو الشرطیة بوجه. فالصحیح بطلان عمله فی مفروض المسألة- علی تقدیر مطابقة علمه الواقع- و أما ما ورد من النهی عن تعوید الخبیث و ان الوسوسة من الشیطان و ان من أطاعه لا عقل له فإنما ورد فی صورة الشک فی البطلان و من هنا نهی عن نقض الصلاة، فإن النقض أمر اختیاری للمکلف حینئذ و کذلک الحال فی متابعة الشیطان لأن موردها الشک کما عرفت. و کلامنا انما هو فی صورة العلم ببطلان العمل فهو منتقض فی نفسه و لا معنی للنهی عن نقضه.

(۱) قد أسلفنا تفصیل الکلام فی ذلک فی مباحث القطع باشکالاته و نقوضه و أجوبتها.

(۲) القول بانحلال العلم الإجمالی بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء و ان کان مشهورا عند المتأخرین عن شیخنا الأنصاری (قده) بل لم نجد قائلا بخلافه إلا أنه- کما ذکرناه فی الأصول- مما لا أساس له فان الخروج عن محل الابتلاء و عدمه سیان فی تنجیز العلم الإجمالی إلا أن یکون خروجه عنه من جهة عدم قدرة المکلف علیه عقلا کما إذا علم إجمالا بوقوع قطرة دم علی یده أو علی جناح طائر قد طار، فان الاجتناب عن الطرف الآخر غیر لازم حینئذ و الوجه فیما ذکرناه من عدم التفرقة بین خروج بعض الأطراف

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۷۶

(مسألة ۳) لا یعتبر فی البینة حصول الظن بصدقها (۱) نعم یعتبر عدم معارضتها بمثلها (۲).

(مسألة ۴) لا یعتبر فی البینة ذکر مستند الشهادة (۳)

عن محل الابتلاء و عدمه هو ان العلم الإجمالی لیس بنفسه علة فی تنجیز متعلقه و إنما تنجیزه مستند إلی تساقط الأصول فی أطرافه بالمعارضة فان فرضنا ان بعضها مما لا یتمکن منه المکلف عقلا فلا یبقی مانع عن جریان الأصول فی بعض أطرافه الأخر لعدم معارضتها بشیء لأن الأصل لا یجری فی الطرف الخارج عن القدرة و الاختیار. و أما إذا کانت الأطراف مقدورة له عقلا و لو بواسطة أو وسائط فمجرد خروج بعضها عن محل الابتلاء بالفعل مع التمکن منه عقلا غیر مستلزم لانحلال العلم الإجمالی بوجه، لأن جریان الأصول فی کلا الطرفین مستلزم للترخیص فی المخالفة القطعیة، و جریانها فی أحدهما دون الآخر من غیر مرجح و هو معنی التساقط بالمعارضة و بهذا یکون العلم الإجمالی منجزا حیث لا بد من الاحتیاط فی کل واحد من الأطراف دفعا لاحتمال العقاب.

[البینة]

اشارة

(۱) لعدم ابتناء اعتبارها علی افادتها الظن بمضمونها، و لا علی عدم قیام الظن بخلافها، فان مقتضی دلیل الاعتبار حجیة البینة علی وجه الإطلاق أفادت الظن أم لم تفد، ظن بخلافها أم لم یظن.

(۲) لأن دلیل اعتبار البینة لا یمکن ان یشمل کلا المتعارضین- لاستحالة التعبد بالضدین أو النقیضین- و لا أحدهما المعین لأنه بلا

مرجح، و لا لأحدهما لا بعینه، لأنه لیس فردا آخر غیرهما فلا بد من التساقط و الرجوع إلی أمر آخر.

(۳) و الصحیح التفصیل بین ما إذا لم یکن بین الشاهدین- أی البینهٔ- و المشهود عنده خلاف فی شیء من النجاسات و المتنجسات اجتهادا أو تقلیدا فلا یعتبر ذکر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۷۷

....

مستند الشهادهٔ. و بین ما إذا کان بینهما خلاف فی شیء منهما- کما إذا رأی الشاهد نجاسهٔ الخمر أو نجاسهٔ العصیر أو منجسیهٔ المتنجس دون المشهود عنده- فیعتبر ذکر المستند حینئذ و «توضیح ذلک» ان الشاهد- أعنی البینهٔ- إذا أخبر عن نجاسهٔ شیء و ذکر مستندها أیضا و لکنا علمنا بخطائه و عدم صحهٔ مستندها کما إذا أخبر عن نجاسهٔ الماء لأجل اخباره عن انه لاقی الدم، و قد علمنا بعدم ملاقاته له و ان ما لاقی الماء کان طاهرا فلا إشکال فی سقوطه عن الاعتبار و عدم حجیهٔ شهادته، فإن إخباره عن السبب بالمطابقهٔ و ان دل علی نجاسهٔ الماء بالالتزام إلا انه لا اعتبار بالدلالهٔ الالتزامیهٔ بعد سقوط الدلالهٔ المطابقیهٔ عن الاعتبار للعلم بخطائه، فالنجاسهٔ الناشئهٔ من ملاقاهٔ الدم منتفیهٔ یقینا. و النجاسهٔ المسببهٔ عن شیء آخر لم تحک عنها الشهادهٔ بالمطابقهٔ و لا بالالتزام و إلی هذا أشار الماتن بقوله: نعم لو ذکرا مستندها و علم عدم صحته لم یحکم بالنجاسهٔ. و أما إذا أخبر بنجاسهٔ شیء و لم یذکر مستندها فهو منحل واقعا إلی أمرین و ان کان الشاهد غیر ملتفت إلیهما (أحدهما):

الأخبار عن الکبری المجعولهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ علی نحو القضایا الحقیقیهٔ و هی نجاسهٔ البول أو المنی أو غیرهما من الأعیان النجسهٔ و منجسیته لما یلاقیه خارجا.

و «ثانیهما»: الاخبار عن ان تلک الکبری المجعولهٔ قد انطبقت علی موردها و مصداقها و ان صغراها تحققت فی الخارج بمعنی ان البول أو المنی- مثلا- لاقی الماء أو الثوب خارجا. (أما أولهما): فلا اعتبار للبینهٔ فی مثله فإن الحکایهٔ و الاخبار عن الأحکام المجعولهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ وظیفهٔ الرواهٔ حیث ینقلونها حتی یأخذ عنهم الفقیه أو وظیفهٔ المفتی و الفقیه حیث یفتی بوجوب شیء أو حرمته حتی یتبعه مقلدوه. و أما البینهٔ فلیس لها ان أن تخبر عن الأحکام الکلیهٔ بوجه، و (أما ثانیهما): فهو و ان کان اخبارا عن الموضوع

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۷۸

....

الخارجی أعنی ملاقاهٔ النجس للماء- مثلا- فلا مناص من أن تتبع فیه البینهٔ و ان کان مدلولا التزامیا لها إلا أن البینهٔ إنما تحکی عن ملاقاهٔ الماء للنجس بالالتزام فیما إذا لم یکن بین الشاهد و المشهود عنده خلاف فی الأسباب المؤثرهٔ فی التنجیس کما إذا کان أحدهما مقلدا للآخر أو کانا مقلدین لثالث أو مجتهدین متطابقین فی الرأی و النظر و قد بنیا علی نجاسهٔ الخمر أو العصیر أو علی منجسیهٔ المتنجس و هکذا. و لعل توافقهما فی ذلک هو الأغلب لأن استقلال الشاهد- البینهٔ- بما لا یراه المشهود عنده مؤثرا فی التنجیس قلیل الاتفاق. و کیف کان فإذا لم یکن بینهما خلاف فی ذلک فأخبار الشاهد عن نجاسهٔ شیء اخبار التزامی عن ملاقاته النجس أو المتنجس، لأنه لا معنی للمعلول من غیر علهٔ و هو إذا لم یعلم بسبب النجاسهٔ علی تفصیله فلا أقل من أنه عالم به علی الإجمال، لعلمه بأنه لاقی بولا أو عصیرا أو غیرهما من النجاسات و المتنجسات. و بما أنه إخبار عن الموضوع الخارجی فلا محالهٔ تتبع فیه البینهٔ، لأن الأخبار الالتزامی کالاخبار المطابقی حجهٔ و مانع عن جریان الأصل العملی و هو ظاهر. و أما إذا کان بینهما خلاف فی ذلک کما إذا رأی الشاهد- البینهٔ- نجاسهٔ الخمر أو العصیر أو منجسیهٔ المتنجس دون المشهود عنده. و قد أخبره بنجاسهٔ الماء من غیر ذکر مستندها و احتملنا استناده فی ذلک علی ما لا یراه المشهود عنده نجسا فلا یکون أخباره هذا إخبارا عن ملاقاهٔ الماء مع النجس

بالالتزام. نعم يدل بالدلالة الالتزامية على تحقق طبيعى الملاقاة و جامعها المردد بين المؤثر بنظر المشهود عنده و غير المؤثر. و ظاهر ان الأثر لم يترتب على طبيعيها و انما هو مترتب على بعض أفراده و لم يخبر الشاهد عن تحقق الملاقاة المؤثرة لا بالمطابقة- و هو ظاهر- و لا بالالتزام و بالجملة ان الألفاظ انما وضعت للدلالة على ما أراد المتكلم تفهيمه و لا دلالة فى كلام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۷۹

....

الشاهد على انه قصد تفهيم حصول الملاقاة المؤثرة بنظر المشهود عنده أو غيرها فنحن بعد فى شك فى ملاقاة الماء للبول أو غيره من المنجسات فأى مانع معه من الرجوع الى استصحاب عدم حصول الملاقاة المؤثرة؟ كملاقاته البول أو المنى أو غيرهما. و هذا الاستصحاب جار من غير معارض- فان استصحاب عدم حصول الملاقاة غير المؤثرة مما لا أثر له- و حيث لم تقم البينة على حصول الملاقاة المؤثرة فلا مانع من الرجوع الى الأصل. نعم لو كانت للبينة دلالة على حصولها و لو بالالتزام- كما إذا لم يكن بينهما خلاف فى الأسباب المؤثرة فى التنجيس- لكانت حاكمة على الاستصحاب المذكور لا محالة لأنها حينئذ تزيل الشك عن حصول الملاقاة المؤثرة بالتعبد. فما ذهب إليه العلامة (قده) من ان الشاهد لا يعتنى بشهادته إذا شهد بالنجاسة و لم يذكر السبب لجواز اعتماده على ما لا يعتمد عليه المشهود عنده هو الصحيح و دعوى: استقرار سيرة العقلاء على قبول شهادته و عدم فحصهم و سؤالهم عن مستندها عهدتها على مدعيها لأنه لم تثبت عندنا سيرة على ذلك و قد عرفت أن إخباره عن الحكم المجعول فى الشريعة المقدسة- أعنى نجاسة ملاقى الماء على نحو القضية الحقيقية- غير معتبر. و اخبارها عن حصول الملاقاة فى الخارج و ان كان معتبرا إلا ان ما يثبت به إنما هو حصول طبيعى الملاقاة لا الملاقاة المؤثرة بنظر المشهود عنده و المدار فى ثبوت النجاسة بالبينة إنما هو على اخبارها عن سبب تام السببية عنده لا ما هو سبب عند الشاهد إذ لا يترتب عليه أثر عند المشهود عنده. و من هنا ذكر الماتن فى المسألة الآتية ان الشاهد إذا أخبر بما لا سببية له فى نجاسة الملاقى عنده إلا انه سبب مؤثر فيها بنظر المشهود عنده تثبت به نجاسة الملاقى لا محالة فتحصل ان البينة إذا أخبرت عن النجاسة و لم يذكر مستندها فلا يعتمد على شهادتها عند اختلافهما فى الأسباب هذا كله فى هذه المسألة و مما ذكرناه فى المقام يظهر الحال فى المسائل الآتية فليلاحظ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸۰

نعم لو ذكرا مستندها، و علم عدم صحته لم يحكم بالنجاسة.

(مسألة ۵) إذا لم يشهدا بالنجاسة، بل بموجبها، كفى (۱) و ان لم يكن موجبا عندهما أو عند أحدهما. فلو قالا: ان هذا الثوب لاقى عرق المجنب من حرام، أو ماء الغسالة كفى عند من يقول بنجاستهما و ان لم يكن مذهبهما النجاسة.

(مسألة ۶) إذا شهدا بالنجاسة و اختلف مستندهما كفى فى ثبوتها (۲)

---

(۱) لما ظهر مما أسلفناه فى الفرع السابق من ان المدار فى ثبوت النجاسة بالبينة إنما هو على اخبارها عن سبب تام السببية بنظر المشهود عنده فان معه لا يبقى مجال لاستصحاب عدم ملاقاة النجس للأمارة الحاكمة عليه و الأمر فى المقام كذلك و لا عبرة بعدم كون المشهود به سببا للنجاسة عند الشاهد.

(۲) قد فصل الماتن (قده) فى المسألة بين ما إذا نفى كل منهما قول الآخر و ما إذا أخبر من غير أن ينفى الآخر، فحكم بالنجاسة فى الصورة الثانية و استشكل فيها فى الصورة الأولى. و التحقيق: ان المشهود به بالبينة لا مناص من أن يكون واقعة واحدة شخصية كانت أم كلية، حيث لا يعتبر فى البينة أن يكون المشهود به واقعة شخصية، لأن البينة إذا شهدت على أن المالك قد باع داره من زيد بخصوصه فالمشهود به واقعة شخصية فيثبت بشهادتهما ان المالك باع داره من فلان، كما إذا شهدت على انه باع داره من أحد

شخصین: عمرو و بکر من غیر تعیین یثبت أیضا بشهادتها ان المالک باع داره من أحدهما مع أن المشهود به واقعهٔ کلیهٔ أعنی البیع من أحدهما المحتمل انطباقه علی هذا و ذاک نظیر المتعلق فی موارد العلم الإجمالی، کما إذا علمنا ببیعه من أحدهما فکما ان متعلق العلم حینئذ هو البیع الکلی المتخصص بإحدی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۸۱

و إن لم تثبت الخصوصیهٔ، کما إذا قال أحدهما: إن هذا الشیء لاقی البول. و قال الآخر: انه لاقی الدم. فیحکم بنجاسته، لکن لا تثبت النجاسهٔ البولیهٔ و لا الدمیهٔ، بل القدر المشترک بینهما. لکن هذا إذا لم ینف کل منهما قول الآخر، بأن اتفقا علی أصل النجاسهٔ. و أما إذا نفاه کما إذا قال أحدهما: انه لا قی البول. و قال الآخر: لا بل لاقی الدم ففی الحکم بالنجاسهٔ إشکال.

الخصوصیتین القابل انطباقه علی البیع من عمرو أو من بکر فکذلک الحال عند قیام البینهٔ علی بیع المالک من أحدهما و کیف کان فالمعتبر فی البینهٔ إنما هو وحدهٔ الواقعهٔ المشهود بها کلیهٔ کانت أم شخصیهٔ. و أما إذا أخبر أحد الشاهدین عن أن المالک باع داره من زید- مثلا- و أخبر الآخر عن بیعها من شخص آخر فلا تکون الواقعهٔ المشهود بها واحدهٔ بل واقعتان قد أخبر کل منهما عن واقعهٔ فهی خارجهٔ عن کونها مشهودا بها بالبینهٔ فتدخل فی شهادهٔ العدل الواحد و لا یثبت بشهادته بیع المالک فی موارد المرافعهٔ. و أما الجامع المنتزع من کلتا الشهادتین- أعنی بیعه من أحدهما- فهو مدلول التزامی للشهادتین، و الدلالهٔ الالتزامیهٔ تتبع الدلالهٔ المطابقیهٔ حدوثا و حجیهٔ فإذا فرضنا سقوط الشهادتین عن الحجیهٔ فی مدلولهما المطابقی- لأنه من شهادهٔ العدل الواحد- فلا مجال لاعتبارهما فی مدلولهما الالتزامی. و إذا تحققت ذلک فنقول: ان الشاهدین- فی المقام- قد یخبر کل منهما عن ملاقاهٔ الإناء للبول- مثلا- و هی قضیهٔ شخصیهٔ و بما أن المشهود به واقعهٔ واحدهٔ فتثبت بشهادتهما نجاسهٔ الملاقی لا محالهٔ. و أخری یخبران عن ملاقاهٔ الإناء لأحد نجسین من غیر تعیینه کالبول أو المنی. و هی قضیهٔ کلیهٔ و حیث ان المشهود بها واقعهٔ واحدهٔ کسابقه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۸۲

....

أیضا یحکم بنجاسهٔ ملاقی النجس و هو الإناء. و ثالثهٔ یخبر أحدهما عن أن الإناء لاقی البول- مثلا- و یخبر الآخر عن ملاقاته الدم. و لا یمکننا حینئذ الحکم بنجاسهٔ الملاقی لتعدد الواقعهٔ المشهود بها فان کل واحد من الشاهدین قد شهد بما لم یشهد به الآخر فهی خارجهٔ عن الشهادهٔ بالبینهٔ، نعم هی من شهادهٔ العدل الواحد و لا تثبت بها النجاسهٔ- بناء علی عدم اعتبار خبر العدل الواحد فی الموضوعات- و اما الجامع الانتزاعی أعنی عنوان ملاقاته لأحدهما فلم تشهد علیه البینهٔ علی الفرض. نعم هو مدلول التزامی للشهادتین. و قد عرفت ان الدلالهٔ الالتزامیهٔ تابعهٔ للدلالهٔ المطابقیهٔ حدوثا و حجیهٔ و مع سقوط الشهادتین عن الحجیهٔ فی مدلولهما المطابقی لا یبقی مجال لحجیتهما فی مدلولهما الالتزامی. و لا فرق فی ذلک بین ما إذا نفی کل منهما قول الآخر و ما إذا شهد بملاقاهٔ الإناء للبول من غیر أن ینفی ما شهد به الآخر و هو ملاقاته للدم فی المثال، و ذلک لأنا ان بنینا علی حجیهٔ الدلالهٔ الالتزامیهٔ و ان سقطت الدلالهٔ المطابقیهٔ عن الاعتبار فلا محیص من ان نلتزم بثبوت النجاسهٔ فی کلتا الصورتین لدلالهٔ الشهادتین علی ملاقاهٔ الإناء لأحدهما بالالتزام نفی کل منهما الآخر أم لم ینفه و من هنا التزم صاحب الکفایهٔ (قده) فی مبحث التعادل و الترجیح ان الدلیلین المتعارضین ینفیان الثالث بالدلالهٔ الالتزامیهٔ مع سقوطهما عن الاعتبار فی مدلولهما المطابقی بالمعارضهٔ لنفی کل منهما الآخر فالتنافی بینهما غیر مانع عن حجیهٔ المدلول الالتزامی حینئذ. و أما إذا بنینا علی ان الدلالهٔ الالتزامیهٔ تتبع الدلالهٔ المطابقیهٔ حدوثا و حجیهٔ- کما هو الصحیح- فلا یمکننا الحکم بنجاسهٔ الملاقی فی شیء من الصورتین لسقوط الدلالهٔ المطابقیهٔ عن الحجیهٔ و به تسقط الدلالهٔ الالتزامیهٔ أیضا عن الاعتبار فنفی أحدهما الآخر و عدمه سیان فلا تثبت بهما نجاسهٔ الملاقی. هذا کله مجمل القول فی المسألهٔ. و أما

تفصيله: فهو ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸۳

....

المشهود به قد يكون موجودا واحدا شخصيا فى كلتا الشهادتين إلا أنهما يختلفان فى عوارضه و طواريه أو يختلفان فى صنفه أو فى نوعه مع التحفظ على وحدة الموجود المشهود به. و أخرى يكون المشهود به وجودين مختلفين قد شهد كل من الشاهدين لكل منهما مع اختلافهما فى عوارضهما أو فى صنفهما أو فى نوعهما و هذه صور اختلاف الشاهدين. أما إذا كان المشهود به موجودا واحدا شخصيا و اختلف الشاهدان فى عوارضه- كما إذا شهد كل منهما على أن قطرة بول وقعت فى الإناء و ادعى أحدهما أنها وقعت فيه ليلا و قال الآخر وقعت فيه نهارا و هما متفقان على ان ما شاهده أحدهما هو الذى شاهده الآخر بعينه أو أخبرا عن مجىء زيد و اختلفا فى زمانه و نحوهما مما كان المشهود به للشاهدين موجودا واحدا- فلا إشكال فى ثبوت النجاسة بشهادتهما، و لا يضرها اختلافهما فى عوارض المشهود به لأن العوارض و الطوارئ مما لا مدخلية له فى شىء من الأحكام الشرعية و موضوعاتها فإن النجاسة- مثلا- حكم ثبت على ما لاقته عين نجسة كانت ملاقاتهما فى الليل أم فى النهار و كذلك الحال فيما إذا كان المشهود به موجودا واحدا إلا أن الشاهدين اختلفا فى صنفه- كما إذا شهدا على وقوع ميتة مشخصة فى ماء قليل و اتفقا على ان ما شاهده أحدهما هو الذى شاهده الآخر و لكنهما اختلفا فى انها ميتة هرة أو شاة أو ادعى أحدهما أن الميتة رجل الشاة و قال الآخر بل كانت يد الشاة أو شهد على وقوع قطرة من دم الرعاف فى الإناء و اختلفا فى انه من هذا أو من ذاك- لأن المشهود به موجود واحد فلا مناص من الحكم بنجاسة الماء بشهادتهما و اختلافهما فى صنفه كاختلافهما فى عوارضه غير مانع عن اعتبار الشهادتين لأن الخصوصيات الصنفية غير دخيلة فى نجاسة الميتة أو الدم و نحوهما حيث أن الميتة مما له نفس سائلة تقتضى نجاسة ملاقيها كانت ميتة هرة أم شاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸۴

....

و هكذا. و أما إذا كان المشهود به موجودا واحدا إلا أنهما اختلفا فى نوعه- كما إذا اتفقا على ان قطرة نجس قد وقعت فى الإناء إلا أنهما اختلفا فقال أحدهما انها كانت قطرة بول و شهد الآخر بأنها كانت قطرة دم فالصحيح ان النجاسة لا تثبت بشهادتهما حينئذ و ذلك لتعدد المشهود به حيث شهد أحدهما بوقوع قطرة دم فى الإناء و شهد الآخر بوقوع قطرة بول فيه و هما أمران متعددان و ان كان الواقع فى الإناء موجودا واحدا فهاتان الشهادتان تدخلان فى شهادة العدل الواحد و هى خارجة عن البينة. و أما العنوان الانتزاعى- أعنى وقوع أحدهما فى الإناء- فقد عرفت انه ليس بمشهود به للبينة بالمطابقة و إنما هو مدلول التزامى للشهادتين. و قد مر أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية حدوثا و حجية و مع عدم اعتبار الشهادتين فى مدلولهما المطابقى لا يبقى مجال لحجيتهما فى مدلولهما الالتزامى. بلا فرق فى ذلك بين نفى أحدهما الآخر و عدمه هذا بل الشهادتان مع فرض وحدة المشهود به متنافيان دائما لاستحالة كون الموجود الواحد بولا و دما، فأحدهما ينفى الآخر لا محالة و عليه فلا يمكن الحكم بثبوت النجاسة فى مفروض المسألة حتى إذا قلنا بكفاية شهادة العدل الواحد فى الموضوعات الخارجية و ذلك لأنهما شهادتان متعارضتان و قد مر ان التعارض مانع عن شمول دليل الاعتبار للمتعارضين هذا كله مع وحدة المشهود به. و أما إذا كان المشهود به موجودين مختلفين- كما إذا شهد أحدهما على ان الهرة بالت فى الإناء بعد صلاة المغرب و شهد الآخر بأنها بالت فيه بعد طلوع الشمس و هذا لا بمعنى ان ما رأى أحدهما هو الذى رآه الآخر. و إنما يختلفان فى زمانه حتى يرجع الى الصورة الاولى من صور وحدة المشهود به بل إن هناك أمرين متعددين و المشهود به لأحدهما غير المشهود به للآخر، فقد ظهر مما ذكرناه فى الصور المتقدمة ان البينة لا تثبت نجاسة الملاقى حينئذ لتعدد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸۵

....

المشهود به فتدخل الشهادتان بذلك تحت شهادة العدل الواحد. و أما الجامع الانتزاعى فقد عرفت حكمه فلا نعيد. و كذلك الحال فيما إذا كان المشهود به أمرين متعددين مع اختلاف الشاهدين فى صنفهما أو فى نوعهما و الأول كما إذا شهد أحدهما بوقوع قطرة دم من رعافه فى الإناء و شهد الآخر بوقوع قطرة دم من المذبوح فيه و الثانى كما إذا شهد أحدهما بوقوع قطرة بول فيه، و شهد الآخر بوقوع قطرة دم فيه لا مع اتفاقهما على ان ما وقع فيه قطرة واحدة و ان ما رأى أحدهما هو الذى رآه الآخر كما فى الصورة الأخيرة من صور وحدة المشهود به. بل هما متفقان على تعدد القطرة و ان المشهود به لأحدهما غير المشهود به للآخر فالمدار فى استكشاف وحدة المشهود به و تعدده- فى هذه الصورة- إنما هو على العنوان الذى تقع الشهادة بذلك العنوان، ففى الصورة المتقدمة وقعت الشهادة على وقوع قطرة نجس فى الإناء إلا أن أحدهما يدعى انها قطرة دم. و الآخر يدعى انها قطرة بول. و أما فى هذه الصورة فإحدى الشهادتين إنما وقعت على وقوع قطرة بول فيه و الشهادة الأخرى وقعت على وقوع قطرة دم فيه فالمشهود به فى إحدى الشهادتين غير المشهود به فى الثانية. و كيف كان فلا يترتب على شهادة البينة أثر مع تعدد المشهود به. ثم ان الفرق بين هذه الصورة و بين صورة اختلاف الشاهدين فى نوع المشهود به مع فرض وحدته هو انا لو قلنا بكفاية اخبار العدل الواحد فى الموضوعات الخارجية نلتزم بنجاسة الملاقى فى المقام لتعدد المشهود به و عدم نفى كل منهما الآخر فهما شهادتان غير متعارضتين لا بد من أتباعهما. و هذا بخلاف صورة اختلافهما فى نوع المشهود به مع اتحاده لما عرفت من ان الشهادتين- مع فرض وحدة المشهود به- متعارضتان دائما فان كلا منهما ينفى الآخر إذ يستحيل أن يكون شيء واحد بولا و دما.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۸۶

(مسألة ۷) الشهادة بالإجمال كافية أيضا (۱) كما إذا قالا: أحد هذين نجس. فيجب الاجتناب عنهما. و أما لو شهد أحدهما بالإجمال و الآخر بالتعيين (۲) كما إذا قال أحدهما: أحد هذين نجس. و قال الآخر: هذا- معينا- نجس ففى المسألة وجوه، وجوب الاجتناب عنهما و وجوبه عن المعين فقط، و عدم الوجوب أصلا.

[كفاية الشهادة بالإجمال]

---

(۱) لما عرفت من ان شهادة البينة على نجاسة أحد شيئين غير المعين كشهادتها على نجاسة المعين منهما فتثبت نجاسة الإناء بشهادتها لوحدة الواقعة المشهود بها. نعم لا تثبت بها الخصوصية كما هو واضح.

(۲) فان اختلفا فى سبب النجاسة- كما أنهما مختلفان فى الإجمال و التعيين- بأن شهد أحدهما بأن قطرة بول أصابت أحد الإناءين من غير تعيينه و شهد الآخر بأن قطرة دم لاقت أحدهما المعين. فلا إشكال فى عدم اعتبار البينة حينئذ لما مر و عرفت من ان المشهود به إذا كان واحدا شخصيا معينا عندهما لا يحكم باعتبار البينة فيما إذا اختلف الشاهدان فى سبب النجاسة و مستندها فضلا عما إذا كان المشهود به مختلفا فيه من حيث الإجمال و التعيين و أما إذا اتفقا على ذلك و ان النجس الواقع فى الإناء قطرة بول- مثلا- و لكنهما اختلفا من حيث خصوصياتها فأخبر أحدهما عن انها وقعت فى أحد الإناءين لا على التعيين و شهد الآخر بوقوعها فى أحدهما المعين ففيه وجوه و احتمالات فقد يقال بوجوب الاجتناب عن المعين فحسب، لأن وجوب الاجتناب عنه مشهود به لكلتا الشهادتين حيث شهد به أحدهما تفصيلا و شهد به الآخر على وجه الإجمال فإن لازم وقوع النجاسة فى أحدهما غير المعين وجوب الاجتناب عن كلا الطرفين فالمعين قد شهد كلاهما بوجوب الاجتناب عنه. نعم لا يثبت بذلك

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۸۷

....

نجاسته حتی یحکم بنجاسة ملاقیه و إنما یجب الاجتناب عنه فحسب و هذا بخلاف الطرف الآخر فان وجوب الاجتناب عنه مشهود به لأحدهما و لیس بمشهود به لمن أخبر عن وقوع النجاسة فی المعین منهما فیجب الاجتناب عن المعین دون الآخر. و الجواب عن ذلک ان نجاسة المعین منهما و ان کانت مشهودا بها لأحدهما إلا ان شهادة الآخر بنجاسة أحدهما علی نحو الإجمال لا تثبت وجوب الاجتناب عن المعین و ذلک لأن النجاسة الإجمالیة غیر ثابتة بالبینة و إنما شهد بها العدل الواحد و مع عدم ثبوت النجاسة الإجمالیة لا یثبت وجوب الاجتناب عن کلا الطرفین، لأنها إذا سقطت عن الاعتبار فی مدلولها المطابقی فلا مجال لاعتبارها فی مدلولها الالتزامی و هو وجوب الاجتناب عن المعین منهما فتحصل ان وجوب الاجتناب عن المعین لیس بمشهود به لکلا الشاهدین بل لأحدهما و حیث انه من شهادة العدل الواحد فلا یترتب علی شهادته أثر- بناء علی عدم اعتبار شهادته فی الموضوعات الخارجیة- و ان شئت قلت ان وجوب الاجتناب عن طرفی العلم الإجمالی حکم عقلی لا یثبت بالشهادة لأنه یتبع موضوعه فإذا تحقق حکم العقل علی طبقه دون ما إذا لم یتحقق موضوعه فلا محیص من أن تتعلق الشهادة بالنجاسة. و لم تتعلق شهادة بنجاسة المعین من کلیهما و إنما شهد بها أحدهما فلا أثر لشیء من الشهادتین. و قد یقال بوجوب الاجتناب عن کلیهما، حیث ان أحدهما قد شهد بنجاسة ما هو الجامع بین الإناءین و هو عنوان أحدهما و شهد الآخر أیضا بنجاسة ذلک الجامع لکن متخصصا بخصوصیة معینة فشهادته بنجاسة المعین شهادة بنجاسة الجامع مع زیادة و هی الشهادة بالخصوصیة و حیث انه من شهادة العدل الواحد فلا تثبت بها الخصوصیة فیکون الجامع مشهودا به لکلیهما فلا مناص من الاجتناب عن کلا الطرفین و یدفعه: ان الشهادة بفرد خاص غیر منحلة إلی شهادتین بأن تکون شهادة بالجامع و شهادة بالخصوصیة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۱۸۸

(مسألة ۸) لو شهد أحدهما بنجاسة الشیء فعلا، و الآخر بنجاسته سابقا مع الجهل بحاله فعلا، فالظاهر وجوب الاجتناب (۱) و کذا إذا شهدا معا بالنجاسة السابقة، لجریان الاستصحاب.

و إنما هی شهادة واحدة بخصوص الجامع المتخصص فالشهادة فی المقام إنما تعلقت بأحدهما المعین و هی شهادة به بخصوصه مباینة مع الشهادة المتعلقة بالجامع حیث ان الثانیة شهادة بنجاسة شیء مردد و الأولی شهادة بما هو متمیز فی نفسه.

و بالجملة ان أحدهما شهد بأمر کلی و الآخر شهد بأمر خاص و لا جامع بینهما فلا تثبت النجاسة بشیء من الشهادتین لأنهما خبران عن أمرین متغایرین و حیث ان الشهادتین لم تتعلقا بشیء واحد فلا تثبت النجاسة فی شیء منهما بالشهادتین.

و علیه فالصحیح عدم لزوم الاجتناب عن شیء من الطرفین. نعم لو قلنا بثبوت النجاسة بخبر العدل الواحد- کما قلنا به- لا مناص من الاجتناب عن خصوص المعین منهما لأن فی البین خبر ان تعلق أحدهما بنجاسة الجامع و لازمة الاحتیاط لأنه علم إجمالی تعبدی و تعلق ثانیهما بنجاسة واحد معین و هو أیضا علم تعبدی بنجاسته فالمعین معلوم النجاسة یقینا و الطرف الآخر مشکوک فیه فلا مانع من الرجوع فیه إلی الأصل لأنه غیر معارض بالأصل فی المعین للعلم التفصیلی بنجاسته- بالتعبد- و هو یقتضی الانحلال.

لا کلام فی أنهما إذا شهدا بنجاسة شیء- فعلا-

(۱) تثبت نجاسته بشهادتهما علی تفصیل قد تقدم، کما أنهما إذا شهدا بنجاسة شیء سابقا یترتب علیهما الأثر و هو الحکم بنجاسته فعلا بالاستصحاب، لما قدمنا فی محله من أن الامارة إذا قامت علی طهارة ما علمنا بنجاسته بالوجدان سابقا کما أنه یمنع عن جریان

استصحاب النجاسة فيه لأنه من نقض اليقين باليقين كذلك إذا قامت على نجاسة شيء أو طهارته حدوثا لأنها علم تعبدى فلا يجوز نقضه بالشك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٨٩

....

فيستصحب حكمها لبداهة انه لا- فرق فى اليقين السابق بين الوجدانى و التعبدى فإن إطلاق اليقين يشملهما فإذا أخبرت البينة عن نجاسته سابقا فلا مانع من استصحابها لأنها يقين تعبدى. و إنما الكلام فيما إذا اختلفت شهادتهما فشهد أحدهما بنجاسته فعلا و الآخر بنجاسته سابقا. فان كانت الواقعة المشهود بها متعددة- كما إذا أخبر أحدهما عن أن قطرة من دم الرعاف أصابت الإناء آخر الليل و أخبر الآخر عن اصابة نجس آخر للإناء أول الليل- فلا تثبت النجاسة حينئذ بشهادتهما فيما إذا كانا متحدين من حيث الزمان فضلا عما إذا كانا مختلفين زمانا بناء على عدم ثبوت النجاسة باخبار العدل الواحد. و لعل هذه الصورة غير مرادة للماتن (قده) و أما إذا كانت الواقعة واحدة- كما إذا شهدا بوقوع ميتة حيوان معين فى الإناء إلا أنهما اختلفا فى زمانه و ادعى أحدهما أنها وقعت فيه أول الليل و قال الآخر: وقعت فيه آخره فاتفقا من جهة و اختلفا من جهة- فلا مانع من الحكم بثبوت النجاسة بشهادتهما لوحدة الواقعة المشهود بها و كونها أول الليل و آخره مما لا دخالة له فى نجاسة الإناء. نعم إنما تثبت بهما النجاسة الجامعة بين الزمانين من غير تعيين أحدهما. ثم ان هناك صورا: «الاولى»: ما إذا علمنا ان ذلك الإناء الذى قامت البينة على نجاسته أول الليل أو آخره لم يطرأ عليه مطهر لا- فى أول الليل و لا فى آخره و لا ينبغى الاشكال ان الإناء- مثلا- يجب الاجتناب عنه حينئذ، لأن النجاسة- سواء وقعت فيها أول الليل أو فى آخره- باقية بحالها بلا حاجة معه إلى استصحاب النجاسة للعلم الوجدانى ببقاء النجاسة الجامعة بين الزمانين و نظيره ما إذا شهدت البينة بنجاسة شيء فى زمان معين كأول الليل فى المثال و قد علمنا بعدم طرو مطهر عليه إلى آخر الليل، لأنا لا نحتاج فى الحكم بنجاسته آخر الليل إلى استصحابها للعلم الوجدانى ببقائها. «الثانية»: ما إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٩٠

....

علمنا بطرو مطهر عليه فى زمان كمنتصف الليل فى المثال إلا- انا شككنا فى نجاسته للشك فى زمان حصولها حيث لا ندرى ان النجاسة الكلية- بحسب الزمان- الثابتة بالبينة هل كانت متحققة فى أول الليل فارتفعت أو أنها كانت متحققة فى آخره فهى باقية، و لا مانع حينئذ من استصحاب النجاسة الجامعة بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع لأنه من القسم الثانى من استصحاب الكلى و هو جار فى نفسه إلا أنه معارض باستصحاب بقاء الطهارة الطارئة على الإناء فى منتصف الليل. فى المثال، حيث نشك فى بقائها من جهة احتمال وقوع النجاسة فى آخر الليل فيستصحب طهارتها و حيث انه معارض باستصحاب النجاسة فيتساقطان فيرجع الى قاعدة الطهارة فى المشهود به. «الثالثة»: ما إذا شككنا فى ان الإناء هل طرأ عليه مطهر فى أحد الزمانين أم لم يطرأ. و يجرى فى هذه الصورة استصحاب النجاسة الكلية بحسب الزمان، لأنا كنا على يقين من حدوثها بالبينة و ان لم ندر زمانها و هو من استصحاب القسم الثانى من الكلى. إذ قد أوضحنا فى محله ان الجامع لا- يلزم أن يكون جامعا لفردين أو الأفراد بل إذا كان جامعا بين زمانين فى فرد واحد أيضا يجرى فيه الاستصحاب الكلى فليراجع. و «دعوى»:

انه من استصحاب الفرد المردد «مدفوعة»، بما ذكرناه فى محله من ان الفرد المردد مما لا- معنى له فهو من استصحاب الكلى بين حالتين أو حالات و ان كان أمرا جزئيا فى نفسه. و بالجملة إذا شككنا فى المقام فى ارتفاع النجاسة الجامعة بحسب الزمان لاحتمال طرو مطهر على الإناء و لو بآن بعد تحقق النجاسة فلا- مانع من استصحابها، و مرجع استصحاب الاحكام الجزئية إلى استصحاب

الموضوع الخـارجی- کما بیناه فی محله- فمرجع استصـحاب نجاسـهٔ الإناء إلی استصـحاب عـدم طرو رافعها. هـذا کله بناء علی عـدم ثبوت الموضوعات الخارجیهٔ بغیر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹۱

(مسألهٔ ۹) لو قال أحدهما: إنه نجس. و قال الآخر: إنه کان نجسا و الآن طاهر، فالظاهر عدم الکفایهٔ و عدم الحکم بالنجاسهٔ (۱)

البینهٔ. و أما إذا اکتفینا فی ثبوتها بخبر العدل الواحد فلا مناص من الحکم بنجاسهٔ المشهود به فعلا فی جمیع الصور المتقدمهٔ لقیام خبر العـدل علی نجاسـهٔ الإنـاء بالفعـل و لاـ ینـافیه الخبر الآـخر الحاکی عن نجاسـته فی الزمان السابق کما هو ظاهر اللهم إلا أن تقع بینهما المعارضـهٔ من ناحیـهٔ وحـدهٔ الواقعهٔ المشـهود بها، حیث یسـتحیل ان تقع فی زمانین مختلفین و معه ینفی کل منهما الآخر فیتعارضان و یتساقطان فیرجع الی قاعدهٔ الطهارهٔ.

[لو قال أحد الشاهدین انه نجس و قال الآخر انه کان نجسا]

(۱) الفرق بین هـذه المسألـهٔ و المسألـهٔ المتقدمـهٔ ان الشاهـد بالنجاسهٔ السابقهٔ فی تلک المسألهٔ کان جاهلا بحکم الإناء فعلا. و أما فی هذه المسألهٔ فله شـهادتان: إحداهما انه کان نجسا سابقا. و ثانیتهما انه طاهر بالفعل کما ان الشاهد الآخر یشهد بنجاسته الفعلیهٔ فإن قلنا بکفایـهٔ شـهادهٔ العـدل الواحـد فی الموضوعات الخارجیـهٔ تتعارض الشـهادتان، لأخبار أحدهما عن نجاسـته الفعلیهٔ، و أخبار الآخر عن طهارته کـذلک و یحکم بتساقطهما و الرجوع إلی استصـحاب النجاسهٔ السابقهٔ الثابتهٔ بشـهادهٔ العدل الواحد المخبر عن طهارتها بالفعل لأنه غیر معارض بشـیء أو إلی قاعدهٔ الطهارهٔ فیما إذا أخبر الشاهد بنجاسته الفعلیهٔ عن طهارتها السابقهٔ، لأن الواقعهٔ واحدهٔ و کل منهما ینفی الآخر فیتعارضان و یتساقطان و یرجع الی قاعـدهٔ الطهارهٔ لا محالـهٔ. و أما إذا قلنا بعـدم اعتبار خبر العـدل الواحـد فی الموضوعات الخارجیهٔ فإن کان المشهود به متعددا- کما إذا أخبر أحدهما عن نجاسهٔ الإناء بالفعل بملاقاته البول، و أخبر الآخر عن انه کان متنجسا بملاقاته الدم أول اللیل و قد طهره فی منتصفه فهو طاهر بالفعل- فلا تثبت نجاسته بالشهادتین لتعدد المشهود به. فحال هذه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹۲

(مسألهٔ ۱۰) إذا أخبرت الزوجهٔ أو الخادمهٔ أو المملوکهٔ بنجاسهٔ ما فی یدها من ثیاب الزوج أو ظروف البیت کفی فی الحکم بالنجاسهٔ. و کـذا إذا أخبرت المربیـهٔ للطفل أو المجنون بنجاسهٔ أو نجاسهٔ ثیابه. بل و کذا لو أخبر المولی بنجاسهٔ بدن العبد أو الجاریهٔ أو ثوبهما مع کونهما عنده أو فی بیته (۱).

المسألـهٔ حال المسألـهٔ المتقدمهٔ عند تعدد المشـهود به. و أما إذا کانت الواقعهٔ المشـهود بها واحدهٔ- کما إذا أخبرت البینهٔ عن قطرهٔ دم معینـهٔ وقعت فی الإناء و اختلفا فی زمانه فقال أحدهما أنها وقعت فیه سابقا و قال الآخر انها وقعت فیه فعلا- فلا مانع من الحکم بثبوت النجاسـهٔ- الجامعـهٔ من حیث الزمان- بشـهادتهما و قد مر ان الاختلاف فی الزمان غیر قادح فی صـحهٔ الشـهادهٔ فحال هذه المسألهٔ حال المسألـهٔ المتقدمـهٔ، حیث ان دعوی أحدهما الطهارهٔ الفعلیهٔ کالعدم، لأنه إخبار عدل واحد و المفروض عدم ثبوت الطهارهٔ به فهی هی بعینها.

[الید]

(۲) قـد مر و عرفت ان اعتبـار قول صـاحب الیـد عمـا هو تحت سـلطانه و استیلاـئه أو عن کیفیـاته و أطواره أنمـا ثبت بالسـیرهٔ القطعیهٔ

العقلائية، و لا إشكال في تحققها في الموارد التي ذكرها الماتن (قده) عدا الأخير و ذلك لأن السيد و إن كان مستوليا على عبده أو جاريته و هما تحت يده و سلطانه إلا أن حجية قول صاحب اليد لم تثبت بدليل لفظى يمكن التمسك بإطلاقه حتى في مثل السيد و عبده و إنما مدركها السيرة القطعية و المتيقن منها هو ما إذا لم يكن لما في اليد ارادة مستقلة من ثياب و ظروف و نحوهما مما لا يتصرف بإرادة منه و اختيار و إنما يتصرف فيه صاحب اليد. و أما اخباره عن نجاسة أمر

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٩٣

(مسألة ١١) إذا كان الشيء بيد شخصين كالشريكين يسمع قول كل منهما فى نجاسته (١) نعم لو قال أحدهما: إنه طاهر و قال الآخر: إنه نجس، تساقطا (٢) كما ان البينة تسقط مع التعارض، و مع معارضتها بقول صاحب اليد تقدم عليه (٣).

(مسألة ١٢) لا فرق في اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة بين أن يكون فاسقا أو عادلا، بل مسلما أو كافرا (۴).

مستقل في وجوده و إرادته بحيث له أن يفعل ما يشاء و يزاول النجاسات و المطهرات- كما في العبد و الأمة- فلم تثبت سيرة من العقلاء على اعتبار قول صاحب اليد في مثله. نعم ثياب العبد و غيره مما هو مملوك لسيده و تحت يده و لا إرادة مستقلة له مما يعتبر قول صاحب اليد فيه كما مر.

(١) لأن السيرة العقلائية لا يفرق فيها بين ما إذا كانت اليد مستقلة و ما إذا كانت غير مستقلة كما إذا اشترى شخصان ملكا أو استأجراه أو وهبه لهما واهب أو أباحه المالك لهما و الحكم في جميع ذلك على حد سواء.

(٢) كما عرفت وجهه مما ذكرناه آنفا و سابقا في بحث المياه.

(٣) قدمنا وجهه في مبحث المياه عند التكلم في طرق ثبوت النجاسة و لا نعيد.

(۴) لأن عدالة صاحب اليد و فسقه و كذلك إسلامه و كفره على حد سواء بالإضافة إلى السيرة العقلائية لأنها قائمة على قبول قوله مطلقا من غير فرق بين إسلامه و كفره و لا بين فسقه و عدالته. و أما ما ورد من عدم قبول قول الكافر بل الفاسق في الأخبار عن طهارة شيء- مما بيده- بعد نجاسته لاعتبار الإسلام بل الورع و العدالة فيه- كما في نصوص البختج «١»- فهو

---

(١) المروية في ب ٧ من أبواب الأشربة المحرما من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ١٩۴

(مسألة ١٣) في اعتبار قول صاحب اليد إذا كان صبيا إشكال (١) و إن كان لا يبعد إذا كان مراهقا.

(مسألة ١۴) لا يعتبر في قبول قول صاحب اليد أن يكون قبل الاستعمال (٢)- كما قد يقال- فلو توضأ شخص بماء مثلا، و بعده أخبر

أجنبى عما نحن بصدده، إذ الكلام إنما هو في ثبوت النجاسة بقول صاحب اليد و قد عرفت انها تثبت باخباره بمقتضى السيرة العقلائية. و أما اعتبار قوله في ثبوت الطهارة و عدمه فيأتى التعرض له عند التكلم على موجبات الطهارة و أسبابها إن شاء اللّه.

(١) لا فرق في اعتبار قول صاحب اليد بين بلوغه و عدمه بل يعتمد عليه حتى إذا كان صبيا إلا أنه كان بحيث يميز النجس عن غيره و ذلك بمقتضى سيرة العقلاء، إذ رب صبى أعقل من الرجال و افهم من غيره و انما فرق الشارع بينهما من حيث التكاليف و هو أمر آخر.

(٢) قد سبق أن ذكرنا أن اعتبار قول صاحب اليد مدركه السيرة العقلائية الممضاة في الشريعة المقدسة بعدم الردع عنها. و لا يفرق فيها بين أن يكون إخباره عما في يده قبل استعماله و بين أن يكون بعد استعماله، فلو توضأ أحد بماء أو اغتسل به، ثم أخبر مالكه أو من بيده عن نجاسته حكم بنجاسته و بطل وضوءه و غسله. و قد يرتفع الموضوع و ينعدم باستعماله و معه لا معنى للحكم بنجاسته أو

طهارته. نعم تظهر ثمرهٔ اعتبار قوله فی الحکم ببطلان وضوء المتوضی أو غسل المغتسل، و هذا کما إذا کان الماء قلیلا بحیث انعدم باستعماله فی الغسل أو الوضوء. و قد لا ینعدم کما إذا کان الماء کثیرا و اغتسل فیه بالارتماس أو توضأ به. و ثالثهٔ لا یترتب ثمرهٔ علی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹۵

ذو الید بنجاسته یحکم ببطلان وضوئه و کذا لا یعتبر أن یکون ذلک حین کونه فی یده (۱) فلو أخبر بعد خروجه عن یده بنجاسته حین کان فی یده، یحکم علیه بالنجاسهٔ فی ذلک الزمان، و مع الشک فی زوالها تستصحب.

انکشاف نجاسهٔ الشیء المستعمل باخبار صاحب الید کما إذا صلی فی ثوب أحد ثم أخبر من بیده عن نجاسته، فإن اخباره هذا مما لا یترتب ثمرهٔ علیه لأن مانعیهٔ النجاسهٔ عن الصلاهٔ إنما هی منوطهٔ باحرازها و ان کانت منسیهٔ فی حل العمل، و لا مانعیهٔ للنجاسهٔ المجهولهٔ بوجه فلا معنی لاعتبار قول ذی الید و عدمه حینئذ. و أما إذا ترتب علی اخباره- بعد الاستعمال- أثر کما فی المثال المتقدم، لأن طهارهٔ الماء فی الغسل و الوضوء شرط واقعی فإذا انکشف نجاسته بعدهما فیحکم ببطلانهما لا محالهٔ لأن السیرهٔ- کما عرفت- لا یفرق فیها بین سبق اخباره الاستعمال و بین تأخره عنه.

(۱) إذا خرجت العین عن ملک مالکها أو عن استیلاء من بیده ثم أخبر عن أنها کانت نجسهٔ حال کونها تحت سلطانه و سیطرته فهل یعتمد علی قوله نظرا إلی ان المخبر به إنما هو نجاسهٔ العین التی کانت مملوکهٔ له أو تحت استیلائه أولا یعتمد علیه لأن المخبر لا یصدق علیه صاحب الید حال إخباره؟

فیه وجهان ثانیهما صحیحهما و ذلک لأن مدرک اعتبار قوله هو السیرهٔ العقلائیهٔ- کما عرفت- و لم تحرز سیرتهم علی قبول قوله فی أمثال المقام و یکفی فی عدم حجیته مجرد الشک فی سیرتهم حیث أنا نحتمل أن تکون سیرهٔ العقلاء هی مدرک القاعدهٔ المعروفهٔ من أن من ملک شیئا ملک الإقرار به- کما أفاده المحقق الهمدانی قده- و به یستکشف ان اعتبار قول ذی الید یدور مدار

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹۶

فصل فی کیفیهٔ تنجس المتنجسات یشترط (۱) فی تنجس الملاقی للنجس أو المتنجس أن یکون فیهما،

ملکه و استیلائه و مع انتفائهما لا ینفذ قوله و لا یعتمد علیه هذا و قد. یدعی قیام السیرهٔ علی قبول خبره فی المقام و بالأخص فیما إذا کان اخباره قریبا من زمان استیلائه کما إذا باع ثوبا من أحد و بعد تسلیمه إلیه أخبر عن نجاسته.

و لا یمکن المساعدهٔ علی هذا المدعی، لأن سیرهٔ العقلاء و ان جرت علی قبول اخبار البائع عن نجاسهٔ المبیع إلا أن المستکشف بذلک لیس هو اعتبار قول ذی الید بعد انقطاع سلطنته و یده و إنما المستکشف هو اعتبار خبر الموثق فی الموضوعات الخارجیهٔ کما هو معتبر فی الاحکام، و الذی یدلنا علی ذلک ان البائع فی مفروض المثال لا یعتمد علی اخباره عن نجاسهٔ المبیع فیما إذا لم تثبت وثاقته عند المشتری لاحتمال ان البائع یرید ان یصل بذلک الی غرضه و هو فسخ المعاملهٔ حیث یبدی للمشتری نجاسته حتی یرغب عن تملکه و إبقائه و مع هذا الاحتمال لا یعتمد علی اخباره عند العقلاء و أظهر من ذلک ما لو باع المالک ما بیده و لما أتلف ثمنه أخبر المشتری بأنه کان مغصوبا أو وقفا فهل یعتمد علی دعواه هذه؟! نعم لو ادعی شیئا من ذلک قبل أن یبیعه اعتبر قوله لأنه من إقرار العقلاء علی أنفسهم، فالإنصاف ان قول صاحب الید لم یثبت اعتباره فی أمثال المقام.

فصل فی کیفیهٔ تنجس المتنجسات

اشارهٔ

(۱) و ذلـك للارتكـاز حيث لاـ يرى العرف نجاسـة ملاـقى النجس أو المتنجس و تـأثره من شـىء منهمـا مع الجفاف. و أما الاخبار- الواردة فى نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۹۷

....

ملاقى النجس أو المتنجس من غير تقييـدها بما إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة مسـرية- فقد ورد بعضـها فى مثل ملاقى البول أو الماء المتنجس و نحوهما مما فيه الميعان، و الرطوبـة فى مثله مفروغ عنها لا محالـة، و هـذا كما فى الاخبار الآمرة بغسل ما أصابه البول «۱» و موثقـة عمـار الآـمرة بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس «۲» و ورد بعضـها الآخر فيما لا رطوبـة مسـرية فيه من غير ان تقيد نجاسـة الملاقى بما إذا كانت فى أحد المتلاقيين أو فى كليهما رطوبة مسرية و هذا كما فى صحيحة محمد بن مسلم «۳» و حسنته «۴» الآمرتين بغسل المكان الـذى أصابه الكلب أو بغسل اليـد إذا مسسته. إلا انه لا مناص من رفع اليد عن إطلاقها بالارتكاز، لأن ملاقاة اليابس مع مثله ممـا لا أثر له عنـد العرف و من هنا حملنا- ما ورد فى خصوص الميتـة «۵» من الأـمر بغسل ما أصابته مطلقا من غير تقييـده بما إذا كان فى أحـد المتلاقيين أو فى كليهما رطوبـة مسـرية- على الاسـتحباب و قلنا ان ملاقاتها مع الجفاف غير مؤثرة فى نجاسة الملاقى. و امـا وجوب الغسـل بملاقـاة ميت الآـدمى بعـد برده و قبل تغسـيله- و لو مع الجفاف- فهو أمر آخر، لأن الكلام إنما هو فى تأثير ملاقاة النجس- مع الجفاف- من حيث الخبث لا من ناحيـة الحـدث. و الوجه فى هذا كله هو الارتكاز و ما ورد من تعليل عدم نجاسة ملاقى النجس بأنه يابس كما فى حسنة محمد بن مسلم فى «حديث» أن أبا جعفر عليه السّلام وطئ على عذرة يابسة فأصاب ثوبه، فلما أخبره قال: أ ليس هى يابسة؟ قال: بلى.

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويتان فى ب ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) كمرسلة يونس المروية فى ب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۱۹۸

أو فى أحـدهما رطوبة مسـرية فإذا كانا جافين لم ينجس، و إن كان ملاقيا للميتة. لكن الأحوط غسل ملاقى ميت الإنسان قبل الغسل و إن كانا جافين و كذا لا ينجس إذا كان فيهما أو فى أحدهما رطوبة غير مسرية (۱). ثم إن كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعا

فقـال: لا بأس «۱» و موثقـة عبـد اللّه بن بكير قـال: قلت لأـبى عبـد اللّه عليه السّـلام الرجـل يبول و لا يكون عنـده الماء فيمسـح ذكره بالحائط قال: كل شىء يابس زكى [۲] هذا كله مضافا الى أن الأوامر المطلقة الواردة بغسل ما أصابه النجس «۳» ظاهرة فى أنفسها فى اعتبار الرطوبـة فى أحد الملاقيين فان الغسل عبارة عن إزالة الأثر، و الأثر انما يتحقق بملاقاة النجس مع الرطوبة المسـرية حيث لا تأثير فى الملاقاة مع الجفاف فهذه الاخبار أيضا شاهدة على ان الرطوبة المسرية معتبرة فى نجاسة ملاقى النجس أو المتنجس فالمتحصل ان اعتبار الرطوبة فى تأثير النجاسات مما لا اشكال فيه.

[إذا كان الملاقى للنجس أو المتنجس مائعا]

(۱) أن الرطوبـهٔ بإطلاقها غیر کافیهٔ فی الحکم بنجاسهٔ الملاقی و تأثره من النجس بل یعتبر أن تکون مسـریهٔ بالارتکاز بان ینتقل بعض الأجزاء المائیـهٔ فی النجس إلی ملاقیه. فالرطوبـهٔ التی لا تعد ماء بالنظر العرفی- کما فی رطوبهٔ الطحین و الملح الموضوعین علی مکان رطب من سرداب و نحوه إذا کانت

---

[۲] المرویهٔ فی ب ۳۱ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل. ثم ان الروایهٔ و ان عبر عنها بالموثقهٔ فی کلماتهم الا أن فی سندها محمد بن خالد و الظاهر أنه محمد بن خالد الأشعری الذی لم تذکر وثاقته فی الرجال.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) کما فی الروایتین المتقدمتین عن محمد بن مسلم فی ص ۱۹۷ و غیرهما من الأخبار الواردهٔ فی النجاسات.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۱۹۹

تنجس کله (۱) کالماء القلیل المطلق، و المضاف مطلقا، و الدهن المائع و نحوه من المائعات.

مکتسبهٔ من المـاء النجس- غیر کافیـهٔ فی الحکم بنجاسـهٔ الملاـقی و ذلک لأن الرطوبـهٔ و ان کانت بالنظر العقلی هی الأجزاء الـدقیقهٔ المائیـهٔ غیر القابلـهٔ للابصار- کما الحال فی البخار لأنه أیضا أجزاء صـغار من الماء یتصاعـد بالحرارهٔ إلی الهواء من غیر أن تشاهـد فیه الاـجزاء المائیـهٔ فالرطوبـهٔ جوهر و ماء و لیست عرضا بوجه و إلا اسـتحال انتقالها من شـیء إلی شـیء لاسـتحالهٔ انتقال العرض کما هو ظاهر- إلا انها تعـد بالنظر العرفی عرضا و لا تعد ماء عندهم. و من هنا لا یحکم بنجاسهٔ الرطوبهٔ لأنها عرض. فهی لا تقبل النجاسهٔ کما لا تؤثر فی نجاسهٔ الملاقی لأنها أمر آخر وراء الماء المتنجس و لأجل هذا حکمنا بطهارهٔ الثوب الذی صـبغ بالدم النجس بعد غسـله و ان کان لونه باقیا فی الثوب و کـذا فی الحناء المتنجس، لأن الألوان بحسب الدقـهٔ و ان کانت من الجواهر کالـدم و الحناء و نحوهما و غایهٔ الأمر أنها أجزاء صـغار غیر قابلهٔ للمشاهدهٔ بالابصار إذ لو کانت من الاعراض حقیقهٔ اسـتحال فیها الانتقال- مع ان انتقالها من مثل الدم و الحناء الی ملاقیهما مما لا خفاء فیه. إلا انها بالنظر العرفی من الاعراض فهی لیست دما و لا حناء و لا غیرهما من الأعیان النجسهٔ أو المتنجسهٔ فلا یتنجس فی أنفسها کما لا تؤثر فی ملاقیها.

(۱) قد یکون ملاقی النجس أو المتنجس مائعا و قد یکون جامدا.

و المـائع أمـا مـاء و إمـا غیره من زیت و دهن و أمثالهمـا کمـا ان المـاء مطلق أو مضـاف امـا المـاء المطلق فلا کلام فی انفعاله بملاقاهٔ النجس أو المتنجس إذا لم یکن بالغا قدر کر و ان لم تکن النجاسهٔ ملاقیهٔ لجمیع أجزائه حیث ان اصابهٔ النجس لجزء من اجزائه کافیهٔ فی تنجس الجمیع فإذا لاقی طرفه الشرقی نجسا فیحکم

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۰۰

....

بنجاسـهٔ طرفه الغربی أیضـا لأنه ماء واحـد أصابته النجاسـهٔ. و من هـذا یظهر الحال فی غیر الماء من المائعات کالأدهان و الزیوت، لأن حکمها حکم الماء القلیل- کما مر فی محله- أما الماء المضاف فهو أیضا یتنجس بأجمعه عند ملاقاهٔ جزء منه نجسا سواء کان قلیلا أم کثیرا، لأن الکریـهٔ إنما هی عاصـمهٔ فی الماء دون المضاف و قـد تقـدم کل ذلک فی محله. اما الملاقی الجامـد- کالثوب و الأرض و نحوهما- مع الرطوبـهٔ المسریهٔ فی کل من المتلاقیین أو فی أحـدهما فالنجاسـهٔ فیه مختصهٔ بموضع الملاقاهٔ منه دون جمیع أجزائه، لأن

الجامـد اما أن يكون غير الموضع الملاقى منه جافا. و اما أن يكون مرطوبا بالرطوبة المسـرية. اما مع جفاف غير موضع الملاقاة منه فلا كلام فى عـدم تنجس الجميع بنجاسـة جزئه و هذا- مضافا الى أنه المطابق للقاعدة، لأن النجس لم يلاق تمامه- مورد للنصوص «منها» صحيحـة زرارة «تغسل من ثوبك الناحيـة التى ترى انه قـد أصابها» «۱» و اما إذا كان بقيـة أجزائه رطبا برطوبـة غير مسـرية فلظهور أن الملاقـاة مـع النجس مختصـة بموضـع منه فلاـ مـوجب لتنجس الجميع، و ان كـانت فيه رطوبـة إلاـ أن الرطوبـة غير المسـرية فى حكم الجفـاف حيث انهـا غير معـدودة من الجواهر، و العرض لا يتنجس كما أنه لا ينجّس لعـدم كون العرض ماء و لا غيره من النجاسات و المتنجسات و هـذا كله ظاهر. و إنما الكلام فيما إذا كان الملاقى الجامـد رطبا برطوبة مسـرية- كالأرض الممطورة بعد انقطاع المطر- فهـل يحكم بنجاسـة الجميع إذا لاـقى جزء منه النجس نظرا الى اتصال أجزائه و رطوبتها فإذا تنجس جزء منه يتنجس جزؤه المتصل به بملاقاته و هو يلاقى الجزء الثالث المتصل به فينجسه و هكذا إلى أن تنتهى أجزائه أو ان المتنجس انما هو خصوص الموضع

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۰۱

نعم لا ينجس بملاقاة السافل (۱) إذا كان جاريا من العالى، بل لا ينجس

الملاقى منه للنجس دون بقية أجزائه و ان كانت مشتملة على رطوبة مسرية؟

الثانى هو الصـحيح لأن الظاهر ان الاتصال بما انه كـذلك لا يكفى فى الحكم بالنجاسـة لعدم كونه موضوعا لها إذ الموضوع المترتب عليه التنجس هو الإصابـة و الملاقاة. و إصابـة النجس و ملاقاته مختصـتان بجزء من الجامـد و غير متحققتين فى الجميع و لم يقم دليل على ان الاتصـال يوجب النجاسـة. نعم لو انفصـل جزء من ذلك الجامـد ثم اتصل بالموضع المتنجس منه يحكم بنجاسـة ذلك الجزء لصـدق اصابة النجس و ملاقاته بالاتصال كما إذا أخذنا مقدارا من الطين ثم ألقيناه على الموضع المتنجس منه، لصدق انه لاقى نجسـا و أصابه، ففرق واضـح بين الاتصال قبل تنجس موضع من الجسم و بين الاتصال بعـد تنجسه، و الفارق هو الصدق العرفى فإن الملاقاة و الإصابة تصدقان فى الثانى دون الأول هذا. بل يمكن دعوى القطع بعدم تنجس تمام الجسم الجامد بتنجس بعضه و ذلك لاسـتلزامه الحكم بنجاسـة جميع البلـد بسـطوحه و دوره و أرضه إذا كانت مبتلـة بالمطر- مثلا- و قـد بال أحـد فى جانب من البلـد. و هو مقطوع العـدم، فالاتصال غير كاف فى الحكم بنجاسـة الجسم. و قـد خرجنا عن ذلك فى الماء و الـدهن و نحوهما من المائعات للدليل حيث قلنـا بانفعـال جميع أجزائها إذا أصابت النجاسـة طرفا منها لأن الاتصال مساوق للوحـدة و هو ماء أو مائع واحـد لاقاه نجس فيتنجس لا محالة.

(۱) بمعنى ان مـا ذكرناه من الحكم بنجاسـة جميع الماء القليل بملاقاة جزء منه نجسا يختص بما إذا كان واقفا و أما إذا كان جاريا من الأعلى إلى الأسفل و كان النجس أسفلهما فلا يحكم بنجاسة السطح العالى بملاقاته، فلو صب ماء من الإبريق على يد الكافر- مثلا- لا يحكم بنجاسة الماء الموجود فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۰۲

السافـل بملاقـاة العـالى إذا كـان جاريـا من السافل، كالفوارة، من غير فرق فى ذلك بين الماء و غيره من المائعات. و إن كان الملاقى جامـدا اختصت النجاسـة بموضـع الملاقـاة سـواء كـان يابسـا، كـالثوب اليـابس إذا لاـقت النجاسـة جزءا منه. أو رطبـا كمـا فى الثـوب المرطوب، أو الأـرض المرطوبـة، فـإنه إذا وصـلت النجاسـة إلى جزء من الأرض أو الثوب لا يتنجس ما يتصل به، و إن كان فيه رطوبة مسـرية، بل النجاسة مختصة بموضع الملاقاة. و من هذا القبيل الدهن و الدبس الجامدان. نعم لو انفصل ذلك الجزء المجاور ثم اتصل تنجس موضع الملاقاة منه، فالاتصال قبل الملاقاة لا يؤثر فى النجاسة و السراية، بخلاف الاتصال بعد الملاقاة.

و على ما ذكر فالبطيخ و الخيار و نحوهما مما فيه رطوبة مسرية إذا لاقت النجاسة جزءا منها لا تتنجس البقية، بل يكفى غسل موضع الملاقاة إلا إذا انفصل بعد الملاقاة ثم اتصل.

(مسألة ۱) إذا شك فى رطوبة أحد المتلاقيين، أو علم وجودها

الإبريق بتنجس السافل منه حيث لاقى يد الكافر هذا. بل ذكرنا فى مبحث المياه ان المناط و الاعتبار انما هما بخروج الماء بقوة و دفع و لا يعتبر فى عدم انفعال الماء أن يكون عاليا بل لو كان أسفل من الماء المتنجس أيضا لا يحكم بنجاسته إذا خرج بقوة و دفع و هذا كما فى الفوارات لأن تنجس العالى فى مثلها غير مستلزم لتنجس أسفله حيث أن القوة و الدفع توجبان التعدد عرفا.

و لا يفرق فى ذلك بين الماء و غيره من المائعات و قد تقدم هذا كله سابقا و إنما أشرنا إليه فى المقام تبعا للماتن (قده).

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۰۳

و شك فى سرايتها لم يحكم بالنجاسة (۱)، و أما إذا علم سبق وجود المسرية و شك فى بقائها (۲) فالأحوط الاجتناب و ان كان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه.

[الشك فى أحد المتلاقيين]

---

(۱) إذا شككنا فى ملاقاة شيء للنجس أو علمنا بملاقاتهما و شككنا فى وجود الرطوبة فيهما أو فى أحدهما أو علمنا بها أيضا و شككنا فى كونها مسرية ففى جميع ذلك يحكم بطهارته لعدم العلم بتحقق الموضوع للحكم بالنجاسة و مع الشك قاعدة الطهارة محكمة.

(۲) يبتنى جريان الاستصحاب فى بقاء الرطوبة المسرية لإثبات نجاسة الملاقى على تحقيق ان الموضوع فى الحكم بنجاسته ما هو؟ فان قلنا أن موضوعه السراية- كما قدمناه آنفا و قلنا ان اعتبارها هو الأظهر لأنه الذى يقتضيه الارتكاز العرفى و ما أسبقنا ذكره من الأخبار- فلا يمكننا استصحاب بقاء الرطوبة لإثبات سرايتها إلى الملاقى إلا على القول بالأصول المثبتة، و حيث أن السراية غير ثابتة فلا يمكننا الحكم بنجاسة الملاقى بالاستصحاب. و أما إذا قلنا أن موضوع الحكم بنجاسته عبارة عن ملاقاته مع النجس أو المتنجس حال رطوبتهما أو رطوبة أحدهما فلا مانع من استصحاب بقاء الرطوبة حينئذ، فإن ملاقاتهما محرزة بالوجدان فإذا أثبتنا رطوبتهما أو رطوبة أحدهما بالاستصحاب فلا- محالة يتحقق الموضوع للحكم بنجاسة الملاقى. و أما إذا شككنا فى ذلك و لم ندر ان الموضوع فى الحكم بنجاسته هو السراية أو الملاقاة مع رطوبة أحدهما فأيضا لا مجال لإجراء الاستصحاب فى المقام للشك فى أن بقاء الرطوبة يترتب عليه أثر أو لا أثر له و لا مناص معه من الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هى تقتضى الحكم بطهارة الملاقى فى مفروض المسألة و قد ظهر من ذلك ان الاحتياط- فى كلام الماتن- استحبابى، و ان الوجه- فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۰۴

(مسألة ۲) الذباب الواقع على النجس الرطب إذا وقع على ثوب أو بدن شخص، و ان كان فيهما رطوبة مسرية لا يحكم بنجاسته (۱) إذا لم يعلم مصاحبته لعين النجس، و مجرد وقوعه لا يستلزم نجاسة رجله لاحتمال كونها مما لا تقبلها، و على فرضه فزوال العين يكفى فى طهارة الحيوانات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة٢، ص: ٢٠۴

قوله: ان الحكم بعدم النجاسة لا يخلو عن وجه- هو الأظهر الوجيه كما أشرنا إليه فى تعليقاتنا على المتن.

[ما لاقاه الذباب الواقع على النجس الرطب]

(١) قد حكم «قده» بطهارة ما لاقاه الذباب و نحوه من الحيوانات- الملاقية مع النجس الرطب- بقاعدة الطهارة لاحتمال أن لا يتأثر بدن الحيوان بالنجاسة و لا يقبل الرطوبة من النجس كما قيل بذلك فى الزئبق و نحوه أو من جهة أن زوال عين النجس مطهر لبدنه كما يأتى فى محله. و تفصيل الكلام فى المقام انه لا ينبغى التأمل فى أن زوال العين عن بدن الحيوان كاف فى الحكم بطهارته من غير حاجة فى ذلك الى عروض أى مطهر عليه و ذلك لأن أكثر الحيوانات بل جميعها مما نعلم بنجاسته و لو حين ولادته بدم النفاس و مع القطع بعدم طرو أى مطهر عليه- و لا سيما فى الصحارى و القفار لقلة الماء و عزته- يعامل معه معاملة الأعيان الطاهرة بعد زوال العين عنه. فطهارة بدن الحيوان بعد زوال العين مما لا ريب فيه. ثم ان الشك فى تنجس ما وقع عليه مثل الذباب فى مفروض المسألة من ثوب أو بدن و نحوهما قد يكون مستندا الى الشك فى السراية من جهة الشك فى رطوبة الجسم الملاقى أو الشك فى بقاء الرطوبة النجسة فى رجل الذباب مثلا حيث علمنا بوقوعه على النجس الرطب و قد كانت رجله مشتملة على عين النجس و رطوبتها يقينا إلا انا نشك فى بقائها فيما إذا طار عن العين النجسة و وقع على الثوب أو البدن الجاف أو الرطب بغير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٠۵

....

رطوبة مسرية ففى مثل ذلك لا يحكم بنجاسة ما وقع عليه الذباب- مثلا- باستصحاب بقاء الرطوبة لما عرفت من انه لا يثبت سراية النجاسة إلى الملاقى إلا على القول بالأصل المثبت. و لا يفرق فى ذلك بين القول بتنجس بدن الحيوان و طهارته بزوال العين عنه و بين القول بعدم تنجسه من الابتداء و قد يستند إلى الشك فى بقاء العين النجسة أو المتنجسة فى رجل الذباب مثلا مع العلم برطوبة الشىء الذى وقع عليه الذباب كالماء أو الثوب أو البدن الرطبين و نحوها مما نعلم أن فيه رطوبة مسرية. و يفصل فى هذه الصورة بين ما إذا قلنا بتنجس بدن الحيوان، و طهارته بزوال العين عنه و بين ما إذا قلنا بعدم تنجسه من الابتداء، فإنه على الأول قد علمنا بنجاسة رجل الذباب فى المثال و قد فرضنا أنه لاقاه ماء أو ثوب فيه رطوبة مسرية- بالوجدان- فلا مناص معه من الحكم بنجاستهما. و مجرد الشك فى زوال النجاسة عنه لا يوجب الحكم بطهارة الملاقى بل يحكم ببقائها و عدم زوال النجاسة عن الحيوان بالاستصحاب و أما على الثانى فلا يمكننا الحكم بنجاسة ملاقى بدن الحيوان، لعدم نجاسة بدنه على الفرض. و أما اشتماله على عين النجس فهو و ان كان قطعيا فى زمان إلا أن استصحاب بقائها على بدنه إلى حين ملاقاته الماء أو الثوب لا يثبت انه لاقى النجس للشك فى انه لاقى رجل الذباب أو لاقى العين النجسة الموجودة على رجله فالتعبد ببقاء العين على رجله لا يثبت ملاقاة الماء أو الثوب مع النجس إلا على القول بالأصل المثبت. و بعبارة واضحة الموضوع المعلوم فى الخارج و هو ملاقاة الماء لرجل الذباب مثلا لا أثر له إذ المفروض ان بدن الحيوان لا ينجس و ما هو موضوع الأثر و هو ملاقاة الماء مع العين الملاقية لرجل الذباب لم يحرز إلا على القول بالأصل المثبت فاذن لا يحكم بنجاسة الماء، و التفصيل بذلك هو الذى ذهب اليه المشهور و هو الوجه المؤيد المنصور إلا انه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٠۶

....

«قد يقال»: بعدم نجاسة ملاقى الحيوان مطلقا و لو على القول بتنجس بدنه و ذلك لعدم جريان الاستصحاب- فى الحيوان- نفسه، لأن زوال العين مطهر للحيوان على الفرض فنجاسة بدنه إنما هى ما دام لم تزل عنه عين النجس فلو حكمنا بنجاسة ملاقى الحيوان حينئذ- مع الشك فى بقاء العين و زوالها- فهو من جهة استصحاب بقاء العين النجسة و عدم زوالها عن بدنه و لكن الاستصحاب غير جار لأن الأصول العملية التى منها الاستصحاب يعتبر فى جريانها أن يترتب عليها أثر عملى- كما هو مقتضى كونها أصلا عمليا، و لا أثر لنجاسة بدن الحيوان فى المقام، لأن الملاقى انما يلاقى العين النجسة قبل أن يلاقى الحيوان بزمان فالأثر الذى هو نجاسة الملاقى مستند إلى ملاقاة نفس العين النجسة لا إلى ملاقاة عضو الحيوان ليستصحب نجاسته و لا يخفى فساده و ذلك لأن هذا القائل إن أراد أن الحكم بالنجاسة فى ظرف اليقين ببقاء العين لا أثر له فإن نجاسة الملاقى يستند إلى ملاقاة العين لا إلى ملاقاة المحل فيرده ان للنجاسة أحكاما أخر غير نجاسة الملاقى فلا- مانع من الحكم بها من جهة تلك الآثار و مع ذلك لا مانع من الاستصحاب و الحكم بنجاسة الملاقى بقاء، و لا يعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون الأثر أثرا للمتيقن حدوثا. بل يكفى أن يكون أثرا له بقاء. و إن أراد أن الاستصحاب لا يترتب عليه الحكم بنجاسة الملاقى، فإن العين إذا كانت باقية فنجاسة الملاقى مستندة إلى ملاقاتها. و إن لم تكن باقية فالمحل طاهر و لا أثر لملاقاته فبالنتيجة نعلم وجدانا بعدم تنجس الملاقى بملاقاة المحل فكيف يمكن الحكم به بالتعبد ببقاء نجاسة المحل. فيرد عليه أن الحكم بنجاسة الملاقى ليس مسببا و معلولا للملاقاة و نجاسة الملاقى بأن يكون حكم شرعى مترشحا من موضوع خارجى أو من حكم شرعى آخر فإن الأحكام الشرعية كلها اعتبارات خاصة لا تنشأ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٠٧

....

إلا من إرادة من بيده الاعتبار و يستحيل أن تنشأ من أمر تكوينى أو من اعتبار تشريعى و عليه فالحكم بنجاسة الملاقى إنما يترتب على الملاقاة الخارجية و على نجاسة ما لاقاه ترتب الحكم على موضوعه لا- ترتب المعلول على علته و معه لا يضر بالاستصحاب العلم بنجاسة الملاقى قبل أن يلاقى ما حكم بنجاسته بالتعبد على تقدير نجاسته واقعا و ذلك كما إذا علمنا بطهارة جسم بعينه و بنجاسة جسم آخر كذلك ثم علمنا إجمالا بعدم بقائهما على ما كانا عليه فاما أن الجسم الطاهر قد تنجس أو أن النجس قد طهر فإنه حينئذ لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى كل منهما فيحكم بطهارة ما كان طاهرا و بنجاسة ما كان نجسا، ثم إذا لاقى الجسم المحكوم بطهارته ما حكم بنجاسته فلا ينبغى الشك فى الحكم بنجاسته مع أنا نعلم انه لم يتنجس من قبل هذه الملاقاة إذ المفروض أنا نعلم أنه إما كان نجسا قبل الملاقاة أو أن ما لاقاه طاهر و ليس ذلك إلا من جهة ما ذكرناه من أنه لا تأثير و لا تأثر فى الأحكام الشرعية و إنما هى اعتبارات شرعية تترتب على الأمور الخارجية ترتب الأحكام على موضوعاتها لا ترتب المعاليل على عللها.

فالمتحصل ان ما ذهب اليه المشهور من التفصيل بين المسلكين و الحكم بجريان استصحاب النجاسة على الأول هو الصحيح هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة فى نفسها إلا انا لا نقول باستصحاب النجاسة على كلا المسلكين نظرا إلى النصوص الواردة فى المسألة و هى كثيرة «منها»: ما ورد من نفى البأس عن التوضؤ أو الشرب مما شرب منه باز أو صقر أو نحوهما من جوارح الطيور فيما إذا لم تر فى منقارها دم «١» و «منها»: ما ورد من نفى البأس

(١) كموثقة عمار المروية فى ب ۴ من أبواب الأسئار و ٨٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٠٨

....

عن الصلاة فى ثوب وقع عليه الدود من الكنيف إلا أن يرى فيه أثر «١» و منها غير ذلك من الاخبار. حيث أن موردها بعينه ما نحن بصدده للقطع بنجاسة الدود قبل خروجه من الكنيف إلا أنه عليه السّلام حكم بطهارته ما دام لم ير فيها عين النجس فالحكم بنجاسته منوط برؤية العين فيه و أما مع الشك فى بقائها على الحيوان و عدمه فلا بد من الحكم بطهارته لأن الاستصحاب إنما يقوم مقام العلم بما انه علم كاشف و لا يقوم مقام الرؤية التى هى بمعنى العلم الوجدانى حيث انه الظاهر منها بعد القطع بعدم مدخلية خصوص الرؤية فى الحكم بنجاسته إذ لو علم بها علما وجدانيا- و لو من غير طريق الرؤية- كما إذا علم بها باللمس فى الليل المظلم- أيضا يحكم بنجاسته و حيث أنه قد أخذ فى موضوع الحكم بما انه صفة وجدانية فلا- يقوم الاستصحاب مقامه و معه لا بد من الحكم بطهارة الحيوان عند الشك فى بقاء العين على بدنه و زوالها عنه بلا فرق فى ذلك بين القول بعدم تنجس الحيوان من الابتداء و بين القول بتنجسه و طهارته بزوال العين عنه. هذا ثم لو تنزلنا عن ذلك و قلنا ان الرؤية كناية عن العلم الكاشف سواء كان وجدانيا أم تعبديا أو عملنا بما ورد فى بعضها من قوله عليه السّلام: و إن لم يعلم أن فى منقارها قذرا توضأ منه و اشرب.

و قلنا أن المراد بالعلم فيها أعم من الوجدانى و التعبدى كما فى قوله عليه السّلام: كل شىء نظيف حتى تعلم .. «٢» و قوله عليه السّلام: كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف .. «٣» فلا مناص من الحكم بنجاسة ملاقى الحيوان بالاستصحاب لأنه يقوم مقام العلم الطريقى و به يثبت بقاء النجاسة على بدنه بلا فرق فى ذلك

---

(١) و هو صحيحة على بن جعفر المروية فى ب ٨٠ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) كما فى موثقة عمار المروية فى ب ٣٧ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) راجع ب ۶١ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۰۹

(مسألة ٣) إذا وقع بعر الفأر فى الدهن أو الدبس الجامدين يكفى إلقاؤه، و إلقاء ما حوله، و لا يجب (١) الاجتناب عن البقية، و كذا إذا مشى الكلب على الطين، فإنه لا يحكم بنجاسة غير موضع رجله، إلا إذا كان وحلا.

بين المسلكين فان استصحابها لا يكون مثبتا حينئذ على القول بعدم تنجس بدن الحيوان و ذلك لأنه إنما يكون مثبتا فيما إذا اعتبرنا فى موضوع الحكم بنجاسة الملاقى ملاقاته للعين النجسة كما هو الحال مع قطع النظر عن الأخبار. و أما إذا قلنا أن الموضوع فى الحكم بنجاسة الملاقى انما هو ملاقاته لعضو من أعضاء الحيوان- كالمنقار- لأنه مقتضى الروايات المتقدمة، حيث دلت على نجاسة ما لاقاه منقار الجوارح أو غيرها مشروطا بما إذا علمت أن فى منقارها قذرا فلا يكون الاستصحاب مثبتا بوجه لإحراز ما هو الموضوع بنجاسة الملاقى- و هو ملاقاة المنقار مثلا- بالوجدان كما أن شرطه- و هو وجود النجاسة فيه- محرز بالاستصحاب، هذا و لكن الأظهر أن الرؤية بمعنى خصوص العلم الوجدانى و معه لا يترتب على استصحاب بقاء النجاسة أثر على كلا المسلكين.

[بعر الفأر إذا وقع فى الدهن الجامد]

(١) قد تقدم منه «قده» و منّا اعتبار السراية فى الحكم بنجاسة ملاقى النجس أو المتنجس و ذكرنا أنه لا بد فيه من وجود الرطوبة المسرية فى كليهما أو فى أحدهما و أما الرطوبة المعدودة من الأعراض بالنظر العرفى فهى غير كافية فى الحكم المذكور أبدا، كما

ذكرنا أن تنجس جزء من أجزاء غير المائعات لا يوجب سراية النجاسة إلى أجزائها الأخر و لو مع الرطوبة المسرية.

و إنما أعاده الماتن فى المقام نظرا إلى النصوص الواردة فى بعض الفروع و قد وردت فيما بأيدينا من المسألة عدة نصوص ربما تبلغ ثلاثة عشر رواية.

و قد فصل فى بعضها بين الذوبان و الجمود كما فى حسنة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام

....

قال: إذا وقعت الفأرة فى السمن فماتت فيه فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى و إن كان ذائبا فلا تأكله و استصبح به و الزيت مثل ذلك «۱» و فى بعضها التفصيل بين الزيت و غيره من السمن و العسل كما فى رواية إسماعيل بن عبد الخالق عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن الزيت و السمن و العسل نقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: أما الزيت فلا- تبعه إلا- لمن تبين له فيبتاع للسراج. و أما الأكل فلا. و أما السمن فان كان ذائبا فهو كذلك و ان كان جامدا و الفأرة فى أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا «۲» و السر فى تفصيلها بين الزيت و غيره ان الزيت- كالماء- ينصرف عند إطلاقه إلى معناه الحقيقى و هو خصوص الزيت المتخذ من الزيتون. و انما يحمل على غيره فيما إذا قيد بقيد كما إذا قيل زيت اللوز أو زيت الجوز و هكذا كما هو الحال فى الماء بعينه فإنه ينصرف إلى إرادة الماء المطلق إلا أن يقيد بقيد كماء الرمان أو البطيخ و نحوهما. و الزيت المستحصل من الزيتون لا ينجمد فى الصيف و الشتاء و ان كان ترقق فى الصيف بأكثر منه فى الشتاء. و من هنا دلت الرواية على نجاسته بموت الفأرة فيه من غير تفصيل. و فصلت فى السمن و العسل بين ذوبانهما و عدمه. و فى ثالث التفصيل بين الصيف و الشتاء كما فى صحيحة الحلبى قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الفأرة و الدابة تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه فقال: إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا، فان كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و ان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به،

---

(۱) المروية فى ب ۴۲ من أبواب الأطعمة المحرمة و ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

....

و ان كان بردا فاطرح الذى كان عليه و لا تترك طعامك من أجل دابة ماتت عليه «۱» و قد أسندها شيخنا الأنصارى «قده» الى سعيد الأعرج و هو اشتباه من قلمه الشريف كما نبهنا عليه فى بحث المكاسب. و المراد بالصيف و الشتاء فيها إنما هو التفصيل بين الذوبان و الانجماد و ذلك للقرينة الخارجية و الداخلية: أما الخارجية فهى ظهور أن المائعات تنجمد فى الشتاء كما تذوب فى الصيف. و أما القرينة الداخلية فهى قوله عليه السّلام فانزع ما حوله. لوضوح ان النزع لا يمكن إلا فيما له صلابة و انجماد فمن ذلك يظهر أن مراده عليه السّلام هو التفصيل بين الذوبان و الانجماد. و أما ما فى ذيلها- أعنى قوله عليه السّلام و ان كان بردا فاطرح الذى كان عليه- فلعله تأكيد لما أمر به فى صدرها بقوله عليه السّلام فان كان الشتاء فانزع ما حوله. و يبعده انه تكرار فى الكلام و هو من الاستهجان بمكان. و الصحيح- كما فى بعض النسخ- هو الثرد بمعنى القطعات المبللة من الخبز بماء القدر أو غيره فهذه الجملة حينئذ من متفرعات ما ذكره فى صدرها بقوله عليه السّلام: فان كان الشتاء فانزع ما حوله. و ذلك لأن تنجس قطعة من القطعات المبللة بالمرق- مثلا- لا

يوجب تنجس الجميع لخروجه من الميعان الى الانجماد بإلقاء القطعيات فيه بل إنما يؤخذ عنه تلك القطعة المتنجسة بخصوصها و يؤكل الباقي و كيف كان فقد دلتنا هذه الاخبار على ان المائع إذا جمد و وقع فيه شيء من النجاسات أو المتنجسات فيؤخذ منه ما حول النجس دون بقية أجزائه و كذلك الحال فى الجوامد بالأصالة كالأرض الرطبة إذا مشى عليها الكلب- مثلا- فإنه لا ينجس منه إلا خصوص موضع الملاقاة و هو موضع قدم الكلب لا جميعه و لو مع الرطوبة المسرية. اللهم إلا أن يدخل فى المائعات كما إذا كان وحلا فان وقوع النجاسة

---

(۱) المروية فى ب ۴۲ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۲

و المناط فى الجمود و الميعان (۱) أنه لو أخذ منه شيء فان بقى مكانه خاليا حين الأخذ و إن امتلأ بعد ذلك فهو جامد، و إن لم يبق خاليا أصلا فهو مائع.

(مسألة ۴) إذا لاقت النجاسة جزءا من البدن المتعرق لا يسرى (۲) إلى سائر إجزائه إلا مع جريان العرق.

(مسألة ۵) إذا وضع إبريق مملوء ماء على الأرض النجسة، و كان فى أسفله ثقب يخرج منه الماء، فان كان لا يقف تحته، بل ينفذ فى الأرض أو يجرى عليها فلا يتنجس (۳) ما فى الإبريق من الماء،

فيه يوجب تنجس الجميع كما هو الحال فى جميع المائعات على ما قدمناه سابقا لدلالة الأخبار بل لولاها أيضا كنا نلتزم به لأنه المرتكز العرفى فى أذهاننا.

(۱) ليس المراد بالجامد ما بلغت صلابته صلابة الحجر لأنه لا يتفق فى العسل و السمن المذكورين فى الروايات بل المراد به- كما هو المتفاهم العرفى عند إطلاقه- هو ما لا يسرى أجزائه و لا تميل إلى المكان الخالى منه بسرعة بأخذ مقدار من أجزائه، و إن مالت اليه و تساوت سطوحه شيئا فشيئا.

و يقابله المائع و هو الذى إذا اتخذ منه شيء مالت أجزائه إلى المكان الخالى منه بسرعة.

(۲) لما تقدم من أن الجوامد لا تسرى نجاسة جزء منها إلى جميع أجزائها و لو مع الرطوبة المسرية. اللهم إلا أن يسيل العرق من الموضع المتنجس، لأنه يوجب نجاسة كلما أصابه.

(۳) لما مر من أن القوة و الدفع يوجبان تعدد الماء عرفا فإذا كان الماء الخارج من الثقب جاريا على وجه الأرض أو نافذا فيها- كما فى الأراضى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۳

و إن وقف الماء بحيث يصدق اتحاده مع ما فى الإبريق بسبب الثقب تنجس و هكذا الكوز و الكأس و الحب و نحوها.

(مسألة ۶) إذا خرج من أنفه نخاعة غليظة، و كان عليها نقطة من الدم لم يحكم (۱) بنجاسة ما عدا محله من سائر أجزائها فإذا شك فى ملاقاة تلك النقطة لظاهر الأنف لا يجب غسله. و كذا الحال فى البلغم الخارج من الحلق.

(مسألة ۷) الثوب أو الفرش الملطخ بالتراب النجس يكفيه نفضه (۲) و لا يجب غسله، و لا يضر احتمال بقاء شيء منه بعد العلم بزوال القدر المتيقن.

الرخوة أو الرملية- فيكون خروجه من الثقب بقوة و دفع مانعا عن سراية النجاسة من الماء الخارج الى داخل الكوز أو الإبريق لأنهما ماءان متعددان بالنظر العرفى و نجاسة أحدهما غير مستلزمة لنجاسة الآخر. و أما إذا لم يكن الماء الخارج جاريا على وجه الأرض و لا

نافذا فيها بل كان مجتمعا حول الإبريق أو الكوز فلا مناص من الحكم بتنجس الماء الموجود فيهما و ذلك لسقوط الماء الخارج حينئذ من القوة و الدفع و حيث ان الماءين متحدان لاتصالهما بالثقب فتسرى نجاسة أحدهما إلى الآخر لا محالة. و لعل ما ذكرناه هو مراد الماتن «قده» من قوله: و ان وقف الماء. و ذلك لوضوح ان وقوف الماء الخارج من الكوز أو الإبريق فى مكان آخر بعيد عنهما غير مستلزم لتنجس الماء فى داخلهما لأن الماء الخارج لا يسقط بذلك عن القوة و الدفع.

(۱) لما بيناه فى المسائل المتقدمة فليراجع.

[الثوب المتلطخ بالتراب النجس]

(۲) قد أسبقنا أن من شرائط تنجس ملاقى النجس أن تكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۴

....

فيهما أو فى أحدهما رطوبة مسرية. و على هذا إذا أصابت الفرش أو الثوب أجزاء ترابية متنجسة أو أجزاء العذرة اليابسة و لم تكن فى شىء من المتلاقيين رطوبة مسرية لم يحكم بنجاسة الملاقى كالثوب و الفرش و نحوهما فلا يجب غسله.

نعم لا بد من نفضه و إخراج الأجزاء النجسة أو المتنجسة الموجودة فيه و هذا الذى أفاده «قده» مضافا إلى انه مقتضى القاعدة- على ما طبقناها آنفا- مما دل عليه النص الصحيح، فروى على بن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السّلام عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفى عليه من العذرة فيصيب ثوبه و رأسه، يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفضه و يصلى فلا بأس «۱» هذا و ينبغى أن ننبه على أمرين: «أحدهما»: انه لو قلنا بجواز حمل النجس فى الصلاة لقلنا بجواز الصلاة فى الثوب المتلطخ باجزاء العذرة اليابسة من غير حاجة الى نفضه- لو لا الصحيحة المتقدمة- لأن الثوب غير متنجس على الفرض و إنما هو حامل للاجزاء النجسة و قد بينا ان حمل النجس غير مانع عن الصلاة إلا أن الصحيحة دلتنا على عدم جواز الصلاة فى مثله و ان حمل النجس بتلك الكيفية مانع عنها- و كأنه من الصلاة فى النجس- و لا مناص من الأخذ بظاهرها و هو اعتبار النفض فى الصلاة فى مثل الثوب المتلطخ باجزاء العذرة و نحوها و مانعية حمل النجس فى الصلاة إلا انه لا بد من الاقتصار فى ذلك على موردها و هو حمل النجس بالكيفية الواردة فى الصحيحة و «ثانيهما»:

ان الشك فى بقاء الأجزاء النجسة أو المتنجسة فى الثوب- مثلا- بعد نفضه يتصور على وجهين: «أحدهما»: أن يشك فى مقدار الأجزاء النجسة أو المتنجسة الطارية عليه و هل هى المقدار الخارج منه بنفضه أو انها أكثر من المقدار الخارج و بقى مقدار منها فى الثوب ففى هذه الصورة لا يمكن الرجوع

(۱) المروية فى ب ۲۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۵

....

إلى استصحاب بقائها لأن الزائد مشكوك التحقق من الابتداء فيكون الاستصحاب معه من القسم الثالث من الكلى و قد برهنا فى محله على عدم جريان الاستصحاب فيه. و «ثانيهما». ما إذا علمنا بطرو مقدار معين من الأجزاء النجسة على الثوب و نفرضه مثقالين- مثلا- و

بعد نفضه نشک فی خروج ذلک المقدار المعلوم العروض و عدمه للشک فی أن الخارج بمقدار مثقالین أو أقل. و هل یجری استصحاب بقاء المقدار المعلوم من الأجزاء النجسة أو المتنجسة فی الثوب؟ فیه تفصیل و ذلک لأن الأثر المترتب علی وجود تلک الاجزاء فی الثوب- مثلا- أمران: «أحدهما»: الحکم بنجاسة ملاقی الثوب و نحوه إذا کان رطبا کالید الرطبة أو الماء القلیل کما إذا ألقینا الثوب فی حب من الماء و «ثانیهما» بطلان الصلاة فیه لأنه حامل للنجس و حمله بتلک الکیفیة مبطل لها أما بالإضافة إلی الأمر الأول فلا یمکن استصحاب بقاء الأجزاء النجسة فی الثوب لأجل الحکم بنجاسة ملاقیه الرطب و ذلک لأن المقدار المتیقن إنما هو ملاقاة الثوب للماء- مثلا- و هی غیر موجبة للحکم بنجاسة الماء لعدم نجاسة الثوب علی الفرض و إنما الموجب للحکم بنجاسة الماء هو ملاقاة الأجزاء النجسة الطارئة علی الثوب إلا أن استصحاب بقائها لا یثبت انها لاقت الماء إلا علی القول بالأصل المثبت فالاستصحاب بالإضافة الی هذا الأثر غیر جار سواء أدرجناه تحت القسم الثالث من الکلی أم تحت غیره. و أما بالإضافة إلی الأثر الثانی فلا مانع من استصحاب بقاء الأجزاء النجسة فی الثوب لأن المفروض ان الثوب الحامل للنجاسة- بتلک الکیفیة- محکوم ببطلان الصلاة فیه فإذا شککنا فی بقائه علی وصفه یجری استصحاب بقائه علی الأوصاف السابقة و به یحکم ببطلان الصلاة الواقعة فیه.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۱۶

(مسألة ۸) لا یکفی مجرد المیعان فی التنجس، بل یعتبر أن یکون مما یقبل التأثر (۱) و بعبارة أخری یعتبر وجود الرطوبة فی أحد المتلاقیین. فالزیبق إذا وضع فی ظرف نجس لا رطوبة له لا یتنجس، و إن کان مائعا. و کذا إذا أذیب الذهب أو غیره من الفلزّات فی بوتقة نجسة أو صب بعد الذوب فی ظرف نجس لا یتنجس، إلا مع رطوبة الظرف أو وصول رطوبة نجسة إلیه من الخارج.

---

(۱) قد عرفت ان المائع إذا لاقی نجسا یحکم بنجاسته لأنه مرطوب برطوبة مسریة و معها لا حاجة إلی اعتبار رطوبة النجس فی نجاسة ملاقیة إلا أن هذا یختص بالمائع الرطب. و أما المائع الجاف الذی لا یؤثر فی ملاقیه کما لا یتأثر منه- کالزیبق- و نحوه فملاقاته النجس أو المتنجس الیابس لا یقتضی نجاسته و إن کان مائعا کما إذا وضعناه علی ظرف یابس متنجس فإنه لا یتأثر بذلک و لا ینتقل شیء من أجزائه إلی الظرف فحکم المائعات الیابسة حکم الجوامد الیابسة و نظیره الفلزات المذابة کالذهب و الفضة و النحاس و نحوها لأنها إذا صبت فی ظرف نجس- کالبوتقة النجسة- لا یحکم بتنجسها لأنها مائع جاف لا یؤثر فی الأشیاء الیابسة و لا یتأثر منها. و مع عدم السرایة و الرطوبة لا یحکم بنجاستها.

نعم إذا فرضنا أن الزئبق أو الفلز المذاب لاقی نجسا أو متنجسا و هو رطب کالدهن المتنجس المصبوب فی البوطقة- کما یستعمل فی الصیاغة فإنه یحکم بتنجس الزئبق أو الفلز لتأثرهما من النجس أو المتنجس الرطبین. ثم انها إذا تنجست فقد نقطع ان النجاسة إنما أثرت فی سطحها الظاهر فقط فحینئذ إذا غسلنا سطحها طهرت کغیرها من المتنجسات، و قد نعلم أن النجاسة أثرت فی جمیع أجزاء الفلز الداخلیة منها و الخارجیة لتصاعدها و تنازلها حال إذا بتها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۱۷

(مسألة ۹) المتنجس لا یتنجس ثانیا و لو بنجاسة أخری، لکن إذا اختلف حکمهما یرتب کلاهما، فلو کان لملاقی البول حکم، و لملاقی العذرة حکم آخر، یجب ترتیبهما معا، و لذا لو لاقی الثوب دم، ثم لاقاه البول، یجب علیه غسله مرتین، و إن لم یتنجس بالبول بعد تنجسه بالدم، و قلنا بکفایة المرة فی الدم. و کذا إذا کان فی إناء ماء نجس، ثم ولغ فیه الکلب یجب تعفیره و إن لم یتنجس بالولوغ. و یحتمل أن یکون للنجاسة مراتب فی الشدة و الضعف، و علیه فیکون کل منهما مؤثرا و لا إشکال (۱).

فإنه قد تسری النجاسة بذلک الی الجمیع فیشکل تطهیرها حینئذ لعدم إمکان إیصال لتطهر الی کل واحد من الاجزاء الظاهریة و الداخلیة فلا مناص من أن یبقی علی نجاستها إلی الأبد، و علی الجملة أن الفلز حال ذوبانه إذا أمکن أن یتنجس بمثل الدهن أو البول

و نحوهما تخرج بذلك عن قابلية الطهارة إلى الأبد.

و أظهر من ذلك ما لو تنجس الفلز أولا ثم أذيب لأن الـذوبان فى مثله يوجب سـراية النجاسة إلى باطنه و به يسـقط عن قابلية الطهارة كما عرفت.

[المتنجس لا يتنجس ثانيا]

(۱) الكلام فى هذه المسألة فى أن الاشكال الذى كان يرد على كلامه إذا أنكرنا تعدد المراتب للنجاسة بحسب الشدة و الضعف، و لا يرد عليه إذا قلنا به أى شى‌ء؟ و ليعلم قبل ذلك ان البحث عن أصالة عدم التداخل أجنبى عن مسألتنا هذه بتاتا و ذلك لأن البحث عن عـدم التـداخل يختص بما إذا كانت الأوامر مولويـة و لكل واحـد منها شـرط أو موضوع: كما إذا ورد: ان ظاهرت فكفر. و ان أفطرت فكفر فيقال حينئذ ان ظاهر كل شرط انه سبب مستقل فى استتباعه الحكم المترتب عليه. و حيث ان الشى‌ء الواحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۸

....

لا- معنى للبعث نحوه ببعثين فلا- منـاص من تقييـد متعلق كـل من الأـمرين بفرد دون فرد آخر و يقـال ان ظاهرت يجب عليك فرد من الكفارة و ان أفطرت يجب عليك فرد آخر منها. و أما إذا كانت الأوامر إرشاديـة فلا شـرط و لا حكم فيها حتى يقال ان ظاهر كل من الشـرطين انه سـبب مسـتقل يسـتدعى حكما باستقلاله و لاستحالة البعث إلى شى‌ء واحد مرتين لا بد من تقييد متعلقهما بفرد غير الفرد الآخر. و هـذا لوضوح انه لا بعث فى الإرشاد. و القول بعـدم التـداخل نتيجـة اسـتحالة البعث نحو الشـى‌ء مرتين إذ الإرشاد فى الحقيقة كالاخبـار، و لا مانع من حكايـة شـى‌ء واحـد مرتين و هـذا كما فى قوله عليه السّـلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «۱» لأنه إرشاد إلى أمرين: أحدهما:

نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه و نجاسة ملاقيها. و ثانيهما: عدم ارتفاع نجاسـتها بغير الغسل، فلو فرضنا ان مثله ورد فى نجس آخر كما إذا ورد اغسـل ثوبـك من الـدم- مثلا- فـإنه أيضـا يكون إرشـادا إلى الأمرين المتقـدمين ففى موارد اجتماعهما- كما إذا أصاب كل منهما الثوب- أمران ارشاديان إلى نجاسة ملاقى كل من النجسـين و لا محذور فى اجتماعهما حيث لا بعث كى لا يجتمع اثنان منه فى مورد واحـد و انما حالهما حال الحكايـة كما عرفت و ما أشـبههما بالاخبار عن التقذر بالقذارة الخارجية كما إذا ورد نظف ثوبك من كثافـة التراب و ورد نظف ثوبك من كثافـة الرماد فهل يتوهم أحد أن الثوب المشـتمل على كلتا الكثافتين لا بدّ من تنظيفه مرتين و لا يكفى تنظيفه مرة واحدة؟! فالمتحصل ان المسألة أجنبية عن أصالة عدم التداخل بالكلية و إذا تحققت ذلك فلنرجع إلى ما كنا بصدده فنقول: الاشـكال المتوجه على كلام الماتن «قده» هو أنه بنى فى صدر المسألة على أن المتنجس لا يتنجس ثانيا و ان الشـى‌ء الواحد لا يقبل

---

(۱) كما فى حسنة عبد اللّه بن سنان المروية فى ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۱۹

(مسألة ۱۰) إذا تنجس الثوب مثلا- بالـدم ممـا يكفى فيه غسـله مرة و شـك فى ملاقـاته للبول أيضا مما يحتاج إلى التعـدد، يكتفى فيه بالمرة

النجاسـة مرتين فكأن النجاسـة الثانيـة لم تطرأ على الشـيء من الابتـداء، فمع فرض انه لم يلاق غير نجاسـة واحدة- كالدم- مثلا كيف يترتب عليه أثر كلتا النجاستين إذا اختلف حكمهما، لأن مفروضـنا ان النجاسـة الثانية كأنها لم تطرأ حقيقة فما الموجب للحكم بترتيب آثارها؟ و هـذه المناقشـة- كما ترى- إنما ترد إذا بنينا على أن المتنجس لا يتنجس ثانيا و ان النجاسـة الثانيـة كالعـدم حقيقة. و أما إذا بنينا على أن لها مراتب بحسب الشـدة و الضـعف و أنه لا مانع من الحكم بتنجس المتنجس ثانيا بان تكون احدى النجاستين ضـعيفة و الأـخرى شديـدة فلا يبقى للمناقشـة مجال حيث لا بـد حينئـذ من ترتيب أثر كلتا النجاستين و هـذا الاشـكال هو الـذى نفاه بقوله: و لا اشـكال- على تقـدير القول بأن للنجاسـة مراتب فى الشدة و الضـعف- ثم لا ينبغى التأمل فى أن النجاسة- سواء كانت مختلفة بحسـب المرتبـة أم لم تكن و سواء قلنا أن المتنجس ينجس أو لا ينجس- إذا طرأت على شـيء واحـد مرتين أو مرات متعددة- اتحد نوعها أم تعدد- لا يجب غسله إلا مرة واحدة. اللهم إلا أن يكون لإحداهما أثر زائد كوجوب غسلها مرتين أو التعفير فإنه لا بد من ترتيب ذلك الأثر حينئـذ و ذلك لإطلاق دليله لأن مقتضـى إطلاق ما دل على وجوب غسل البول مرتين عدم الفرق فى وجوبهما بين كونه مسـبوقا بنجاسـة أخرى أو لم يكن و كـذلك الحال فيمـا دل على لزوم تعفير مـا ولغ فيه الكلب لإطلاـقه من حيث تحقق نجاسـة أخرى معه و عدمه و هذا هو السر فى لزوم ترتيب الأثر الزائد حتى على القول بعدم تنجس المتنجس ثانيا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۲۰

و يبنى على عدم ملاقاته للبول (۱). و كـذا إذا علم نجاسة إناء و شك فى انه ولغ فيه الكلب أيضا أم لا، يجب فيه التعفير، و يبنى على عدم تحقق الولوغ. نعم لو علم تنجسه إما بالبول أو الدم، أو إما بالولوغ

---

(۱) و ذلـك للاستصـحاب لأـنه بعـد الغسل مرة و ان كان يشك فى ارتفاع النجاسـة- كما إذا كانت دمويـة- و بقائها- كما إذا كانت بوليـة- فالفرد المعلوم المتحقق مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع إلا أنه لا مجال لاستصـحاب الكلى الجامع بينهما حتى يحكم ببقاء النجاسـة بعـد الغسل مرة واحدة و إن قلنا بجريان الاستصـحاب فى القسم الثانى من الكلى فى محله و ذلك لأنه إنما يجرى فيما إذا لم يكن هناك أصل حاكم عليه و هو موجود فى المقام و هـذا للقطع بعدم عروض النجاسة البولية على الثوب فى زمان فإذا شـككنا فى طروها و عـدمه فمقتضـى الأصل ان نجاسـته باقيـة بحالها و لم تزد عليها نجاسـة ثانيـة حتى يجب غسـلها مرتين و بهذا الاستصحاب نبنى على كفاية الغسل مرة واحدة فى المسألة. و بعبارة أخرى الاستصحاب انما يجرى فى القسم الثانى من الكلى فيما إذا كـان الفرد الحـادث- من الابتـداء- مرددا بين البـاقى و المرتفع. و أمـا إذا علمنـا بحـدوث فرد معين ثم شـككنا فى تبـدل ذلـك الفرد الحادث بفرد آخر أو فى طروّه مع بقاء الفرد الأول بحاله فلا تأمل فى أن الاستصحاب يقتضى الحكم بعدم تبدل الفرد الحادث بغيره و عـدم طرو شـيء زائـد عليه، و هو نظير مـا يأتى فى محله من أن المكلف إذا كان محـدثا بالأصـغر ثم شك فى أنه هل أجنب؟ يحكم بعـدم طرو الحـدث الأكبر حينئـذ و يبنى على أن حـدثه هو الأصـغر فيرتفع بالوضوء و لا يجرى استصـحاب بقاء الحدث الجامع بين ما علمنا بارتفاعه و ما نعلم ببقائه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۲۱

أو بغيره يجب إجراء حكم الأشد (۱) من التعدد فى البول، و التعفير فى الولوغ.

(مسألة ۱۱) الأقوى أن المتنجس منجس (۲) كالنجس

---

(۱) لاستصـحاب بقـاء النجاسـة حتى يقطع بارتفاعهـا و هو من القسم الثـانى من استصـحاب الكلى إلا أنه يبتنى على أمرين: أحـدهما: القول بجريان الاستصحاب فى الاحكام كما هو المعروف بينهم. و ثانيهما: منع جريان الأصل فى الاعدام الأزلية. و أما على مسلكنا من جريان الاستصـحاب فى العدم الأزلى فلا وجه لوجوب الغسل ثانيا أو التعفير و غيره كما هو الحال فى المسألة المتقدمة و ذلك لأنا قد

استفدنا من الأدلهٔ الواردهٔ فى تطهير المتنجسات ان طبيعى النجس يكفى فى إزالته الغسل مرهٔ فلا حاجهٔ الى الغسل المتعدد و لا الى التعفير إلا فيما خرج بالدليل كما فى البول و الولوغ و نحوهما.

و عليه فنقول الذى علمنا بحدوثه إنما هو طبيعى النجاسهٔ الذى يكفى فى إزالته الغسل مرهٔ واحدهٔ و لا ندرى هل تحققت معه الخصوصيهٔ البوليهٔ أو الولوغيهٔ أم لم تتحقق و الأصل عدم تحقق الخصوصيهٔ البوليهٔ و لا غيرها فإذا ضممنا ذلك إلى علمنا بحدوثه بالوجدان فينتج لا محالهٔ أن الثوب متنجس بنجاسهٔ ليست ببول و لا مستندهٔ الى الولوغ و قد عرفت ان كل نجاسهٔ لم تكن بولا أو ولوغيهٔ- مثلا- يكتفى فيها بالغسل مرهٔ.

(۲) قد وقع الكلام فى أن

المتنجس كالنجس منجس لما لاقاه مطلقا

و لو بألف واسطهٔ أو أن تنجيسه يختص بما إذا كان بلا واسطهٔ، فالمتنجس مع الواسطهٔ غير منجس، أو أن المنجسيهٔ من الأحكام الثابتهٔ على النجاسات العينيهٔ و لا يأتى فى النجس بالعرض مطلقا؟ لا ينبغى الإشكال فى أن النجاسات

....

العينيهٔ منجسهٔ لملاقياتها و موجبهٔ للسرايهٔ بحيث لا تزول النجاسهٔ الحاصلهٔ بملاقاتها إلا بغسلها بالماء و ان ذهب المحدث الكاشانى (قده) الى عدم الحاجهٔ فى تطهير المتنجس الى غسله بالماء كفايهٔ مجرد زوال العين فى طهارته و لو بغير الماء إلا فيما دل الدليل على اعتبار غسله به إلا أنا أبطلنا ما ذهب إليه فى محله و قلنا ان ملاقاهٔ الأعيان النجسهٔ بالرطوبهٔ موجبهٔ للسرايهٔ و استشهدنا عليه بما ورد فى موثقهٔ عمار «۱» من قوله عليه السّلام يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. أى الماء المتنجس بموت الفأرهٔ فيه، لأنه كاشف قطعى عن سرايهٔ النجاسهٔ إلى ملاقى النجس و ملاقى ملاقيه، و من هنا أمر بغسل كلما أصابه، فإن الغسل كما مر عبارهٔ عن إزالهٔ الأثر المتحقق فى المغسول فلو لا سرايهٔ النجاسهٔ إليه بملاقاهٔ النجس لم يكن معنى للأمر بإزالهٔ الأثر حيث لا أثر بعد زوال العين حتى يغسل و يزال و لعله ظاهر. و إنما الكلام فى المتنجسات و المشهور بين المتأخرين انها كالأعيان النجسهٔ منجسهٔ مطلقا و استدل لهم على ذلك بأمور: «الأول»: أن منجسيهٔ المتنجس أمر ظاهر يعرفه المتشرعهٔ و جميع المسلمين من عوامهم و علمائهم من غير اختصاصه بطائفهٔ دون طائفهٔ، و عليه فمنجسيهٔ المتنجس أمر ضرورى لا خلاف فيه بين المسلمين و «يدفعه»: انه ان أريد بذلك ان تنجيس المتنجس نظير وجوب الصلاهٔ و حرمهٔ الخمر و غيرهما من الأحكام التى ثبتت من الدين بالضرورهٔ المستتبعهٔ إنكارها إنكار النبوهٔ و الموجبهٔ للحكم بكفر منكرها ففساده مما لا يحتاج الى البيان لأن تنجيس المتنجس أمر نظرى و لا تلازم بين إنكاره و إنكار النبوهٔ بوجه فكيف يمكن قياسه بسائر الأحكام الضروريهٔ من الدين. و ان أريد أنه أمر واضح معروف لدى المتشرعهٔ و ان لم يصل مرتبهٔ الضرورهٔ الموجبهٔ لكفر منكرها. ففيه انه و ان كان معروفا عندهم إلا أن ذلك لا يكشف عن

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

ثبوته فى الشريعة المقدسة لعدم إحراز اتصال الحكم بزمانهم- ع- لأن أىّ حكم إذا أفتى به المقلدون فى عصر و اتبعتهم مقلدوهم برهة من الزمان فلا محالة يكون معروفا عندهم و مغروسا فى أذهانهم بحيث يزعمون انه ضرورى فى الشريعة المقدسة. مع انه أمر قد حدث فى عصر متأخر عن عصرهم- ع- و بالجملة ان الحكم إذا لم يحرز اتصاله بزمان الأئمة- ع- لا يستكشف باشتهاره أنه ثابت فى الشريعة أبدا «الثانى»: ان تنجيس المتنجس إجماعى حيث أفتوا بذلك خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و لم ينكر ذلك أحد. و الجواب عنه «أولا»: ان دعوى الإجماع فى المسألة انما تتم لو قلنا بحجيته بقاعدة اللطف- كما اعتمد عليها الشيخ «قده»- فان الحكم بتنجيس المتنجس قد وقع الاتفاق عليه فى عصر- مثلا- و لم يظهر خلافه الامام عليه السّلام فى ذلك العصر فمنه يستكشف انه مرضى عنده. و لكنا قد أبطلنا هذه القاعدة فى محله و ذكرنا أنها على تقدير تماميتها فى نفسها لا يمكن أن تكون مدركا لحجية الإجماع بوجه. على ان إظهاره الخلاف مما لا يكاد أن يترتب عليه ثمرة، لأنه ان ظهر و عرّف نفسه و أظهر الخلاف فهو و ان كان موجبا لاتباع قوله عليه السّلام إلا انه خلاف ما قدره اللّه سبحانه حيث عين وقتا لظهوره لا يتقدم عليه و لا يتأخر عنه. و أما إذا أظهر الخلاف من غير أن يظهر و يعرف نفسه فأى أثر يترتب على خلافه حينئذ؟ لأنه لم يعرف بالعلم حائئذ فضلا عن إمامته. و أما على طريقة المتأخرين فى حجية الإجماع أعنى الحدس بقوله عليه السّلام من إجماع المجمعين فلا يتم دعوى الإجماع فى المسألة فإنه كيف يستكشف مقالة الامام عليه السّلام من فتوى الأصحاب فى المسألة مع ذهاب الحلى و نظرائه إلى عدم تنجيس المتنجسات؟

بل ظاهر كلامه ان عدم تنجيس المتنجس كان من الأمور المسلمة فى ذلك الزمان حيث يظهر من محكى كلامه أن المنجسية من آثار عين النجس، و التنجسات الخالية منها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۲۴

....

نجاسات حكميات. و كيف كان ان الاتفاق على حكم فى زمان لا يوجب العلم بمقالة الامام عليه السّلام و «ثانيا»: ان دعوى الإجماع فى المسألة لو تمت فإنما تتم فى حق المتأخرين. و أما علمائنا المتقدمون فلا تعرض فى شيء من كلماتهم الى تلك المسألة و لم يفت أحد منهم بتنجيس المتنجس مع كثرة الابتلاء به فى اليوم و الليلة و فى القرى و البلدان و معه كيف تتم دعوى الإجماع على تنجيس المتنجسات، و من هنا ذكر المرحوم الآقا رضا الأصفهانى «قده»- فى رسالة وجهها إلى العلامة البلاغى «قده» ما مضمونه: انا لم نجد أحدا من المتقدمين يفتى بتنجيس المتنجس فضلا عن أن يكون موردا لإجماعهم فلئن ظفرتم على فتوى بذلك من المتقدمين فلتخبروا بها و إلا لبدلنا ما فى منظومة الطباطبائى «قده»:

و الحكم بالتنجيس إجماع السلف و شذ من خالفهم من الخلف

«۱» و قلنا:

و الحكم بالتنجيس احداث الخلف و لم نجد قائله من السلف

و عليه فلا يمكننا الاعتماد على الإجماعات المنقولة فى المسألة- و لو على تقدير القول باعتبار الإجماع المنقول فى نفسه- و ذلك للقطع بعدم تحقق الإجماع من المتقدمين. أضف إلى ذلك كله أن الإجماع على تقدير تحققه ليس من الإجماع التعبدى فى شيء لأنا نحتمل استنادهم فى ذلك على الأخبار أو غيرها من الوجوه المستدل بها فى المقام «الثالث»: الاخبار: «فمنها»: الأخبار الواردة فى وجوب غسل الإناء الذى شرب منه الكلب أو الخنزير «۲» بتقريب ان العادة تقتضى أن يكون شربهما فى الإناء من غير ملاقاتهما له و لا سيما فى الكلب

---

(۱) كذا فى الرسالة. و فى الطبعة الأخيرة من الدرة جاء هكذا:

شذ من خالف ممن قد خلف و القول بالتنجيس إجماع السلف

(۲) راجع ب ۱ من أبواب الأسئار و ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۲۲۵

....

حيث انه انما يلغ بطرف لسانه مما فى الإناء و لا يصيب فمه الإناء عادهٔ. فلو لا أن الماء المتنجس منجس لما لاقاه و هو الإناء لم يكن وجه للأمر بغسله أو تعفيره.

و «منها»: ما عن العيص بن القاسم: قال سألته عن رجل أصابته قطرهٔ من طشت فيه وضوء فقال: إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه «۱» لما مرّ من انه لو لم يكن الماء المتنجس بالبول أو القذر منجسا لما أصابه لم يكن لأمره عليه السّلام بغسله وجه صحيح و «منها»: رواية معلى بن خنيس قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء، أمر عليه حافيا؟ فقال: أ ليس و رأوه شيء جاف؟ قلت بلى، قال:

فلا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا «۲» فان الماء المتنجس بملاقاهٔ الخنزير لو لم يكن منجسا للأرض لم تكن حاجهٔ إلى سؤاله عليه السّلام عن وجود شيء جاف و رأوه، فإن رجله طاهرهٔ حينئذ و لم تتنجس بشيء كان هناك شيء جاف أم لم يكن و «منها»: موثقهٔ عمار سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يجد فى إنائه فأرهٔ و قد توضأ من ذلك الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه و قد كانت الفأرهٔ متسلخهٔ فقال: إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «۳» حيث أمر بغسل كل ما لاقاه الماء المتنجس بميتهٔ الفأرهٔ. و لو لا ان المتنجس منجس لم يكن وجه لأمره هذا بوجه. و منها غير ذلك من الاخبار. و لا يخفى ان هذه الاخبار أجنبيهٔ عما هو محل البحث و الكلام لأن مدعى عدم تنجيس المتنجس إنما يدعى ذلك

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۲۲۶

....

فيما إذا جف المتنجس و زالت عنه عين النجس ثم لاقى بعد ذلك شيئا رطبا و أما المائع المتنجس أو المتنجس الجامد الرطب قبل أن يجف فلم يقل أحد بعدم منجسيته من المتقدمين و المتأخرين و لعلها مما يلتزم به الكل كما ربما يلوح من محكى كلام الحلى «قده». و هذه الاخبار المستدل بها انما وردت فى المائع المتنجس فهى خارجهٔ عما نحن بصدده نعم إذا كان مدعى القائل بعدم منجسيهٔ المتنجس عدم تنجيسه و لو فى تلك الصورهٔ لكانت الأخبار المتقدمهٔ حجهٔ عليه فى المتنجس المائع أو الرطب. هذا و قد يستدل للمشهور بموثقهٔ عمار الساباطى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن البارية يبل قصبها بماء قذر. هل تجوز الصلاهٔ عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاهٔ عليها «۱» حيث دلت على عدم جواز الصلاهٔ على البارية فيما إذا كانت رطبهٔ و لا وجه له سوى أنها منجسهٔ لما أصابها من بدن المصلى أو ثيابه. إلا أن الاستدلال بها فى غير محله، لان الجفاف فيها ان حمل على الجفاف بإصابهٔ

الشمس فحسب- کما حمله علی ذلک جماعة و استدلوا بها علی مطهریة الشمس للحصر و البواری و حملوا الصلاة علیها علی ارادة السجود علی الباریة لکونها من النبات و مما یصح السجود علیه- فهی أجنبیة عن تنجیس المتنجس و عدمه لان معناها حینئذ إن القصب المبلل بماء قذر إذا جف بالشمس طهر فلا مانع معه من إن یسجد علیه. و أما إذا کان رطبا أو جف بغیر الشمس فهو باق علی نجاسته فلا یجوز السجود علیه لاعتبار الطهارة فیما یسجد علیه. و أما إذا حمل علی مطلق الجفاف- کما هو الصحیح، حیث ان الموثقة لم تقید الجفاف بإصابة الشمس و من هنا استشکلنا فی الاستدلال بها علی مطهریة الشمس للحصر و البواری و حملنا الصلاة فیها علی إرادة الصلاة فوق الباریة- لا علی

---

(۱) المرویة فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

السجود علیها- و إن کان قد یسجد علیها إذا صلی فوقها، الا أن الروایة ناظرة إلی حکم ما إذا صلی فوقها سجد علیها أم لم یسجد- فمعنی الروایة إن القصب المبلل بالماء القذر لا مانع من أن یصلی فوقه إذا یبس لعدم سرایة النجاسة منه الی بدن المصلی أو ثیابه. و لا یجوز الصلاة فوقه إذا لم یجف لسرایة النجاسة لما أصابها. و علیه أیضا نخرج الموثقة عما نحن بصدده فیکون حالها حال الأخبار المتقدمة لما عرف من ان منجسیة المائع المتنجس أو المتنجس الجامد الرطب مما لا خلاف فیه و لا دلالة للموثقة علی ان المتنجس إذا جف ثم لاقی شیئا رطبا ینجسه أو لا ینجسه فإذا العمدة فی تنجیس المتنجس بعد جفافه و قبله عدة روایات وردت فی الأمر بغسل الأوانی الملاقیة للخمر أو الخنزیر أو الکلب أو موت الجرذ فیها أو غیر ذلک من النجاسات المتضمنة لوجوب غسلها من اصابة الخنزیر أو موت الجرذ سبع مرات «۱» و من إصابة الخمر و سائر النجاسات ثلاثا «۲» و لوجوب تعفیرها من جهة ولوغ الکلب «۳» و ذلک لان الأوانی غیر قابلة للأکل و لا للبس فی الصلاة و لا لان یسجد علیها حتی یتوهم إن الأمر بغسلها مستند إلی شیء من ذلک و علیه فلو قلنا أن المتنجس بعد جفافه غیر منجس لا صبح الأمر بغسل الأوانی علی کثرته و ما فیه من الاهتمام و التشدید فی تطهیرها لغوا ظاهرا حیث لا مانع من إبقائها بحالها و استعمالها من غیر غسل لأنها غیر مؤثرة فی تنجیس ما أصابها فهذا کاشف قطعی عن ان الأمر بغسل الأوانی إرشاد إلی أنها منجسة لما یلاقیها برطوبة. و من الغریب فی المقام ما صدر عن المحقق الهمدانی «قده» حیث أجاب عن تلک الروایات

---

(۱) المرویة فی ب ۱۳ و ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵۱ و ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) راجع ب ۷۰ من أبواب النجاسات و ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

....

بأن غایة ما یستفاد من الأمر بغسل الأوانی و نحوها انما هو حرمة استعمالها و مبغوضیته حال کونها قذرة و لا دلالة لها علی انها منجسة و مؤثرة فی نجاسة ما فیها بوجه. فالأمر بغسل الأوانی مقدمة لارتفاع المتنجس و حرمته لا انه إرشاد إلی منجمیتها. و الوجه فی غرابته ان من الواضح ان استعمال الإناء المتنجس و الأکل فیه إذا لم یؤثر فی نجاسة ما فیه من الطعام و الشراب مما لا مبغوضیة فیه و لا انه

حرام بضرورة الفقه فيتعين ان يكون الأمر بغسله إرشادا إلى تنجيسه لما يلاقيه، و ليس الأكل فى الأوانى المتنجسة كالأكل فى أوانى الذهب و الفضة حيث ان الأكل و الشرب فيهما مبغوضان فى نفسهما للنصوص المانعة عن استعمالهما و هذا بخلاف الأكل فى الأوانى المتنجسة لأنه لم يدل دليل على مبغوضيته ما لم تكن نجاستها مؤثرة فى نجاسة ما فيها من الطعام و الشراب و «دعوى»: ان الأمر بغسلها انما هو لاهتمام الشارع بالتحفظ و الاجتناب عن النجاسات العينية المتخلفة أثارها فى الأوانى المتقذرة و ليس إرشادا إلى كونها منجسة لملاقياتها «مدفوعة» بأن هذا إنما يتم احتماله فى المتنجس ببعض النجاسات كالميتة و الخمر و لا يتطرق فى جميع الأوانى المتنجسة- كالمتنجس بالماء القذر حيث انه إذا جف لم يبق منه عين و لا اثر، و نظير الاخبار المتقدمة ما ورد من عدم البأس بجعل الخل فى الدن المتنجس بالخمر إذا غسل «١» لان البأس المتصور فى جعل الخل فى الدن المتنجس على تقدير عدم غسله ليس إلا سراية النجاسة منه إلى ملاقيه، حيث ان الأكل فى الدن غير معهود فلا يتوهم ان البأس من جهة حرمة الأكل فيه بدعوى ان الأكل فى الإناء المتنجس مبغوض فى نفسه و ان لم يكن مؤثرا فى نجاسة ما فيه من الطعام و الشراب فالغسل مقدمة

---

(١) كما فى موثقة عمار المروية فى ب ٥١ من أبواب النجاسات و ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

....

لحلية الأكل فيه، لوضوح ان ما فى الدن انما يوكل بعد إخراجه عنه و وضعه فى إناء آخر فالبأس فيه قبل غسله ليس إلا من جهة كونه منجما لما اصابه.

و تؤكد الأخبار المتقدمة الأخبار الآمرة بغسل الفراش و نحوه المشتملة على بيان كيفيته «١» و ذلك لان الفراش و نظائره لا يستعمل فى شيء مما يعتبر فيه الطهارة من الأكل أو اللبس فى الصلاة فلا وجه للأمر بغسلهما إلا الإرشاد إلى أنهما منجسان لما أصابهما. و أوضح من الجميع الأخبار الناهية عن التوضؤ و الشرب من الماء القليل الذى لاقته يد قذرة و فى بعضها الأمر بإراقته و لا وجه لذلك الا انفعال الماء القليل بملاقاة اليد المتنجسة و سقوطه بذلك عن قابلية الانتفاع به فيما يشترط فيه الطهارة فإن ادّخاره لان يسقى به البستان و نحوه أمر غير مألوف، و هى عدة روايات فيها الصحيح و الموثق «فمنها» صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سألت أبا الحسن «ع» عن الرجل يدخل يده فى الإناء و هى قذرة قال: يكفئ الإناء «٢» اى يقلبه. و القذر بمعنى النجس يستعمل فى قبال النظيف و «منها» موثقة سماعة عن أبى عبد اللّه «ع» قال: إذا أصاب الرجل جنابة فأدخل يده فى الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى «٣» فإن مفهومها ان يده إذا أصابها شيء من المنى ففى إدخالها الإناء بأس و بهذا المفهوم صرح فى موثقته الأخرى: قال سألته عن رجل يمس الطست أو الركوة ثم يدخل يده فى الإناء قبل ان يفرغ على كفيه قال: يهريق من الماء ثلاث جفنات و ان لم يفعل فلا بأس، و ان كانت أصابته جنابة فأدخل يده فى الماء فلا بأس به ان لم يكن أصاب يده شيء من المنى و ان كان أصاب يده فادخل يده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله «۴» و «منها»: ما

---

(١) راجع ب ۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) المرويات فى ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(٣) المرويات فى ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ٨ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال: سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع أ يغتسل منه للجنابة أو يتوضأ منه للصلاة؟

إلى ان قال «ع» إن كانت يده نظيفة فليأخذ كفا من الماء بيد واحدة الحديث «۱» و منها غير ذلك من الاخبار حيث ان طلاقها يقتضى نجاسة الماء القليل الذى لاقته اليد المتنجسة كانت فيها عين النجس أم لم تكن لأنها قذرة و متنجسة على كل حال. و الانصاف ان دلالة هذه الاخبار على تنجيس المتنجس فى غاية الظهور و الوضوح.

و العجب عن صاحب الكفاية و غيره ممن تأخر عنه و منهم المرحوم الآقا رضا الأصفهانى «قدهم» حيث ذكروا أن تنجيس المتنجس مما لم يرد فى شىء من الروايات. و كيف كان فهذه الأخبار بإطلاقها يكفى فى الحكم بتنجيس المتنجس كما عرفت إلا أن الكلام كله فى أن تنجيس المتنجس هل يختص بالمتنجس بلا واسطة أعنى ما تنجس بالعين النجسة من غير واسطة أو أنه يعمه و المتنجس بالمتنجس و هكذا و لو إلى ألف واسطة؟ حيث أن الاخبار المتقدمة- بحسب الغالب- واردة فى المتنجس بلا واسطة كما فى الأوانى و الفرش و نحوهما. و أما المتنجس بالمتنجس و مع الواسطة فلم يدل على تنجيسه شىء فيحتاج تعميم الحكم له إلى إقامة الدليل. فقد يقال بالتعميم و يستدل عليه بصحيحة البقباق قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل الى أن قال فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب: فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و أصبب ذلك الماء و أغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «۲» بتقريب انها دلت على أن المناط فى تنجس الماء

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۱

....

و عدم جواز استعماله فى الشرب أو الوضوء إنما هو ملاقاته النجس و النجس كما يشمل الأعيان النجسة كذلك يشمل المتنجسات، و حيث ان قوله عليه السّلام رجس نجس بمنزلة كبرى كلية للصغرى المذكورة فى كلامه- أعنى ملاقاة الماء للنجس- و كالعلة للحكم بعدم جواز شربه أو التوضؤ منه فلا محالة يتعدى من الكلب فى الصحيحة الى كل نجس أو متنجس، لأن العلة تعمم الحكم كما انها قد يخصصه و كأنه قال: هذا ما لاقى نجسا و كل ما لاقى النجس لا يتوضأ به و لا يجوز شربه. و هذا يأتى فيما إذا لاقى الماء- مثلا- بالمتنجس فيقال أنه لاقى نجسا و كل ما لاقى النجس لا يجوز شربه و لا التوضؤ به و هكذا تتشكل صغرى و كبرى فى جميع ملاقيات النجس و المتنجس سواء كان مع الواسطة أم بدونها و نتيجته الحكم بتنجيس المتنجس و لو بألف واسطة، و يؤيد ذلك برواية معاوية بن شريح قال: سأل عذافر أبا عبد اللّه عليه السّلام و أنا عنده عن سئور السنور و الشاة و البقرة و البعير و الحمار و الفرس و البغل و السباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟

فقال: نعم اشرب منه و توضأ منه قال: قلت له: الكلب؟ قال: لا قلت: أ ليس هو سبع؟ قال: لا و اللّه انه نجس، لا و اللّه انه نجس «۱» حيث ان ظاهرها ان العلة فى الحكم بعدم جواز الشرب و التوضؤ من سئور الكلب انما هى نجاسة ما باشره و لاقاه فيتعدى من الكلب الى كل ما هو نجس أو متنجس هذا. و لا يخفى ان إطلاق النجس على المتنجس و ان كان أمرا شائعا لأنه أعم من الأعيان النجسة و المتنجسة و يصح أن يقال: ان ثوبى نجس، إلا أن كلمة الرجس لم يعهد استعمالها فى شىء من المتنجسات. بل لا يكاد أن يصح فهل

ترى صحة إطلاقها على مؤمن ورع إذا تنجس بدنه بشيء؟! و ذلك لان الرجس بمعنى «پليد» و هو ما بلغ أعلى مراتب الخباثة و القذارة فلا يصح إطلاقه على المتنجس بوجه،

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۲

....

على انه لا قرينة فى الصحيحة على ان قوله عليه السّلام رجس نجس تعليل للحكم بعدم جواز التوضؤ أو الشرب منه بل فيها قرينة على عدم ارادة التعليل منه و هى قوله عليه السّلام و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء، فان لازم حمله على التعليل و التعدى عن مورد الصحيحة إلى غيره الحكم بوجوب التعفير فى ملاقى جميع الأعيان النجسة و المتنجسة مع انه مختص بولوغ الكلب و لا يأتى فى غيره من النجاسات فضلا عن المتنجسات. و أما الرواية فهى ضعيفة بمعاوية، على انها قاصرة الدلالة على المدعى لأن قوله عليه السّلام لا و اللّه انه نجس. لم يرد تعليلا للحكم المتقدم عليه و إنما ورد دفعا لما توهمه السائل من أن الكلب من السباع التى حكم عليه السّلام بطهارة سئورها، فقد دفعه بأن الكلب ليس من تلك السباع فهو فى الحقيقة كالاخبار دون التعليل فهذا الاستدلال ساقط. و الصحيح أن يستدل على تنجيس المتنجس- و لو مع الواسطة- بالأخبار الواردة فى عدم جواز التوضؤ بالماء القليل الذى أصابته يد قذرة و قد تقدمت الإشارة إليها آنفا و من جملتها حسنة زرارة الواردة فى الوضوءات البيانية حيث اشتملت على حكاية الإمام عليه السّلام عن وضوء النبى صلّى اللّه عليه و آله و انه دعا بقعب فيه شيء من الماء و بعد ما حسر عن ذراعيه و غمس فيه كفه اليمنى قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة «۱» فإن مفهومها ان الكف إذا لم تكن طاهرة فلا يجوز التوضؤ بإدخالها فى الماء القليل و لا وجه لمنعه إلا انفعال الماء القليل بملاقاة اليد المتنجسة و مقتضى إطلاقها انه لا فرق فى ذلك بين أن تكون الكف متنجسة بلا واسطة و بين ما إذا تنجست مع الواسطة، كما إذا تنجست يده بالمتنجس بلا واسطة ثم أدخلها فى الماء القليل فان المتنجس بلا واسطة قد عرفت منجسيته فبملاقاته تكون الكف قذرة فإذا أدخلها فى الإناء فيصح أن يقال ان الماء لاقته كف

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۳

....

غير طاهرة فتؤثر فى انفعاله و لا يجوز شربه و لا التوضؤ به ثم ننقل الكلام إلى ما أصابه ذلك الماء المتنجس بواسطتين و نقول انه مما أصابه ما ليس بطاهر فينجس و لا يجوز التوضؤ به و لا شربه و هكذا. و المناقشة فى دلالتها بأن منعه عليه السّلام عن التوضؤ من الماء فى مفروض المسألة غير ظاهر الاستناد الى تنجيس المتنجس و ذلك لاحتمال استناده الى عدم جواز الغسل و التوضؤ من الماء المستعمل فى رفع الخبث- كما هو الحال فى المستعمل فى رفع الحدث الأكبر- مع الحكم بطهارته فى نفسه فان الماء يصدق عليه عنوان المستعمل بمجرد إدخال اليد فيه، و قد دلت رواية ابن سنان على ان الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يتوضأ منه و أشباهه «۱» و لما ذكرناه بنوا على عدم جواز التوضؤ بماء الاستنجاء مع القول بطهارته فهذه الأخبار مجملة و غير قابلة للاستدلال بها على منجسية المتنجسات مطلقا- كما ناقشنا بذلك فى بحث انفعال الماء القليل- مندفعة بوجوه: «الأول»: ان الظاهر المتفاهم من الصحيحة و غيرها ان منعهم عن التوضؤ بذلك الماء مستند الى منجسية اليد المتنجسة- و لو من جهة بنائهم على تنجيس

المتنجس فى الجملة- و لا- يكاد يستفاد منها- حسب المتفاهم العرفى- ان المنع من جهة كون الماء من المستعمل فى إزالة الخبث فاحتمال ذلك على خلاف ظواهر الأخبار «الثانى»:

ان المتنجس الملاقى مع الماء من اليد و نحوها على ثلاثة أقسام: فإن المتنجس قد يكون متحملا لشىء من الاجزاء النجسة من البول و الدم و نحوهما. و قد يتنجس بعين النجس إلا- أنه لا- يتحمل شيئا من أجزائها لإزالتها عنه بخرقة أو بشىء آخر. و ثالثة يتنجس بالمتنجس كاليد المتنجسة بملاقاة الإناء المتنجس فان المتنجس بلا واسطة منجس كما مر. أما القسمان الأولان فلا نزاع فى تنجيسهما

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المستعمل و المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۴

....

الماء القليل، لأنهما من المتنجس بلا واسطة أو حامل للاجزاء النجسة، فالمنع عن التوضؤ يستند إلى سراية النجاسة من النجس الى الماء، و أما القسم الثالث فالمنع عن استعماله أيضا يستند إلى سراية النجاسة إليه إذا قلنا بمنجسية المتنجس و لو مع الواسطة و يستند إلى كونه من الماء المستعمل فى إزالة الخبث إذا منعنا عن تنجيس المتنجس مع الواسطة، إلا أن حمل الرواية على خصوص قسم واحد من أقسام المتنجس الملاقى للماء خلاف الظاهر فلا يصار اليه، «الثالث»: ان المنع عن استعمال الماء القليل فى مفروض الكلام لو كان مستندا إلى انه من الماء المستعمل فى رفع الخبث لم يكن للأمر بإراقته فى بعض الاخبار المانعة وجه صحيح لأنه باق على طهارته و لا مانع من استعماله فى الشرب و تطهير البدن و نحوهما و ان لم يصح منه الوضوء. فالإنصاف ان دلالة الاخبار على منجسية المتنجس و لو مع الواسطة غير قابلة للمناقشة و ما ناقشنا به فى دلالتها على ذلك فى بحث انفعال الماء القليل مما لا يمكن المساعدة عليه.

إلا انا مع هذا كله بحاجة- فى تتميم هذا المدعى- من التشبث بذيل الإجماع و عدم القول بالفصل، لأن مورد الاخبار انما هو الماء و هو الذى لا يفرق فيه بين المتنجس بلا واسطة و المتنجس معها و التعدى عنه إلى الجوامد لا يتم إلا بالإجماع و عدم القول بالفصل بين الماء و غيره، لأنا نحتمل أن يكون تأثير المتنجس فى الماء مطلقا من أجل لطافته و تأثره بما لا يتأثر به غيره، و من هنا اهتم الشارع بحفظه و نظافته و ورد أن من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه فأصابه الجذام فلا يلومن إلا نفسه «۱» أو أمر بالاجتناب عنه إذا لاقاه المتنجس و لو مع الواسطة و ليس هذا إلا لاهتمام الشارع بنظافة الماء و تحفظه عليه و مع هذا الاحتمال لا مسوغ للتعدى عن الماء الى غيره فلو تعدينا فنتعدى إلى بقية

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۵

....

المائعات لأن حكمها حكم الماء. و أما الجوامد فلا. على ان السراية المعتبرة فى نجاسة الملاقى أمر ارتكازى و لا إشكال فى عدم تحققها عند تعدد الواسطة و كثرتها- مثلا- إذا لاقى شىء نجسا رطبا فلا محالة تسرى نجاسته إلى ملاقيه بالارتكاز و إذا لاقى ذلك المتنجس شيئا ثالثا فهب انا التزمنا بتحقق السراية منه إلى الثالث أيضا بالارتكاز إلا أن الثالث إذا لاقى شيئا رابعا و هكذا إلى التاسع و العاشر فتنقطع السراية بالارتكاز، و من هنا لا يسعنا التعدى من الماء إلى الجوامد بوجه. و لو لا مخافة الإجماع المدعى و الشهرة

المتحققة على تنجيس المتنجس مطلقا لاقتصرنا فى الحكم بتنجيس المتنجس على خصوص الماء أو المائعات و لذا استشكلنا فى تعاليقنا على المتن فى تنجيس المتنجس على إطلاقه لما عرفت من عدم دلالة الدليل على منجسية المتنجس- فى غير الماء و المائعات- مع الواسطة و معه فالحكم بمنجسيته على إطلاقه مبنى على الاحتياط. «بقى الكلام» فى أدلة القول بعدم منجسية المتنجس على إطلاقه.

و قد استدل عليه بأمور: «منها»: ان الحكم بمنجسية المتنجسات و الأمر بالاجتناب عن ملاقياتها لغو لا يصدر عن الحكيم فإنه حكم غير قابل للامتثال و تقريب ذلك كما فى كلام المحقق الهمدانى «قده» بزيادة منا ان القول بتنجيس المتنجس مطلقا يستلزم العلم القطعى بنجاسة جميع الدور و البقاع بل و جميع أهل البلد و البلاد و نجاسة ما فى أيد المسلمين و أسواقهم، و ذلك فإن النجاسة مسرية و لا يمكن قياسها بالطهارة لأن الطاهر إذا لاقى جسما آخر لا تسرى طهارته اليه و لو مع الرطوبة المسرية. و هذا بخلاف النجاسة فإنها موجبة لسراية النجس من أحد المتلاقيين الى الآخر، و عليه فإذا فرضنا أن آنية أو أوانى متعددة قد وضعت فى مكان يساورها أشخاص مختلفة فيباشرها الصغير و الكبير و الرجال و النساء و المبالين لأمور دينهم و غير المبالين- كما فى الحبات الموضوعة فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۶

....

الصحن الشريف سابقا- فنقطع بالضرورة بنجاسة تلك الآنية أو الأوانى للقطع بملاقاتها مع المتنجس من يد أو شفة و نحوهما كما هو المشاهد المحسوس فى أوقات الكثرة و الازدحام- كأيام الزيارات و نحوها- فان من لاحظ كيفية حركات النساء و الصبيان و سكناتهم و عدم اجتنابهم عن النجاسات فضلا عن المتنجسات لم يحتج فى الإذعان بذلك إلى أزيد مما سردناه فإذا جزمنا فى أوقات الازدحام بنجاسة الآنية أو الأوانى المتعددة لعلمنا بنجاسة جميع من باشره إذ يتنجس بذلك بدنه و ثيابه فإذا مضى على ذلك زمن غير طويل لأوجب تنجس داره و بما انه يخالط الناس و يساورهم فتسرى النجاسة الى جميع البلاد بمرور الدهور و الأيام كما لا يخفى وجهه على من ابتلى بنجاسة فى واقعة و غفل عن تطهيرها إلا بعد أن خالط الناس. و كذلك الحال فى أدوات البنائين و آلاتهم حيث لا يزالون يستعملونها فى جميع البقاع و الأمكنة مع القطع بنجاسة بعضها بالبول أو بإصابة متنجس- كالكنيف- لوضوح ان الدور و البقاع لا يطرأ عليها مطهر، كما أن عادتهم لم تجر على غسل أدواتهم و تطهيرها بعد استعمالها فى الكنيف فبذلك تتنجس جميع أبنية البلاد. و كذلك الحال فى المقاهى و المطاعم حيث يدخلهما كل وارد و خارج و هو يوجب القطع بنجاسة الأوانى المستعملة فيهما للقطع بأن بعض الواردين عليهما نجس أو فى حكمه، كما فى اليهود و النصارى و فسقة المسلمين و غير المبالين منهم بالنجاسة حيث يدخلونهما و يشربون فيها الماء و الشاى مع نجاسة أيديهم أو شفاههم و هذا يوجب القطع بسراية النجاسة إلى جميع البلاد، و الانصاف ان ما أفاده من استلزام القول بمنجسية المتنجس على وجه الإطلاق القطع بنجاسة أكثر الأشياء و الأشخاص بل الجميع متين غايته، و لا سيما فى أمثال بغداد و طهران و نحوهما من بلاد الإسلام المحتوية على المسلم و الكافر بأقسامهما إذ الأماكن الاجتماعية فى أمثالهما كالمقاهى لا تنفك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۳۷

....

عن القطع بإصابة نجس أو متنجس لها، فلو كان المتنجس منجسا لاستلزم ذلك القطع بنجاسة جميع ما فى العالم، و الأمر بالاجتناب عن الجميع أمر غير قابل للامتثال فيه يصبح الحكم بمنجسية المتنجس و الأمر بالاجتناب عنه لغوا ظاهرا. و دعوى عدم حصول القطع بملاقاة النجس أو المتنجس فى أمثال الأوانى الموضوعة فى الأماكن العامة عهدتها على مدعيها. بل ذكر المحقق الهمدانى «قده» فى

طی کلامه: ان من زعم ان هـذه الأسـباب غیر مؤثرة فی حصول القطع لکل أحـد بابتلائه فی طول عمره بنجاسـة موجبـة لتنجس ما فی بیته من الأثاث مع إذعانه بان إجماع العلماء علی حکم یوجب القطع بمقالة المعصوم علیه السّـلام لکونه سـببا عادیا لذلک فلا أراه إلا مقلـدا محضـا لاـ یقوی علی اسـتنتاج المطـالب من المبادئ المحسوسـة فضـلا عن أن یکون من أهل الاسـتدلال. فإنکار حصول العلم بالنجاسة خلاف الوجدان. و الجواب عن ذلک ان هذه المناقشة أنما ترد فیما إذا قلنا بتنجیس المتنجس علی وجه الإطلاق.

و أما إذا اکتفینا بمنجسیة المتنجس بلا واسطة- فی کل من الجوامد و المائعات- دون المتنجس مع واسطة أو واسطتین أو أکثر. أو قلنا بتنجیس المتنجس من غیر واسـطة و المتنجس معها فی خصوص المائعات دون غیرها من الجوامد فأین یلزم العلم بنجاسة جمیع ما فی العالم من الأشـخاص و الأبنیة و الأثاث لانقطاع الحکم بالمنجسـیة فی المتنجس مع الواسـطة و قد أشرنا انا لا نلتزم بمنجسیة المتنجس فی غیر الواسـطة الاولی فی الجوامد بوجه إلا انا لا نحکم بعدم منجسیته مخافة الإجماع المدعی علی تنجیس المتنجس مطلقا و الوقوع فی خلاف الشـهرة المتحققة فی المسألة. و مما ذکرناه فی الجواب عن ذلک ظهر الجواب عن الأمر الثانی من اسـتدلالهم و هو دعوی استقرار سیرة المتشرعة علی عدم الاجتناب عن مثل الأوانی الموضوعة فی أماکن الاجتماع أو عن الدور و الأبنیة و البقاع

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۳۸

....

أو عن الأوانی المسـتعملة فی المقاهی و أمثالها، حیث یعاملون معها معاملـة الأشـیاء الطاهرة بحیث لو تعدی أحد عن الطریقة المتعارفة عنـدهم- بأن اجتنب عن مثل هذه الأمور معللا بأن من عمر الابنیة- مثلا- اسـتعمل فی عمارتها الآلات التی لا زال یسـتعملها فی عمارة الأماکن المتنجسة من غیر أن یطهرها أو اجتنب عن مساورة شـخص معتذرا بأنه یساور أشـخاصا لا یزالون یدخلون المقاهی و المطاعم و یساورون الکفار- یطعنه جمیع المتشرعة بالوسواس.

و «دعوی» أن عدم اجتنابهم عن الأشـیاء المتقدم ذکرها إنما هو مسبب عن العسر و الحرج فی الاجتناب عنها و غیر ناشئ عن طهارتها «مندفعة»:

بـأن المراد بالعسـر و الحرج ان کان هو الشخصـی منهما ففیه: انه قـد لا یکون الاجتناب عن تلک الأمور عسـرا فی حق بعضـهم لعـدم کونها موردا لابتلائه- کما إذا کان مثریا متمکنا من تحصیل لوازم الاعاشة من الخبز و الجبن و اللبن فی بیته- فلا یکون الاجتناب عنها حرجیا فی حقه و لازمـة الحکم بنجاسـتها بالإضافة الیه مع أن سیـرتهم لم تجر علی الحکم بنجاسـتها و لو بالإضافة إلی شـخص دون شخص. و ان أرید منهما العسـر و الحرج النوعیان بدعوی: ان الاجتناب عن الأشـیاء المذکورة و أمثالها لما کان موجبا للعسر و الحرج علی أغلب النـاس و أکثرهم فقـد أوجب ذلـک الحکم بارتفـاع النجاسـة و وجوب الاجتنـاب عن الجمیع و ان لم یکن حرجیا فی حق بعض. ففیه ان ذلک کرّ علی ما فر منه لأنه عین الالتزام بعـدم تنجیس المتنجسات، إذ الماء- مثلا- إذا جاز شـربه و صـح اسـتعماله فی الغسـل و الوضوء و غیرهما مما یشترط فیه الطهارة و کـذا غیر الماء من المتنجسات فما ثمرة الحکم بنجاسته؟. و قـد ظهر الجواب عن ذلـک بمـا سـردناه فی الجواب عن الوجه السـابق و ذلـک لأـن سیرة المتشـرعة انمـا یتم فی الاسـتدلال بها إذا کان المـدعی منجسـیة المتنجس مع الواسطة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۳۹

....

و بـدونها. و أما إذا اقتصـرنا علی خصوص المتنجس بلا واسـطة علی التفصـیل المتقـدم تقریبه فلا موقع للاسـتدلال بها بوجه، لأن قیام السیـرة علی عدم الاجتناب فی ملاقی المتنجس بلا واسطة مقطوع العدم، و انما المتیقن قیامها علی عدم الاجتناب عن ملاقی المتنجس

مع الواسطة. «الوجه الثالث».

الاخبار و قد استدلوا بجملة منها على عدم منجسية المتنجس و لنتعرض إلى أهمها «فمنها»: موثقة حنان بن سدير قال: سمعت رجلا سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال: إنى ربما بلت فلا أقدر على الماء و يشتد ذلك علىّ. فقال: إذا بلت و تمسحت فامسح ذكرك بريقك. فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك «۱» بتقريب ان المتنجس لو كان منجسا لما أصابه كان مسح موضع البول المتنجس به بالريق و نحوه موجبا لاتساع النجاسة و زيادتها لا- موجبا لطهارته فمنه يظهر ان المتنجس غير منجس لما أصابه و «فيه»: ان تقريب الاستدلال بالموثقة إنما هو بأحد وجهين «أحدهما»: ان يكون وجه الاشتداد على السائل خروج البلل منه بعد بوله و نمسحه و قبل استبرائه فإنه يحتمل أن يكون بولا حينئذ و هو يوجب تنجس ثوبه بل بدنه و انتقاض طهارته لأنه من البلل الخارج قبل الاستبراء و به يقع فى الشدة لا محالة فعلّمه عليه السّلام طريقا يتردد بسببه فى أن الرطوبة من البلل أو من غيره و هو أن يمسح موضع البول من ذكره بريقه حتى إذا وجد رطوبة يقول انها من ريقه لا من البلل الخارج منه بعد بوله فعلى هذا تدل الموثقة على عدم تنجيس المتنجس أعنى موضع البول المتنجس به و لكن يبعّد ذلك أمران: «أحدهما»: أنه عليه السّلام إنما أمره بأن يمسح ذكره بريقه و لم يأمره بمسح موضع البول من ذكره فلا وجه لتقييده بموضع البول أبدا و «ثانيهما»: ان المتنجس إذا لم يكن منجسا فلما ذا لم يعلم السائل

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۰

....

طريقة الاستبراء التى توصله إلى القطع بعدم كون الرطوبة بولا منجسا و ناقضا لطهارته لأنه إذا بال و استبرأ فلا محالة يحكم بطهارة البلل الخارج منه بعد ذلك لان البلل بعد الاستبراء محكوم بطهارته فى نفسه و لا ينجسه ملاقاة موضع البول المتنجس به لعدم تنجيس المتنجس على الفرض و معه لم تكن حاجة الى تعليم طريقة لا تفيده القطع بطهارته. هذا على أن الاشتداد لو كان مستندا إلى خروج البلل بعد بوله لم يفرق الحال فى الاشتداد بين قدرته على الماء و عدمها، لأن البلل قبل الاستبراء محتمل البولية و ناقض للطهارة سواء تمكن من الماء و غسل موضع البول به أم لا، و انما يحكم بطهارته فيما إذا خرج بعد الاستبراء و معه ما معنى قوله فلا أقدر على الماء و «ثانيهما» أن يكون الاشتداد عليه مستندا إلى خروج البلل بعد بوله و استبرائه- كما قد يتفق- فإنه أيضا يوجب الضيق و الاشتداد لأن البلل متنجس بملاقاة موضع البول حينئذ لعدم طهارته فإنه مسحه و لم يغسله و الامام عليه السّلام أراد أن يعلمه طريق التخلص عن ذلك فأمره بأن يمسح ذكره بريقه حتى يتردد فيما يجده من الرطوبة فى انها من البلل الخارج عن موضوع البول ليكون متنجسا به أو انها من ربق فمه و لم يخرج عن موضع البول كى يحكم بطهارته و مع الشك فى نجاسته يحكم بطهارته بقاعدة الطهارة. و عليه فالموثقة تقتضى منجسية المتنجس و تدل على ان الرطوبة لو كانت من البلل الخارج عن موضع البول حكم بنجاستها لملاقاتها المتنجس و هو موضع البول و انما لا يحكم بنجاستها فيما إذا مسح ذكره بريقه حتى يتردد فى أن الرطوبة من ريقه أو مما خرج عن المحل المتنجس فلا دلالة لها على عدم تنجيس المتنجس بوجه و هذا الاحتمال هو الذى يقتضيه ظاهر الموثقة و على تقدير التنزل و عدم كونها ظاهرة فى ذلك فلا أقل من احتماله و معه تصبح مجملة و تسقط عن الاعتبار و «منها»: صحيحة حكم بن حكيم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۱

....

ابن أخى خلاد أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال له: أبول فلا أصيب الماء و قد أصاب يدى شىء من البول فأمسحه بالحائط و

التراب ثم تعرق يدى فامسح (فأمس) به وجهى، أو بعض جسدى، أو يصيب ثوبى قال: لا بأس به «۱» لأنها نفت البأس عن مسح الوجه أو بعض جسده أو إصابة ثوبه باليد المتنجسة الرطبة و هو معنى عدم تنجيس المتنجس. و فيه ان السائل لم يفرض فى كلامه ان مسح وجهه أو بعض جسده كان بالموضع المتنجس من يده، لأن المتنجس انما هو موضع معين أو غير معين منها و لم تجر العادة على مسح الوجه أو غيره بجميع أجزاء اليد كما أن العرق لا يحيط بتمامها عادة و انما تتعرق الناحية التى أصابها شيء من البول- مثلا- فان كانت تلك الناحية معينة فى يده و علمنا أنها قد لاقت وجهه أو بعض جسده و شككنا فى أن الملاقى هل كان هو الموضع المتنجس منها أو غيره من المواضع الطاهرة فالأصل ان الموضع المتنجس لم يلاق الوجه أو بعض جسده. و أما إذا كانت الناحية التى أصابها شيء من البول غير معينة فتكون اليد من الشبهة المحصورة للعلم بنجاسة بعض مواضعها و قد بينا فى محله ان ملاقى أحد أطراف الشبهة محكوم بالطهارة و «منها»:

رواية سماعة قال: قلت لأبى الحسن موسى عليه السّلام إنى أبول ثم أتمسح بالأحجار فيجيء منى البلل ما يفسد سراويلى قال: ليس به بأس «۲» لأن نفيها البأس عن البلل مع العلم بملاقاته الموضع المتنجس بالبول لا يستقيم إلا على القول بعدم تنجيس المتنجس هذا و لا يخفى ان الرواية لا بد من تقييدها بما إذا كان البلل قد خرج بعد استبرائه و ذلك لما دل على نجاسة البلل إذا خرج قبله فلا بد من تقييدها بذلك بل عن النسخة المطبوعة من التهذيب انها مقيدة

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۲

....

بالاستبراء فى نفسها فكأنه قال فيجيء منى البلل (بعد استبرائى) ما يفسد سراويلى «۱» هذا ثم ان الرواية غير صالحة للاعتماد عليها فى مقام الاستدلال و ذلك أما «أولا»: فلأن فى سندها الحكم بن مسكين و هو ممن لم ينص الأصحاب على مدحه و وثاقته، نعم ذهب الشهيد «قده» الى اعتبار رواياته حيث عمل بها معللا بأنه لم يرد طعن فى حقه و اعترضه الشهيد الثانى «قده» بأن مجرد عدم الجرح لا يكفى فى الاعتماد على رواية الرجل بل يعتبر توثيقه و مدحه و هو كما لم يرد طعن فى حقه كذلك لم يرد مدحه و توثيقه و من هنا ذهب السبزوارى و صاحب المدارك «قدهما» إلى تضعيفه. و كذلك الحال فى الهيثم ابن أبى مسروق النهدى و هو الذى روى عن الحكم حيث لم تثبت وثاقته و لم يرد فى حقه غير أنه فاضل و انه قريب الأمر فليراجع. و أما «ثانيا»:

فلأنها قاصرة عن إثبات المدعى لأنه لم يظهر من الرواية ان نفيه عليه السّلام البأس ناظر إلى عدم تنجيس المتنجس و ان محل البول المتنجس به لا يتنجس به البلل الخارج منه لتكون الرواية مثبتة للمدعى لاحتمال أنها ناظرة إلى طهارة محل البول بالتمسح بشيء كما هو كذلك فى موضع الغائط فكأنه عليه السّلام سئل عن أن محل البول يطهر بالتمسح حتى لا يتنجس به البلل الخارج منه أو لا يطهر بغير الغسل فالبلل الخارج منه متنجس به لا محالة فأجاب عنه بقوله ليس به بأس و معناه ان المحل يطهر بالتمسح و لا يتنجس البلل الخارج منه بسببه و معه تحمل الرواية على التقية لموافقتها لمذهب العامة «۲» كما هو الحال فى غيرها من الاخبار الواردة بهذا المضمون. بل ان هذا الاحتمال هو الظاهر البادى للنظر من الرواية و على تقدير التنزل فهى مجملة لاحتمالها لكلا الأمرين المتقدمين

---

(۱) راجع التهذيب ج ۱ ص ۵۱ من الطبع الحديث.

(۲) قدمنا أقوالهم فى ذلك فى ج ۱ ص ۴۰- ۴۱.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۳

....

و معه لا يمكن الاعتماد عليها في شي‌ء. و أما ما ربما يحتمل من حمل الرواية على صورة خروج البلل من غير أن يصيب مخرج البول المتنجس به كما إذا خرج مستقيما و أصاب السراويل أو غيره فهو بعيد غايته لانه يصيب المخرج عادة و لا سيما إذا خرج بالفتور و «منها»: صحيحة العيص قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر و قد عرق ذكره و فخذاه قال: يغسل ذكره و فخذيه و سألته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصابه ثوبه يغسل ثوبه؟ قال: لا «۱» حيث نفت لزوم غسل ثوبه مع ملاقاته اليد المتنجسة بمسح ذكره و يدفعه «أولا»: ان الرواية لم يفرض في ذيلها مسح موضع البول من الذكر بيده حتى تتنجس به يده و لعله مسح غير ذلك المحل إلا- أنه توهم أن مسح الذكر يوجب نجاسة اليد كما انه ينقض الوضوء عند أكثر المخالفين [۲] و «ثانيا»: انه لو سلمنا ان ذيل الصحيحة مطلق لعدم استفصاله بين مسح موضع البول و مسح غيره من مواضع الذكر و ترك الاستفصال دليل العموم و ان مقتضى إطلاقه عدم تنجيس المتنجس فلا مناص من تقييد إطلاقها بما دل على منجسية المتنجس و منه صدر الصحيحة، حيث دلت على وجوب غسل ذكره و فخذيه عند عرقها، لوضوح انه لا وجه له إلا تنجسها بالعرق المتنجس بموضع البول من ذكره فصدرها و غيره مما دل على منجسية المتنجس قرينة

[۲] ففي المغني ج ۱ ص ۱۷۸ ان في مس الذكر روايتان عن أحمد: إحداهما: ينقض الوضوء. و هو مذهب ابن عمر و سعيد بن المسيب و عطاء و ابان بن عثمان و عروة و سليمان بن يسار و الزهري و الأوزاعي و الشافعي و هو المشهور عن مالك و روى أيضا عن عمر بن الخطاب و أبي هريرة و ابن سيرين و أبي العالية. و الرواية الثانية: لا وضوء فيه. روى ذلك عن علي و عمار و ابن مسعود و حذيفة و عمران بن حصين و أبي الدرداء و به قال ربيعة و الثوري و ابن المنذر و أصحاب الرائي.

(۱) روى صدرها في ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة و ۲۶ من أبواب النجاسات و ذيلها في ب ۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۴

....

على حمل إطلاق الذيل على التمسح بغير موضع البول من ذكره. و اما احتمال ان العرق لعله كان موجودا- حال بوله- في ذكره فقد أصابه البول و نجسه ثم أصاب ذلك العرق المتنجس فخذه و ذكره أو غيرهما و ان الصحيحة خارجة حينئذ عما نحن بصدده لما تقدم من أن المائعات المتنجسة مما لا كلام في تنجيسها لملاقياتها و انما الكلام في المتنجسات التي زالت عنها عين النجس و جفت ثم أصابها شي‌ء رطب فهو من البعد بمكان، حيث ان عرق الذكر بحيث ان يصيبه البول عند خروجه أمر غير معهود، و على تقدير تحققه فلا ريب في ندرته و لا مساغ معه لحمل الصحيحة عليه. و «ثالثا»: ان الصحيحة لو سلمنا ان ظاهرها مسح خصوص موضع البول من ذكره بقرينة مقابله أعني قوله:

فمسح ذكره بحجر. لانه بمعنى مسح خصوص موضع البول بالحجر لما أمكننا الاعتماد عليها فيما نحن فيه إذ لا دلالة لها على ان ما أصاب ثوبه انما هو خصوص الموضع المتنجس من يده لاحتمال ان يكون ما أصابه هو الموضع غير المتنجس منها لإطلاق الرواية و عدم تقييدها بشي‌ء و عليه فان كان الموضع المتنجس من يده معينا فيشك في أنه هل أصاب ثوبه أم لم يصبه، فالأصل عدم إصابته. و إذا كان الموضع المتنجس غير معين فيكون الثوب من ملاقي أحد أطراف الشبهة و ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة محكوم

بالطهارة على ما حققناه فى محله. و بعبارة أخرى ان الرواية- كما عرفتها- مشتبهة الوجه و المراد، حيث لم تقم قرينة على أن الوجه فى نفيها الغسل بقوله: لا. هو عدم تنجيس المتنجس أو أن وجهه ان الثوب لاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة و هو محكوم بالطهارة كما مر. و كيف كان فهذه الرواية غير قابلة للاعتماد عليها. و «منها»: رواية حفص الأعور «۱» حيث دلت على أن

---

(۱) المروية فى ب ۵۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۵

....

الدّن المتنجس بالخمر إذا جف فلا بأس بجعل الخل فيه. و يدفعها أن تجفيف الدن من الخمر ثم جعل الخل فيه إنما وقع فى كلام السائل حيث لم يرد فى كلامه عليه السّلام غير قوله: نعم و هو كما يحتمل ان يراد به جعل الخل فى دن الخمر بعد تجفيفه من دون غسله- و هو معنى الاستدلال بها على عدم تنجيس المتنجس- كذلك يحتمل أن يراد به جعل الخل فيه بعد غسله فدلالتها انما هو بالإطلاق و لكن لا مناص من تقييدها بما بعد الغسل لموثقة عمار المتقدمة «۱» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خل أو ماء كامخ أو زيتون؟ قال: إذا غسل فلا بأس.

حيث وردت فى تلك المسألة بعينها و دلت على عدم البأس بجعل الخل فى الدن المتنجس بالخمر مقيدا بما إذا كان بعد غسله. هذا ثم أن الرواية على تقدير صراحتها فى إرادة كفاية الجفاف من دون غسل أيضا لا يمكننا الاعتماد عليها فى المقام و ذلك لإجمالها حيث انها و ان احتمل أن يكون الوجه فى قوله عليه السّلام.

فيها نعم هو عدم منجسية المتنجس إلا أن من المحتمل أن تكون ناظرة إلى طهارة الخمر كغيرها من الاخبار الواردة فى طهارتها و عليه فقوله نعم مستند الى عدم نجاسة الدن فى نفسه لطهارة ما أصابه من الخمر و ان حرم شربها لأنها إذا جفت حينئذ و لم يبق فيه شيء من أجزائها فلا مانع من أن يجعل فيه الخل أو شيء آخر من المائعات. و يقرب هذا الاحتمال ان لراوى هذا الحديث رواية أخرى أيضا تقتضى طهارة الخمر فى نفسها. قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام إنى آخذ الركوة فيقال انه إذا جعل فيها الخمر و غسلت ثم جعل فيها البختج كان أطيب له فنأخذ الركوة فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثم نصبه فنجعل

---

(۱) فى ص ۲۲۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۴۶

....

فيها البختج قال: لا بأس به «۱» و «منها»: ما رواه على بن مهزيار قال:

كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال فى ظلمة الليل، و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك أنه أصابه و لم يره و انه مسحه بخرقة ثم نسى أن يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء إلا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا أن تعيد الصلاة اللواتى كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن فى وقتها و ما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلا ما كان فى وقت، و إذا كان جنبا أو صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأن الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك إن شاء اللّه «۲» حيث انها تكفلت ببيان أمرين: أحدهما: صغرى ان الرجل قد تنجست يده بالبول و انه لم يغسلها و انما

مسحها بخرقة ثم تمسح بالدهن و مسح به کفیه و وجهه و رأسه ثم توضأ و صلی. و ثانیهما: کبری ان من صلی فی النجس- من ثوب أو بدن- و التفت الی ذلک بعد الصلاة فإنما یجب علیه إعادتها فی الوقت و لا یجب قضائها خارج الوقت. نعم لو صلی محدثا ثم التفت الی حدثه بعد للصلاة تجب علیه إعادتها فی الوقت کما یجب قضائها خارج الوقت سواء أ کان محدثا بالأصغر أم کان محدثا بالأکبر. و قد علم من تطبیق الکبری المذکورة علی موردها و صغراها ان المتنجس غیر منجس فإنه لو لا ذلک لتعین الحکم ببطلان الوضوء لانفعال الماء المستعمل فیه بملاقاة یده المتنجسة و معه تجب إعادة الصلاة- التی صلاها بذلک الوضوء- فی وقتها کما یجب قضائها خارج الوقت مع انه علیه السّلام لم

---

(۱) المرویة فی ۳۰ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

یحکم ببطلان الوضوء بل عدّ الرجل ممن صلی بوضوء. و أوجب علیه الإعادة فی وقتها لانکشاف أن صلاته وقعت مع النجس فی وقتها. فصریح تطبیقه هذا أن المتنجس غیر منجس لما أصابه و «توهم» ان الوضوء فی مورد الصحیحة غیر صحیح مطلقا قلنا بمنجسیة المتنجس أم قلنا بعدمه فإن طهارة المحل معتبرة فی صحة الوضوء، و حیث ان یده متنجسة- فی مفروض الروایة- بملاقاتها البول و عدم غسلها فلا مناص من الحکم ببطلان وضوئه و صلاته التی صلاها بهذا الوضوء «مندفع»: بان اشتراط طهارة الأعضاء فی الوضوء مما لم یرد فی أی دلیل غیر انهم اعتبروها شرطا فی صحته نظرا الی أن المتنجس کالنجس منجس عندهم فإن نجاسة المحل حینئذ تقتضی سرایة النجاسة إلی الماء و طهارة الماء شرط فی صحة الوضوء فإذا أنکرنا منجسیة المتنجس فلا یبقی موقع لاشتراط الطهارة فی أعضاء الوضوء لأن الماء- علی ذلک- لا ینفعل بملاقاة العضو المتنجس و مع طهارة الماء لا مناص من الحکم بصحة الوضوء. نعم یبقی المحل علی نجاسته، و حیث انه صلی مع نجاسة بدنه فقد وجبت علیه اعادة صلاته فی الوقت و لا یجب علیه قضائها خارج الوقت لتمامیة وضوئه علی الفرض فالإنصاف ان الصحیحة ظاهرة الدلالة علی المدعی. و یؤکد ذلک- أعنی عدم تنجیس المتنجس- تقیید الامام علیه السّلام الحکم بالإعادة بالصلوات اللواتی صلاها بذلک الوضوء بعینه و الوجه فی ذلک ان بهذا القید قد خرجت الصلاة الواقعة بغیر ذلک الوضوء کما إذا توضأ ثانیا أو ثالثا و صلی به فلا تجب إعادتها و لا قضائها، و لا یتم هذا إلا علی القول بعدم تنجیس المتنجس، لأن یده المتنجسة لو کانت منجسة لما أصابها لا وجبت تنجس الماء و جمیع أعضاء الوضوء و لا بد معه من الحکم ببطلان صلواته مطلقا سواء أ کان صلاها بذلک الوضوء أم بغیره لأن أعضاء وضوئه المتنجسة بسبب ذلک الوضوء باقیة علی نجاستها

....

و لم یقع علیها أی مطهر إلا أن المتنجس لما لم یکن منجسا و لم تستلزم نجاسة یده تنجس الماء و لا أعضاء وضوئه لم یحکم ببطلان صلواته اللواتی صلاها بالوضوء الثانی أو الثالث و هکذا و ذلک لطهارة بدنه و أعضاء وضوئه عند التوضؤ الثانی أو الثالث و هکذا أما غیر یده المتنجسة بالبول فلعدم سرایة النجاسة من یده الیه. و أما یده المتنجسة فللقطع بطهارتها لانه غسلها مرتین حیث توضأ مرتین أو أکثر و هذا بخلاف الصلوات اللواتی صلاها بذلک الوضوء بعینه لأن النجاسة البولیة لا ترتفع بغسل یده مرة واحدة فإذا صلی مع نجاسة بدنه فلا محالة یحکم بوجوب إعادتها فی الوقت فالصحیحة غیر قابلة للمناقشة فی دلالتها. و الصحیح فی الجواب أن یقال ان

الرواية مضمرة و لا اعتبار بالمضمرات إلا إذا ظهر من حال السائل انه ممن لا يسأل غير الامام كما فى زرارة و محمد بن مسلم و هكذا على بن مهزيار و أضرابهم. و الكاتب فيما نحن فيه- و هو سليمان بن رشيد- لم يثبت أنه ممن لا يسأل غير الامام عليه السّلام حيث لا نعرفه و لا ندرى من هو فلعله من أكابر أهل السنة و قد سأل المسألة عن أحد المفتين فى مذهبه أو عن أحد فقهائهم. و غاية ما هناك ان على بن مهزيار ظن- بطريق معتبر عنده- انه سأل الإمام عليه السّلام أو اطمأن به إلا ان ظنه أو اطمئنانه غير مفيد بالإضافة إلى غيره كما لعله ظاهر. و «منها»: الأخبار الواردة فى طهارة القطرات المنتضحة من الأرض فى الإناء و هى طوائف من الاخبار «فمنها»: ما ورد فى غسل الجنب من انه يغتسل فينتضح من الأرض فى الإناء قال: لا بأس «۱» حيث دلت على ان الأرض- و لو كانت متنجسة- غير موجبة لتنجس الفطرات المنتضحة منها فى الإناء هذا. و يمكن أن يقال ان الاخبار الواردة بهذا المضمون غير ناظرة إلى عدم تنجيس المتنجس و إنما

(۱) راجع ب ۹ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

....

سيقت لبيان أن القطرات المنتضحة من غسالة الجنابة فى الإناء غير مانعة عن صحة الاغتسال بالماء الموجود فيه و ان حكمها ليس هو حكم الغسالة فى كونها مانعة عن صحته و «منها»: ما ورد فى القطرات المنتضحة من الكنيف أو المكان الذى يبال فيه عند الاغتسال أو غيره قال: لا بأس به. حيث دلت بإطلاقها على طهارة القطرات المنتضحة من الكنيف و ان علمنا بنجاسة الموضع المنتضح منه الماء لعدم استفصالها بين العلم بنجاسة الموضع و بين العلم بطهارته أو الشك فيها و ترك الاستفصال دليل العموم. و هذه الاخبار على طائفتين فإن منها ما يقتضى طهارة القطرات المنتضحة مطلقا بلا فرق فى ذلك بين صورتى جفاف الأرض و رطوبتها «۱» و منها ما دل على طهارتها مقيدة بما إذا كانت الأرض جافة و هذا كما رواه على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب ما حاله؟ قال: إذا كان جافا فلا بأس «۲» و ظاهرها أن للجفاف مدخلية فى الحكم بطهارة القطرات المنتضحة من الكنيف كما أن للرطوبة خصوصية فى الحكم بنجاستها و بها يقيد إطلاق الطائفة المتقدمة فيختص الحكم بطهارة الماء المنتضح بما إذا كانت الأرض جافة و «دعوى»: ان التقييد بالجفاف إنما هو من جهة ملازمته للشك فى نجاسة المكان و طهارته، كما أن رطوبة الكنيف تلازم العلم بنجاسته «مندفعة»: بأن الجفاف غير مستلزم للشك فى نجاسة الكنيف كما ان الرطوبة غير مستلزم للعلم بنجاسته إذ الجفاف قد يقترن بالشك فى نجاسته و قد يقترن بالعلم بها و كذلك الرطوبة تارة تقترن العلم بالنجاسة و أخرى تجتمع مع الشك فيها و كيف كان فالمستفاد من هذه الطائفة بعد تقييد مطلقها بمقيدها عدم

(۱) راجع ب ۹ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

تنجيس المتنجس الجاف للماء الوارد عليه هذا. و لا يخفى انها و ان دلت على طهارة القطرات المنتضحة من الأرض النجسة حال جفافها إلا أنه لا بد من الاقتصار فيها على موردها و هو الماء القليل الذى أصابه النجس من غير أن يستقر معه و لا يمكننا التعدى عنه

الى غيره فان الالتزام بعدم انفعال الماء القليل حينئذ أولى من الحكم بعدم تنجيس المتنجس على وجه الإطلاق فإن الحكم بعدم انفعال الماء القليل فى مورد الرواية لا يستلزم سوى ارتكاب تقييد المطلقات الواردة فى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس فيستثنى منها ما إذا لم يستقر القليل مع النجس و لا محذور فى التقييد أبدا. و هذا بخلاف الالتزام بعدم تنجيس المتنجسات لأنه مخالف للأدلّة الواردة فى منجسية المتنجس كالنجس هذا بل يمكن أن يقال: إن الحكم بعدم انفعال الماء فى مفروض الكلام مما لا يستلزمه أى محذور حتى تقييد المطلقات و ذلك لأن ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس أمران: «أحدهما»: مفهوم ما ورد من أن الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء «۱» و «ثانيهما»: الأخبار الواردة فى موارد خاصة كالماء الذى وقعت فيه فأرة ميتة أو الإناء الذى قطرت فيه قطرة من الدم «۲» و غير ذلك من الموارد المتقدمة فى تضاعيف الكتاب و لا إطلاق فى شيء منهما يقتضى انفعال الماء القليل بمجرد ملاقاة النجس و ان لم يستقر معه:

أما مفهوم قوله: الماء إذا بلغ قدر كر لا ينجسه شيء فلما حققناه فى محله من أنه لا إطلاق فى مفهوم ذلك و لا دلالة له على أن الماء إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شيء و انما يقتضى بمفهومه انه إذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء ما و ليكن ذلك هو الأعيان النجسة بل المتنجسات أيضا و لو كان الماء واردا- على خلاف

---

(۱) و هو مضمون جملة من الاخبار المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) رجع ب ۴ و ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۱

لكن لا يجرى عليه جميع احكام النجس (۱) فإذا تنجس الإناء بالولوغ يجب تعفيره، لكن إذا تنجس إناء آخر بملاقاة هذا الإناء، أو صب ماء الولوغ فى إناء آخر لا يجب فيه التعفير، و ان كان الأحوط، خصوصا فى الفرض الثانى و كذا إذا تنجس الثوب بالبول وجب تعدد الغسل، لكن إذا تنجس ثوب آخر بملاقاة هذا الثوب

السيد المرتضى «قده» حيث فصل بين الوارد و المورود- و لا يستفاد من مفهومه ان النجس أو المتنجس منجس للماء فى جميع الأحوال و الكيفيات و ان لم يستقر معه.

و أما الروايات الخاصة فلأنه لم يرد شيء منها فى انفعال الماء القليل غير المستقر مع النجس و إنما وردت فى القليل المستقر مع الميتة أو الدم و نحوهما و عليه فلا إطلاق فى شيء من الدليلين حتى يشمل المقام و يكون القول بعدم انفعال القليل غير المستقر مع النجس تقييدا للمطلقات أو تخصيصا للعمومات فتحصل الى هنا عدم تمامية شيء من الاخبار المستدل بها على نفى منجسية المتنجسات مطلقا فالصحيح ما ذكرناه من أن المتنجس بلا واسطة مما لا مناص من الالتزام بمنجسيته فى الجوامد و المائعات و أما المتنجس مع الواسطة فأيضا لا كلام فى منجسيته فى المائعات و أما فى الجوامد فقد عرفت عدم ثبوتها بدليل و ان ذهب المشهور الى منجسية كالمتنجس بلا واسطة و لكن الإفتاء بمنجسيته مشكل و مخالفة المشهور أشكل، و معه يكون الحكم بمنجسية المتنجس مبنيا على الاحتياط.

[المتنجس لا يجرى عليه جميع احكام النجس]

(۱) فالثوب إذا أصابه البول- مثلا- يجب أن يغسل مرتين فى الماء القليل إلا انه حكم يخص بالمتنجس بالبول فحسب. و أما المتنجس بالمتنجس به كما إذا تنجس ثوب آخر بالثوب المتنجس بالبول فلا يأتى ذلك فيه و لا يجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۲

....

غسله مرتين فإنه لم يصبه البول و انما أصابه المتنجس به فإذا قلنا بكفاية الغسل مرة واحدة فى مطلق النجاسات- كما هو الصحيح- و ان الزائد عنها يحتاج الى دليل فيكتفى فى تطهير الثوب المتنجس بالمتنجس بالبول بالغسل مرة واحدة و أما إذا لم نقل بذلك و قلنا بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية فلا- مناص من الحكم بوجوب غسله مرتين للشك فى كفاية الغسل مرة واحدة فى تطهير المتنجس بما تنجس بالبول فنستصحب نجاسته حتى يقطع بارتفاعها. و كذلك الحال فيما إذا ولغ الكلب فى الإناء فان تطهيره يتوقف على تعفيره زائدا على غسله بالماء إلا- أن ذلك الإناء إذا لاقى إناء ثانيا فلا نحكم باعتبار التعفير فى تطهيره لعدم ولوغ الكلب فيه و لعل هذا مما لا خفاء فيه. و انما الكلام كله فيما إذا ولغ الكلب فى الإناء بأن شرب من مائه من غير أن يصيب نفسه ثم أفرغنا ماءه إلى إناء آخر فان التعفير لا إشكال فى اعتباره فى تطهير الإناء الأول- لولوغ الكلب فيه- و هل يجب أيضا ذلك فى الإناء الثانى أو الثالث و هكذا لاشتراكه مع الأول فيما هو العلة فى تنجيسه و هو شرب الكلب من الماء المظروف فيه من غير أن يصيب نفسه، فان ذلك الماء بعينه موجود فى الإناء الثانى أو الثالث فيجب تعفيره أو ان اعتباره مختص بالأول فحسب؟

فقد قوّى وجوب ذلك بعضهم فى الإناء الثانى و ما زاد، و احتاط الماتن «قده» فى المسألة بعد ذهابه إلى عدم وجوب التعفير حينئذ. أما الاحتياط الاستحبابى فى تعفيره فلا إشكال فى حسنه. و أما القوة فهى مما لا وجه له و ذلك لأن من لاحظ صحيحة البقباق التى هى المدرك فى الحكم باعتبار التعفير فى الولوغ فلا يتأمل فى الحكم باختصاصه بالإناء الأول قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن فضل الهرة و الشاة و البقرة و الإبل و الحمار الخيل و البغال و الوحش و السباع فلم أترك شيئا إلا سألته عنه فقال:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۳

....

لا بأس به حتى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء «۱» و مرجع الضمير فى قوله و اغسله غير مذكور فى الصحيحة و انما استفدناه من القرينة الخارجية و هى أن الكلام إنما هو فى التوضؤ بسؤر الكلب و فضل مائه و من البديهى أن السؤر و فضل الكلب أو غيره لا بد من أن يكون فى إناء و إلا فلا معنى لصبه فالذى أمره عليه السّلام بغسله بالتراب ثم بالماء هو الإناء الذى شرب منه الكلب لا محالة و من الظاهر أن الإناء الذى شرب منه الكلب و بقى فيه فضله و سؤره إنما هو الإناء الأول دون الثانى و الثالث و غيرهما حيث أنهما ليسا بإناء شرب منه الكلب و هو ظاهر فبهذا اختص وجوب التعفير بالإناء الأول فحسب و دعوى أن الثانى و الثالث متحدان مع الأول فى المناط. تحتاج الى علم الغيب بملاكات الأحكام و من أين لنا ذلك إذ من الجائز أن يكون الملاك متحققا فى خصوص الإناء الأول دون غيره، نعم إذا قلنا بما يحكى عن العصريين من أن ولوغ الكلب يوجب انتقال «الميكروبات» الى ما ولغ فيه فلا- مناص من الحكم باتحاد الإناء الثانى و الثالث مع الأول لأن «الميكروبات» المنتقلة إلى الإناء الأول بعينها منتقلة إلى الثانى أو غيره فان الماء الذى ولغ فيه الكلب هو الموجود فى الجميع، إلا أن النجاسة و وجوب التعفير لو كانا دائرين مدار «الميكروب» لزم الحكم بوجوب تعفير الثوب و البدن و غيرهما مما افرغ فيه شىء من الماء الذى ولغه الكلب فى الإناء الأول لانتقال «الميكروب» اليه و لم يقل بذلك أحد لأن اعتباره مختص بالآنية و من المحتمل أن تنتقل «الميكروبات» الى خصوص ما ولغ فيه الكلب أولا و لا ينتقل شىء منها إلى ملاقيه.

(۱) راجع ب ۱ من أبواب الأسئار و قد أورد ذيلها فى ب ۱۲ و ۷۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۴

لا یجب فیه التعدد، و کذا إذا تنجس شیء بغسالهٔ البول- بناء علی نجاسهٔ الغسالهٔ- لا یجب فیه التعدد.

(مسألهٔ ۱۲) قد مرّ أنه یشترط (۱) فی تنجس الشیء بالملاقاهٔ تأثره، فعلی هذا لو فرض جسم لا یتأثر بالرطوبهٔ أصلا، کما إذا دهن علی نحو إذا غمس فی الماء لا یتبلل أصلا یمکن ان یقال: إنه لا یتنجس بالملاقاهٔ و لو مع الرطوبهٔ المسریهٔ، و یحتمل أن تکون رجل الزنبور، و الذباب، و البق من هذا القبیل.

(مسألهٔ ۱۳) الملاقاهٔ فی الباطن لا توجب التنجیس (۲) فالنخامهٔ الخارجهٔ من الأنف طاهرهٔ و إن لاقت الدم فی باطن الأنف. نعم لو ادخل فیه شیء من الخارج، و لاقی الدم فی الباطن، فالأحوط فیه الاجتناب.

---

(۱) أما کبری ما أفاده فلما قدمناه و عرفت من أن السرایهٔ معتبرهٔ فی تنجیس المتنجسات بالارتکاز فان العرف لا یری ملاقاهٔ النجس مؤثرهٔ فی ملاقیاته مع الجفاف فلا مناص فی تأثیرها من اعتبار السرایهٔ و هی لا تتحقق إلا إذا کانت فی کلا المتلاقیین أو فی أحدهما رطوبهٔ مسریهٔ، و أما الصغریات الواقعهٔ فی کلامه فلا یمکن المساعدهٔ علی عدم تأثرها بالرطوبهٔ بوجه و ذلک لأن الدهن بنفسه یتأثر بالماء ما دام فیه فکیف لا یتأثر الجسم بالرطوبهٔ بسببه حال کونه فی الماء، و احتمال أن رجل الزنبور و أخویه مما لا یتأثر بالرطوبهٔ- حال کونها فی الماء- خلاف الوجدان کما ذکرناه فی تعلیقتنا علی المتن.

(۲) قدمنا الکلام فی ذلک فی محله و قلنا أن الملاقاهٔ لا أثر لها فی الباطن و ان کان الملاقی أمرا خارجیا کما إذا دخل شیء من الخارج إلی الجوف و لاقی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۵۵

فصل یشترط (۱) فی صحهٔ الصلاهٔ واجبهٔ کانت أو مندوبهٔ إزالهٔ

فیه الدم أو غیره من النجاسات فلیراجع.

فصل [فی طهارهٔ اللباس و البدن]

اشارهٔ

(۱) اتفقوا علی اعتبار إزالهٔ النجاسهٔ عن البدن و اللباس فی صحهٔ الصلاهٔ و هو مما لا کلام فیه و تدل علیه الأخبار الکثیرهٔ المتواترهٔ إلا أنها وردت فی موارد خاصهٔ من الدم و البول و المنی و نحوها و لم ترد روایهٔ فی اعتبار ازالهٔ النجس بعنوانه عن البدن و اللباس فی الصلاهٔ کی تکون جامعهٔ لجمیع أفراد النجس ففی صحیحهٔ زرارهٔ قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من منی فعلمت أثره، إلی أن أصیب له الماء فأصبت و حضرت الصلاهٔ و نسیت أن بثوبی شیئا و صلیت، ثم إنی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصلاهٔ و تغسله .. الحدیث «۱» و هی کما تری تختص بالمنی و دم الرعاف و غیره من الدماء و لا تشمل النجاسات بأجمعها. نعم لو قرء الضمیر فی (غیره) مرفوعا بأن أرجعناه إلی الدم لا إلی الرعاف دلت علی مانعیهٔ مطلق النجاسات فی الصلاهٔ و لکن یمکن استفادهٔ ذلک من الأخبار الواردهٔ فی جواز الصلاهٔ فی مثل التکهٔ و الجورب و القلنسوهٔ و غیرها من المتنجسات التی لا تتم فیها الصلاهٔ «۲» حیث أن ظاهرها أن الأشیاء التی تتم فیها الصلاهٔ یعتبر أن تکون طاهرهٔ و إنما لا تعتبر الطهارهٔ فیما لا تتم فیه الصلاهٔ. بل یمکن استفادته مما ورد من أن

---

(۱) المروية فى ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۶

النجسة عن البدن حتى الظفر، و الشعر (۱) و اللباس ساترا كان أو

الصلاة لا تعاد إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود «۱» حيث دل على وجوب إعادة الصلاة بالإخلال بالطهور و هو بمعنى ما يتطهر به على ما عرفت فى أول الكتاب فيعم الطهارة من الحدث و الخبث و يؤيد ذلك ارادة ما يعم الطهارتين فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام لا صلاة إلا بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار و بذلك جرت السنة «۲» فان تذييل حكمه عليه السّلام- بنفى الصلاة من غير طهور- بتجويزه الاستنجاء بثلاثة أحجار قرينة واضحة على ان المراد بالطهور ما يعم الطهارة من الخبث و الحدث، و على ذلك فالحديث يدلنا على اعتبار الطهارة من كل من الحدث و الخبث فى الصلاة و لكن الصحيح هو اختصاص الطهور فى الحديث بالطهارة من الحدث كما يأتى بيانه فى البحث عن شمول «لا تعاد» لمن صلى فى النجس عن جهل قصورى فانتظره. و كيف كان فلا كلام فى اعتبار إزالة النجاسة عن الثوب و البدن فى الصلاة فإذا صلى فى النجس متعمدا وجبت إعادتها أو قضاؤها، و لا يجب على الجاهل شىء. و أما ناسى النجاسة فحاله عند الأكثر حال العالم بها فى وجوب الإعادة و القضاء، و ان ذهب شرذمة إلى التفصيل بين الوقت و خارجه فحكموا بوجوب الإعادة دون القضاء استنادا إلى رواية على بن مهزيار المتقدمة «۳» و تفصيل الكلام فى هذه المسألة يأتى فى محله إن شاء اللّه.

(۱) الطهارة كما تعتبر فى بدن المصلى و ثيابه كذلك تعتبر فى عوارض بدنه- كشعره و ظفره- لأنهما أيضا من بدنه، و لم نقف على من فصل فى

---

(۱) راجع ب ۳ من أبواب الوضوء و ۱ من أبواب أفعال الصلاة و غيرهما من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) فى ص ۲۴۶

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۷

غير ساتر عدا ما سيجىء من مثل الجورب و نحوه مما لا تتم الصلاة فيه، و كذا يشترط (۱) فى توابعها من صلاة الاحتياط، و قضاء

ذلك من الأصحاب و لعله «قده» انما تعرض له توضيحا للكلام. كما لا فرق فى اشتراط الطهارة بين الصلوات الواجبة و المندوبة، و لا فرق فى ذلك بين الأداء و القضاء فإن أحدهما عين الآخر و لا يتفارقان إلا من ناحية الزمان فحيث أن الطهارة معتبرة فى الصلاة و الصلاة قضاء أيضا صلاة اعتبر فيها الطهارة لا محالة.

(۱) هل يشترط الطهارة من الخبث فى توابع الصلاة- كصلاة الاحتياط- و كذا فى قضاء الأجزاء المنسية من الصلاة- كما إذا نسى سجدة أو غيرها ثم تذكرها فإنه يقضيها بعد الصلاة أو نسى التشهد- بناء على ان له قضاء-؟ فقد يستشكل فى اعتبارها فى قضاء الأجزاء المنسية بأن اعتبار الطهارة إنما تختص بالصلاة، و ما يؤتى به من الأجزاء المنسية بعد الصلاة ليس بصلاة. و هذه المناقشة لعلها تبتنى على حمل القضاء- فيما دل على قضاء الأجزاء المنسية- على معناه المصطلح عليه. و أما إذا حملناه على معناه اللغوى- أعنى مجرد الإتيان- فلا وجه للمناقشة أبدا و ذلك لان القضاء عين الأداء و لا يفترقان إلا من ناحية الزمان، و الطهارة من الخبث معتبرة فى الصلاة و أجزائها كالسجدة و التشهد و نحوهما فلا مناص معه من اعتبارها فى قضاء الأجزاء المنسية أيضا فإن السجدة المقضية- مثلا-

بعينها السجدة المعتبرة فى أداء الصلاة و إنما أتى بها فى غير محلها و اختلف زمانها و من هنا لو لم يؤت بها قضاء بطلت الصلاة حيث لم يؤت ببعض أجزائها فاعتبار الطهارة فى قضاء الأجزاء المنسية مما لا شبهة فيه و من تلك الاجزاء التشهد المنسى فيعتبر الطهارة فى قضائه- بناء على أن له قضاء- إلا انه لم يثبت القضاء للتشهد كما يأتى فى محله إن شاء اللّه. و كذا لا ينبغى الإشكال فى اعتبارها فى صلاة الاحتياط و ذلك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۸

التشهد و السجدة المنسيين. و كذا فى سجدتى السهو على الأحوط، و لا يشترط (۱) فى ما يتقدمها من لأذان، و الإقامة، و الأدعية التى قبل

لأنها أيضا صلاة و قد اعتبرنا الطهارة فى صحة الصلاة. و أما اعتبارها فى سجدتى السهو فلم نقف له على دليل و لا سيما انهما خارجتان عن أجزاء الصلاة و من هنا لا تبطل بالإخلال بهما حيث ان إتيانهما واجب نفسى بعد الصلاة و انما وجبتا إرغاما للشيطان كما فى الخبر «۱» و كيف كان انهما واجبتان نفسيتان قبل التكلم بعد الصلاة لا انهما من أجزاء الصلاة كما انهما ليستا بصلاة فى نفسهما فلا وجه لاعتبار الطهارة فى صحتهما.

(۱) لا اشكال و لا ريب فى عدم اعتبار الطهارة فى الأذان لأنه أمر مستحب و خارج عن حقيقة الصلاة بل قد ورد الترخيص فى الأذان مع الحدث «۲» فما ظنك بجوازه مع الخبث. و أما الإقامة فهى أيضا كالأذان خارجة عن الصلاة فلا موجب لاعتبار الطهارة من الخبث فى صحتهما. و أما ما ورد «۳» من أن الإقامة من الصلاة و ان من دخل فيها فقد دخل فى الصلاة فإنما ورد اهتماما من الشارع بالإقامة و للحث عليها لا انها حقيقة من الصلاة كيف و قد ورد ان الصلاة يفتتح بالتكبير و تختم بالتسليم أو ان الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم «۴» و هى مع ورودها فى مقام البيان و التحديد لم تعد الإقامة من الصلاة فلا- يعتبر فيها ما كان يعتبر فى الصلاة كالاستقبال و ترك التكلم و الطهارة من الخبث و نحوها. نعم لو تكلم المقيم بعد قول «قد قامت الصلاة» استحبت إعادتها. هذا بالإضافة إلى الطهارة من الخبث.

---

(۱) راجع ما رواه معاوية بن عمار ب ۳۲ من أبواب الخلل من الوسائل.

(۲) راجع ب ۹ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

(۳) هذا مضمون بعض الاخبار الواردة فى ب ۱۳ من أبواب لأذان و الإقامة من الوسائل.

(۴) يراجع ب ۱ من أبواب تكبيرة الإحرام و التسليم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۵۹

تكبيرة الإحرام، و لا- فى ما يتأخرها من التعقيب (۱) و يلحق باللباس- على الأحوط- اللحاف (۲) الذى يتغطى به المصلى مضطجعا إيماء سواء كان متسترا به أولا، و إن كان الأقوى فى صورة عدم التستر به، بأن كان ساتره غيره عدم الاشتراط.

و أما الطهارة من الحدث فيأتى فى محله اعتبارها فى الإقامة لا- لأنها من أجزاء الصلاة بل للنهى عنها بدونها «۱» هو نهى وضعى يقتضى بطلان الإقامة من دونها كما هو الحال فى القيام إذ قد ورد أنه لا يقيم إلا و هو قائم «۲» و مما ذكرناه فى الأذان و الإقامة ظهر الحال فى الأدعية المستحبة قبل التكبيرة فلا نطيل.

(۱) لانقضاء الصلاة و انتهائها و عدم كون الأمر المتأخر من أجزاء الصلاة.

[هل يلحق اللحاف باللباس]

(۲) هل يشترط الطهارة فيه مطلقا أو لا يشترط أو يفصل بين ما إذا تستر به- كما إذا لم يكن على بدنه ساتر غيره- و ما إذا لم يتستر به بالاشتراط فى الأول دون الأخير؟ التحقيق ان هذا التفصيل مما لا يرجع الى محصل معقول و ان التزم به الماتن «قده» بل الصحيح أن يفصل على نحو آخر كما نبينه، و ذلك لأن الساتر- كما يأتى فى محله- ساتران: «أحدهما» ما يتستر به العورة عن الناظر المحترم، و لا يعتبر فى هذا القسم من الساتر أية خصوصية من الخصوصيات المفردة فإن الغرض منه ليس إلا المنع عن النظر و هو كما يحصل باللباس كذلك يحصل بالوحل و الحشيش بل و بالظلمة و الدخول فى مثل الحب و وضع اليد أو الصوف و نحوهما على القبل و الدبر، لبداهة حصول الغرض بجميع

---

(۱) راجع ب ۹ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱۳ من أبواب الأذان و الإقامة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۰

....

ذلک كما لعله ظاهر. و «ثانيهما»: الساتر المعتبر فى الصلاة و يشترط فيه أن يكون من قبيل اللباس حيث ورد أن الرجل لا بد له فى صلاته من ثوب واحد و لا بد للمرأة من ثوبين «۱» كما يأتى تحقيقه فى موضعه إن شاء اللّه فقد اعتبر فى الصلاة أن يكون المصلى لابسا و اللابس فى مقابل العارى فلا تصح صلاة العريان و ان ستر عورتيه بيده أو بوحل أو ظلمة و نحوها لأن المصلى حال كونه متسترا بمثل الحب أو الظلمة يصح أن يقال انه عريان لعدم صدق اللابس على المتستر بظلمة أو حب. و إذا تبينت ذلک فنقول إن المصلى مضطجعا أو غيره ان كان قد لبس اللحاف بان لفه على بدنه بحيث صدق عرفيا انه لبسه- لبداهة أن اللبس لا يعتبر فيه كيفية معينة فقد يكون باللبس على الوجه المتعارف و قد يكون باللف كما فى المئزر و نحوه- فلا مناص من أن يشترط فيه الطهارة لأنه لباس و قد اشترطنا الطهارة فى لباس المصلى كما مر بلا فرق فى ذلک بين أن يكون له ساتر آخر غير اللحاف و عدمه، لأن الطهارة لا يختص اعتبارها بالساتر فحسب فإنه يعم جميع ما يلبسه المصلى متعددا كان أم متحدا. و أما إذا لم يلبس اللحاف و لم يلفه على بدنه- كما إذا ألقاه على رأسه أو منكبيه على ما هو المتعارف فى مثله- فلا نعتبر فيه الطهارة بوجه لعدم كونه لباسا للمصلى على الفرض إلا أنه لو صلى معه و لم يكن له ساتر آخر بطلت صلاته لانه صلى عاريا فإن المصلى كما يصح أن يقال له انه صلى عاريا فيما إذا صلى فى بيت مسقف أو فى ظلمة و نحوهما و لم يكن لابسا لشىء كذلک إذا صلى تحت اللحاف من دون أن يكون له لباس فيقال انه عريان تحته فيحكم ببطلان صلاته و هذا بخلاف ما إذا كان له ساتر غير اللحاف لأن نجاسته غير مانعة عن صحة الصلاة لعدم كون اللحاف لباسا للمصلى و إنما هو

---

(۱) هو مضمون جملة من الاخبار المروية فى ب ۲۱ و ۲۲ و ۲۸ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۱

و يشترط (۱) فى صحة الصلاة أيضا إزالتها عن موضع السجود، دون المواضع الأخر فلا بأس بنجاستها إلا إذا كانت مسرية إلى بدنه أو لباسه.

من المحمول المتنجس فى الصلاة و يأتى حكمه فى محله ان شاء اللّه.

[اشتراط إزالة النجاسة عن موضع السجود]

(۱) هذا هو المعروف بينهم بل ادعى جملة من الأصحاب الإجماع عليه و عن أبى الصلاح اشتراط الطهارة فى مواضع المساجد السبعة بأجمعها، كما حكى عن السيد (قده) اعتبارها فى مطلق مكان المصلى سواء أ كان من مواضع المساجد أو غيرها. و الظاهر بل الواقع ان محل النزاع و الكلام و مورد النفى و الإثبات إنما هو النجاسة غير المتعدية لأنها إذا كانت متعدية فلا ينبغى الإشكال فى بطلان الصلاة معها، و هذا لا لأجل اشتراط الطهارة فى المكان بل من جهة اشتراطها فى ثوب المصلى و بدنه حيث ان النجاسة المتعدية تسرى إليهما و به تبطل صلاته. بل عن فخر المحققين «قده» اعتبار خلو المكان عن النجاسة المسرية من جهة اعتبار الطهارة فى المكان و كيف كان فاشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية موضع الوفاق عندهم و إنما الاختلاف بين الفخر و غيره فى انه يعتبر ذلک بما أن الطهارة شرط فى المكان، و غيره يعتبره من جهة ان الطهارة شرط فى ثوب المصلى و بدنه و تظهر ثمرة الخلاف فيما إذا كانت النجاسة المسرية مما يعفى عنه فى الصلاة كما إذا كان أقل من مقدار الدرهم من الدم أو كانت النجاسة مسرية إلى الجورب و غيره مما لا يتم فيه الصلاة فان فى هذه الموارد لا بد من الحكم ببطلان الصلاة بناء على ما ذهب اليه الفخر «قده» من اشتراط خلو المكان عن النجاسة المسرية من جهة اعتبار الطهارة فى المكان و يحكم بصحتها بناء على أن اعتبار عدم النجاسة المسرية فى المكان من جهة اشتراط الطهارة فى ثوب المصلى أو بدنه حيث أن نجاستهما معفو عنها على الفرض أو أنها إنما تسرى إلى الجورب و غيره مما لا يتم فيه الصلاة و النجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۲

....

فيه غير مانعة عن الصلاة. إذا عرفت ذلک فالكلام تارة يقع فى اعتبار الطهارة فى مسجد الجبهة. و أخرى فى اعتبارها فى مواضع المساجد السبعة بأجمعها و ثالثة فى اشتراطها فى مطلق مكان المصلى. أما اعتبارها فى مسجد الجبهة فالظاهر انه مما لا شبهة فيه بل هو إجماعى عندهم. و قد يتوهم الخلاف فى المسألة من جماعة منهم المحقق «قده» حيث حكى عنه أنه نقل فى المعتبر عن الراوندى و صاحب الوسيلة القول بجواز السجدة على الأرض و البوارى و الحصر المتنجسة بالبول فيما إذا تجففت بالشمس و استجوده، مع ذهابهم الى عدم طهارة الأشياء المذكورة بذلک لأن الشمس عندهم ليست من المطهرات لبعد طهارة المتنجس من دون ماء و هذا فى الحقيقة ترخيص منهم فى السجدة على المتنجسات و هذا التوهم بمكان من الفساد لأن المحقق أو غيره لا يرى جواز السجدة على المتنجس و إنما رخص فى السجدة على الأرض المتنجسة و نحوها من جهة ثبوت العفو عن السجود على أمثالها عند جفافها بالشمس مع الحكم ببقائها على نجاستها فان الشمس عندهم ليست من المطهرات كما التزموا بذلک فى ماء الاستنجاء لانه نجس معفو عنه عند بعضهم و من هنا لم يرخصوا فى السجدة على الأرض المتنجسة إذا لم تجف بالشمس فتحصل انه لا خلاف فى اعتبار الطهارة فى مسجد الجبهة عند أصحابنا و يدل عليه صحيحة حسن بن محبوب عن أبى الحسن عليه السّلام انه كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب عليه السّلام إلىّ بخطه: ان الماء و النار قد طهراه «۱» حيث قرر عليه السّلام السائل على اعتقاده ان النجاسة فى مسجد الجبهة مانعة عن الصلاة و لم يرد عن ذلک و إنما رخص فى السجود على الجص نظرا إلى طهارته بالماء و النار.

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب ما يسجد عليه و ۸۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۳

....

هذا كله فى الاستدلال بها. و أما فقه الحديث و بيان أن الجص بعد ما تنجس بملاقاة العذرة و عظام الحيوانات الميتة- حيث يوقد عليه بهما- كيف يطهره الماء و النار، و لا سيما ان العظام تشمل المخ و إن فيه دهنا و دسومة. فقد يقال أن المراد بالنار حرارة الشمس و المراد بالماء رطوبة الجص الحاصلة بصب الماء عليه لعدم إمكان التجصيص بالجص اليابس فمرجع الصحيحة إلى أن الجص المشتمل على الرطوبة و المتنجس بالعذرة و عظام الموتى يطهر باشراق الشمس عليه.

و لا يخفى بعده لأن حمل النار على حرارة الشمس و ارادة الرطوبة من الماء تأويل لا يرضى به اللبيب و قد يقال أن الصحيحة غير ظاهرة الوجه إلا أن جهلنا بوجهها و ان الماء و النار كيف طهرا الجص غير مضر بالاستدلال بها على اشتراط الطهارة فى مسجد الجبهة لأن دلالتها على ذلك مما لا خفاء فيه لتقريره عليه السّلام هذا و الصحيح انه لا هذا و لا ذاك و ان الماء و النار باقيان على معناهما الحقيقى و ان الجص طهر بهما و ذلك لأن النار توجب طهارة العذرة و النظام النجستين بالاستحالة حيث تقلبهما رمادا و يأتى فى محله أن الاستحالة من المطهرات.

و أما الماء فلأن مجرد صدق الغسل يكفى فى تطهير مطلق المتنجس إلا ما قام الدليل على اعتبار تعدد الغسل فيه و يأتى فى محله ان الغسلة الواحدة كافية فى تطهير المتنجسات كما وقفت فيما سبق على أن غسلة الغسلة المتعقبة بطهارة المحل طاهره سواء خرجت عن محلها و انفصلت أم لم تنفصل فإنه لو لا ذلك لم يمكننا تطهير الأراضى الرخوة لعدم انفصال غسالتها أبدا و عليه فإذا صب الماء على الجص المتنجس أو جعل الجص على الماء فلا محالة يحكم بطهارته و ان لم تخرج غسالته و بهذا يصح أن يقال ان الماء و النار قد طهراه كما يصح أن يسجد عليه و لا يمنع ذلك طبخه لأن الجص من الأرض و لا تخرج الأرض عن كونها أرضا بطبخها كما أن اللحم- فى الكباب- لا يخرج عن كونه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۴

....

لحما بطبخه فلو كان أكل اللحم محرما حرم أكل مطبوخه أيضا فلا مانع من السجود على الأرض المطبوخة كالجص و الكوز و الآجر و ان منع عنه الماتن «قده» فى محله إلا أنا كتبنا فى تعليقتنا: أن الأظهر جواز السجود على على النورة و الجص المطبوخين أيضا لعدم خروج الجص بالطبخ عن كونه أرضا و كذا غيره من الاجزاء الأرضية و دليلنا على ذلك هذه الصحيحة كما يأتى فى محله. هذا كله فى اعتبار الطهارة فى مسجد الجبهة. و أما اشتراطها فى مواضع المساجد السبعة بأجمعها فقد حكى القول بذلك عن أبى الصلاح الحلبى كما مر و لم يظهر لنا وجهه، و لعله اعتمد فى ذلك على النبوى: جنبوا مساجدكم النجاسة «۱» فإن المساجد جمع محلى باللام يعم المساجد السبعة بأجمعها. و يرد على الاستدلال به وجوه: «الأول»: ان الحديث نبوى ضعيف السند و لم يعمل المشهور على طبقه حتى يتوهم انجباره «الثانى»: ان المراد بالمساجد لم يظهر انه المساجد السبعة فى الصلاة فإن من المحتمل أن يراد بها بيوت اللّه المعدة للعبادة، و يقرب هذا الاحتمال بل يدل عليه أن هذا التعبير بعينه ورد فى غيره من الاخبار و قد أريد منها بيوت اللّه سبحانه كقوله عليه السّلام جنبوا مساجدكم البيع و الشراء و المجانين و الصبيان. «۲» و من الظاهر عدم إمكان إرادة المساجد السبعة فى مثله فالرواية قاصرة الدلالة على المدعى «الثالث»: أن المراد بالمساجد لو كان هو المساجد لو كان هو المساجد فى الصلاة فلا محالة ينصرف إلى مساجد الجبهة للانسباق و التبادر إلى الذهن من إطلاقها. و أما التعبير عن مسجد الجبهة بالجمع فهو بملاحظة أفراد المصلين كما لا

یخفی هذا کله فی هذا الحدیث. و أما الصحیحة المتقدمة فالمستفاد منها بتقریره علیه السّلام

(۱) نقله فی ب ۲۴ من أبواب المساجد من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۷ من أبواب المساجد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۶۵

....

إنما هو مانعیة النجاسة فی مسجد الصلاة فی الجملة و لا إطلاق لها بالنسبة الی غیر مسجد الجبهة، و کیف کان فلم نقف علی دلیل یدل علی اعتبار الطهارة فی مواضع المساجد السبعة بأجمعها و أما اشتراط الطهارة فی مکان المصلی مطلقا- و هو الذی حکی القول به عن السید المرتضی «قده»- فقد استدل علیه بموثقتین: «إحداهما»: موثقة ابن بکیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الشاذ کونة «الفراش الذی ینام علیه» یصیبها الاحتلام أ یصلی علیها؟ فقال:
لا. «۱» و «ثانیتهما»: موثقة عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال: سئل عن الموضع القذر یکون فی البیت أو غیره فلا تصیبه الشمس، و لکنه قد یبس الموضع القذر قال: لا یصلی علیه .. «۲» و یمکن أن یستدل علی ذلک أیضا بغیرهما من الاخبار «منها»: صحیحة زرارة و حدید ابن حکیم الأزدی جمیعا قالا: قلنا لأبی عبد اللّه علیه السّلام السطح یصیبه البول أو یبال علیه یصلی فی ذلک المکان؟ فقال: إن کان تصیبه الشمس و الریح و کان جافا فلا بأس به إلا أن یکون یتخذ مبالا «۳» و قد أخذ فیها فی موضوع الحکم أمران: جفاف الشیء و اصابة الشمس علیه کما دلت بمفهومها علی عدم جواز الصلاة فی المکان المتنجس إلا أن یطهر باشراق الشمس علیه و «منها»: صحیحته الأخری سألت أبا جعفر علیه السّلام عن البول یکون علی السطح أو فی المکان الذی یصلی فیه فقال: إذا جففته الشمس فصل علیه فهو طاهر «۴» لدلالتها علی أن المکان الذی یصلی فیه إذا لم یکن طاهرا و لو باشراق الشمس علیه فلا تصح فیه الصلاة: و قد یستدل علی ذلک بما ورد من أن النبی صلّی اللّه علیه و علی آله و سلم نهی عن الصلاة فی المجزرة، و المزبلة، و المقبرة، و قاعة

(۱) المرویة فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) راجع ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) راجع ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۶۶

....

الطریق، و فی الحمام، و فی معاطن الإبل، و فوق ظهر بیت اللّه «۱» بدعوی أنه لا وجه للمنع عنها فی مثل المجزرة و المزبلة و الحمام إلا نجاستها. و یدفعه أن ظاهر النهی فی الأماکن المذکورة أنها بعناوینها الأولیة- ککونها حماما أو مزبلة أو مجزرة- مورد للنهی عن الصلاة فیها لا بالعنوان الثانوی ککونها نجسة أو محتمل النجاسة و السر فی ذلک النهی أن الصلاة لأجل شرافتها و کونها قربان کل تقی و معراج المؤمن مما لا یناسب الأمکنة المذکورة لاستقذارها و استخبائها فلا محالة یکون النهی فیها محمولا علی الکراهة و لیس الوجه فیه نجاستها لأن النسبة بین تلک العناوین و بین عنوان النجس عموم من وجه فیمکن أن تقع الصلاة فی الحمام أو غیره مع

التحفظ علی طهارهٔ المکان و لو بغسله عند الصلاهٔ. و أما الاخبار المتقدمهٔ فتفصیل الجواب عنها أن موثقهٔ ابن بکیر المانعهٔ عن الصلاهٔ فی الشاذ کونهٔ التی أصابها الاحتلام معارضهٔ صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر علیه السّلام قال: سألته عن الشاذ کونهٔ یکون علیها الجنابهٔ أ یصلی علیها فی المحمل؟ قال: لا بأس بالصلاهٔ علیها «۲» و فی روایهٔ الشیخ قال: لا بأس و روایهٔ ابن أبی عمیر قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام أصلی علی الشاذ کونهٔ و قد أصابتها الجنابهٔ؟ فقال: لا بأس «۳» و الجمع بینهما انما هو بأحد أمرین:

«أحدهما» حمل قوله فی الموثقهٔ: لا. علی الکراههٔ بقرینهٔ التصریح فی الصحیحتین بالجوز. و «ثانیهما»: حمل الموثقهٔ علی ما إذا کانت الشاذ کونهٔ رطبهٔ و ذلک لانقلاب النسبهٔ بینهما و بیانه: ان الصحیحتین و ان کانتا ظاهرتین فی الإطلاق من حیث رطوبهٔ الشاذ کونهٔ و جفافها إلا أنه لا بدّ من تقییدهما

---

(۱) أخرجه الترمذی فی ج ۲ من صحیحه من الطبعهٔ الاولی ص ۱۴۴ عن رسول اللّه- ص- انه نهی ان یصلی فی سبع مواطن فی المزیلهٔ .. و عنه فی تیسیر الوصول ج ۲ ص ۲۵۰ و فی کنز العمال ج ۴ ص ۷۴

(۲) المرویتین فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویتین فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۶۷

....

بصورهٔ الجفاف و عدم رطوبتهما للأخبار المعتبرهٔ الدالهٔ علی اعتبار الجفاف فی مکان الصلاهٔ إذا کان نجسا کما یأتی نقلها عن قریب. فإذا قیدنا الصحیحتین بصورهٔ الجفاف فلا محالهٔ تنقلب النسبهٔ بینها و بین الموثقهٔ من التباین الی العموم المطلق لإطلاق الموثقهٔ و شمولها الصورتی جفاف الشاذ کونهٔ و رطوبتها و بما ان الصحیحتین المجوزتین مختصتان بصورهٔ الجفاف فیتقید بهما الموثقهٔ و تکون محمولهٔ علی صورهٔ الرطوبهٔ لا محالهٔ هذا کله فی الجواب عن الموثقهٔ.

و أما غیرها من الاخبار الثلاثهٔ المتقدمهٔ فالجواب عنها أنها أیضا کالموثقهٔ معارضهٔ بغیر واحد من الاخبار: «منها»: صحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه موسی ابن جعفر علیه السّلام قال: سألته عن البواری یبل قصبها بماء قذر أ یصلی علیه قال: إذا یبست فلا بأس «۱» و «منها»: موثقهٔ عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الباریهٔ یبل قصبها بماء قذر هل تجوز الصلاهٔ علیها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس «۲» و «منها»: ما رواه فی قرب الاسناد أیضا عن علی بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن رجل مر بمکان قد رش فیه خمر قد شربته الأرض و بقی نداوته أ یصلی فیه؟ قال: إن أصاب مکانا غیره فلیصل فیه و ان لم یصب فلیصل و لا بأس «۳» و «منها»: صحیحهٔ أخری لعلی بن جعفر حیث سأل أخاه علیه السّلام عن البیت و الدار لا تصیبهما الشمس و یصیبهما البول، و یغتسل فیهما من الجنابهٔ، أ یصلی فیهما إذا جفا؟ قال: نعم «۴» فان هذه الاخبار معارضهٔ مع الاخبار الثلاثهٔ المتقدمهٔ لدلالتها علی جواز الصلاهٔ فی أوضع النجس و یمکن الجمع بینهما أیضا بأحد وجهین: «أحدهما»: حمل المانعهٔ علی ارادهٔ خصوص مسجد الجبهٔ و انه لا بد من خلوه عن مطلق النجاسهٔ یابسهٔ کانت أم رطبهٔ و لا یشترط ذلک فی بقیهٔ المواضع و «ثانیهما» حمل المانعهٔ علی الکراههٔ

---

(۱) المرویات فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل

(۲) المرویات فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل

(۳) المرویات فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل

(۴) المرويات فى ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۸

....

بصراحة الأخبار المتقدمة فى الجواز و بذلك يظهر انه لا وجه لاشتراط الطهارة فى جميع مواضع الصلاة. نعم إذا كان المحل مشتملا على نجاسة رطبة تصيب الثوب و البدن فلا محالة يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاة إلا انه خارج عن محل الكلام كما مر «بقى الكلام فى شيء» و هو أن مقتضى الأخبار المتقدمة عدم جواز الصلاة فى الموضع المتنجس الرطب الذى يوجب سراية النجاسة إلى الثوب أو البدن فهل يختص ذلك بما إذا كانت النجاسة مما لم يعف عنه فى الصلاة أو فيما إذا سرت إلى ثيابه التى تتم فيه الصلاة أو أنها تعمه و ما إذا كانت النجاسة مما يعفى عنه فى الصلاة أو كانت سارية إلى مثل الجورب و القلنسوة و نحوهما مما لا تتم فيه الصلاة؟ ذهب فخر المحققين «قده» إلى التعميم تمسكا بإطلاق الروايات و حكى عن والده الإجماع على عدم صحة الصلاة فى ذى المتعدية و ان كانت معفوا عنها فى الصلاة إلا أن الصحيح هو الاختصاص و ذلك لأن العهد و الارتكاز- فى اشتراط الصلاة بطهارة الثوب و البدن- مانعان عن انعقاد الظهور فى الإطلاق فى الأخبار المتقدمة فى اعتبار خلو المكان- فى الصلاة- عن النجاسة المتعدية و يوجبان انصراف إطلاقها إلى بيان اشتراط الطهارة فى ثوب المصلى و بدنه فإذا فرضنا أن النجاسة الكائنة فى مواضع الصلاة غير مانعة عنها حتى إذا كانت فى ثوبه أو فى بدنه أو أنها أصابت التكة و الجورب و غيرهما مما لا تتم فيه الصلاة فكيف تكون مانعة عن صحة الصلاة؟ هذا ثم لو شككنا فى ذلك و لم ندر أن الصلاة مقيدة بخلو موضعها عن النجاسة المتعدية أو أن الطهارة معتبرة فى خصوص بدن المصلى و ثيابه فأصالة البراءة عن اشتراط الطهارة فى مكان الصلاة و تقييده بأن يكون خاليا عن النجاسة المتعدية محكمة و عليه فلا بأس بالصلاة فى المواضع المتنجسة إذا كانت نجاسته مما يعفى عنه فى الصلاة أو كانت سارية الى ما لا تتم فيه الصلاة، إذ لا إخلال حينئذ بشيء من شرائطها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۶۹

(مسألة ۱) إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صح (۱) إذا كان الطاهر بمقدار الواجب. فلا يضر كون البعض

[وضع الجبهة على محل بعضه نجس]

---

(۱) بعد الفراغ عن اعتبار الطهارة فى مسجد الجهة و خلوه عن مطلق النجاسة يقع الكلام فى أن الطهارة شرط للسجود بمعنى أن السجود كما يشترط أن يكون واقعا على وجه الأرض أو نباتها كذلك يشترط أن يكون واقعا على الجسم الطاهر أو أن الطهارة من شرائط مسجد الجبهة؟ فعلى الأول إذا وضع جبهته على محل بعضه طاهر و بعضه نجس صحت سجدته إذا كان الطاهر بمقدار الواجب و لا يضرها نجاسة البعض الآخر منه و ذلك لأنه يصدق حينئذ أنه سجد على شيء طاهر حقيقة و ان كان أيضا يصدق انه سجد على شيء نجس إلا أن السجود على النجس لا يحسب من السجدة المأمور بها لفقدان شرطها و هو الطهارة و لا تكون مانعة عن صحة السجود على البعض الطاهر بوجه و هو نظير ما إذا سجد على جسم بعضه من الأرض و بعضه من المأكول أو الملبوس فان وضع الجبهة بمقدار الواجب على الأرض كاف فى تحقق المأمور به و إن كان يلزمه صدق السجدة على الملبوس أو المأكول أيضا. و أما إذا قلنا أن الطهارة من شرائط مسجد الجبهة فلا تكفى السجدة على محل بعضه نجس لعدم طهارة المحل حيث أنه شيء واحد و مع نجاسة بعض أجزائه لا يتصف بالطهارة بوجه و يصح أن يقال أنه نجس لكفاية تنجس بعض الجسم فى إطلاق النجس عليه لوضوح

أن الثوب إذا تنجس بعضه يصح أن يقال انه نجس فإذا لم يصدق أن المحل طاهر فلا محالة يبطل السجود عليه و عليه فيعتبر أن يكون مسجد الجبهة طاهرا بتمامه. و لا دلالة للصحيحة المتقدمة- الواردة فى الجص التى دلت بتقريره عليه السّلام على اعتبار الطهارة فى مسجد الجبهة- على أن الطهارة شرط للسجود أو انها من شرائط مسجد الجبهة لأنها انما دلت على أن المسجد يعتبر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۰

....

فيه الطهارة فى الجملة فى قبال كونه نجسا بتمامه كما فى الجص المسئول عنه فى الصحيحة لنجاسته بتمامه لأجل إيقاد العذرة و العظام عليه و لا نظر لها إلى ما إذا كان المحل بعضه طاهرا و بعضه الآخر نجسا و على الجملة انها إنما سيقت لبيان عدم جواز كون المسجد نجسا بتمامه و لا نظر لها الى غير تلك الصورة بوجه و بذلك نجيب عن دعوى دلالة الصحيحة على مانعية مطلق النجاسة فى مسجد الجبهة و ذلك لما سبق من انها سيقت لبيان عدم جواز السجود على مثل الجص الذى يكون متنجسا بتمامه و كيف كان فلا يستفاد من الصحيحة شيء من الاحتمالين. و أما إطلاق كلمات أصحابنا حيث اشترطوا الطهارة فى مسجد الجبهة و لم يقيدوا ذلك بخصوص المقدار الواجب فى السجود فقد يتوهم أن ذلك يدل على اعتبار طهارة المسجد بتمامه. و فيه ان ذلك كالصحيحة مما لا دلالة له على أن الطهارة معتبرة فى المسجد بمقدار الواجب أو فى تمامه و «سره» أن إطلاق كلماتهم فيما نحن فيه كإطلاق كلماتهم فى اشتراط وقوع السجدة على ما يصح السجود عليه أعنى الأرض و نباتها من غير تقييد ذلك بخصوص المقدار الواجب فى السجود مع أن الجبهة إذا وقعت على جسم بعضه مما يصح السجود عليه و بعضه مما لا يصح صحت السجدة من غير كلام فلتكن طهارة المسجد أيضا كذلك. فالصحيح أن الطهارة شرط للسجود و لا تعتبر الطهارة فى مسجد الجبهة زائدا على المقدار الواجب، لأن القدر المتيقن من الصحيحة المتقدمة و إطلاق كلماتهم و معاقد إجماعاتهم المدعاة إنما هو اعتبار الطهارة فى خصوص المقدار الواجب من مسجد الجبهة و لم يقم دليل على اعتبارها فى المسجد بتمامه فلو شككنا فى اعتبارها فى الزائد عن المقدار الواجب كانت أصالة البراءة عن اشتراط الطهارة فى الزائد عن المقدار المتيقن محكمة فاعتبار الطهارة كاعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و ما أفاده

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۱

الآخر نجسا، و إن كان الأحوط طهارة جميع ما يقع عليه. و يكفى (۱) كون السطح الظاهر من المسجد طاهرا، و إن كان باطنه أو سطحه الآخر أو ما تحته نجسا، فلو وضع التربة على محل نجس، و كانت طاهرة و لو سطحها الظاهر صحت صلاته.

(مسألة ۲) تجب (۲) إزالة النجاسة عن المساجد: داخلها، و سقفها، و سطحها.

فى المتن مما لا غبار عليه و يؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه أن المسجد إذا كان بطول شبر- مثلا- و تنجس أحد جوانبه بشيء فلا نظن فقيها يفتى بعدم جواز السجدة على الجانب الطاهر منه نظرا إلى أنه شيء واحد مع أنه لا يصدق أنه طاهر بل يصح أن يطلق عليه النجس كما مر و هذا أقوى شاهد على أن المعتبر فى مسجد الجبهة إنما هى طهارته بالمقدار الواجب دون تمامه.

[وجوب إزالة النجاسة عن المساجد]

(۱) لأن المستفاد من صحيحة ابن محبوب المتقدمة ليس إلا اعتبار طهارة المسجد و ما يلاصق منه الجبهة فى الجملة و يكفى فى صدق ذلك و تحققه طهارة خصوص السطح الظاهر من المسجد و أما طهارة باطنه أو سطحه الآخر فلم يقم على اعتبارها دليل.

(۲) لا إشكال فى وجوب إزالة النجاسة عن المساجد و حرمة تنجيسها لارتكازهما فى أذهان المتشرعة حيث أن المساجد بيوت اللّه المعدة لعبادته فلا تجتمع مع النجاسة لمكان أهميتها و عظمتها و للإجماع القطعى المنعقد فى المسألة و لا ينافى ذلك ما عن صاحب المدارك «قده» من الميل الى جواز تنجيسها و ذلك لشذوذه و إن وافقه صاحب الحدائق «قده» لأن موافقته لا تخرج المخالفة عن الشذوذ و لا يضر فى الحكم لقطعيته. و من العجيب ما عن صاحب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۲

....

الحدائق «قده» حيث انه استشهد على جواز تنجيس المساجد بموثقة «۱» عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الدمّل يكون بالرجل فينفجر و هو فى الصلاة قال يمسحه: و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة «۲» بدعوى أن إطلاقها يشمل ما إذا كانت الصلاة فى المسجد فتدل على جواز تنجيس أرض المسجد و حائطه و «يدفعه»: أن الرواية إنما سيقت لبيان أن مسح المنفجر من الدمل بمثل الحائط أو الأرض ليس من الفعل الكثير القاطع للصلاة و لا نظر لها إلى جواز تنجيس المسجد أو غيره من الأمكنة بوجه فهل ترى صحة الاستدلال بإطلاقها على جواز تنجيس الحائط إذا كان ملكا لغير المصلى؟! و لا وجه له إلا أن الرواية غير ناظرة إلى تلك و كيف كان إن حرمة تنجيس المساجد و وجوب إزالة النجاسة عنها حكمان قطعيان و أمران ارتكازيان فى أذهان المتشرعة على انه يمكن أن يستدل على وجوب الإزالة بصحيحة على ابن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الدابة تبول فتصيب بولها المسجد أو حائطه أ يصلى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جف فلا بأس «۳» حيث دلت على أن وجوب إزالة النجاسة عن المسجد كان مرتكزا و مفروغا عنه عند السائل و إنما تردد فى وقتها حيث سأله عن أنها على الفور أو يجوز تأخيرها إلى بعد الصلاة و قد قرره الامام عليه السّلام على هذا الارتكاز و لم يردع عن اعتقاده الوجوب. و أما سؤاله عن بول الدابة فيحتمل أن يكون مستندا إلى احتماله نجاسة بول الدواب أو إلى اعتقادها كما دل عليها بعض الأخبار الواردة

---

(۱) كذا عبر عنها فى الحدائق و غيره و لم يظهر لنا وجهه.

(۲) المروية ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۳

....

بطريقنا «۱» و حملناه على التقية لموافقته العامة حيث ذهب جملة منهم إلى نجاسة بول الدواب «۲» و من هنا يظهر أن عدم حكمه عليه السّلام بطهارته مستند إلى التقية و عدم إظهاره المخالفة مع المخالفين. و أما تفصيله عليه السّلام بين صورتى جفاف البول و رطوبته فلعله من جهة استقذاره مع الرطوبة و إذا يبس فلا يبقى مجال لاستقذاره و على الجملة إن الرواية لا إشكال فى سندها حيث أن صاحب الوسائل «قده» رواها بطريقين فبطريق عبد اللّه بن الحسن تارة و هو الذى ضعفناه فى بعض أبحاثنا و عن كتاب على بن جعفر أخرى و طريقه الى كتابه صحيح. كما أن دلالتها واضحة نعم يمكن المناقشة فيها- أى فى دلالتها- بان الاستدلال بالرواية على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد و حرمة تنجيسه إنما يصح فيما إذا كان لها ظهور عرفى فى ارتكازهما و مفروغيتهما عند السائل و أن الوجه فى سؤاله عن غسل بول الدابة إنما هو احتماله أو اعتقاده نجاسته.

و أما إذا لم يكن لها ظهور عرفى فى انحصار وجه السؤال فى ذلك و كان الاستدلال بها مبتنيا على الحدس و التخمين بأن احتملنا أن

يكون لسؤاله وجه آخر فلا- يمكننا الاعتماد عليها أبدا لأنا كما نحتمل أن يكون الوجه فى سؤاله أحد الأمرين المتقدمين كذلك نحتمل أن يكون سؤاله راجعا الى حكم ترجيح أحد الأمرين المستحبين على الآخر حيث أن ظاهر الصحيحة سعة الوقت للصلاة و تمكن المكلف من إتيانها قبل خروج وقتها مع تقديم تطهير المسجد على الصلاة و من الظاهر أن المبادرة إلى الواجب الموسع مستحبة كما أن تنظيف المسجد عن القذارة و الكثافة أمر مرغوب فيه فى الشريعة المقدسة و من هنا تصدى للسؤال عن أن المستحبين أيهما أولى بالتقديم على غيره؟ لا انه

---

(۱) راجع ب ۹ و ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) قدمنا أقوالهم فى ذلك فى ج ۱ ص ۴۱ و ۶۷

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۴

....

احتمل نجاسة أبوال الدواب أو كان معتقدا بها لبعد ذلك فى حق على بن جعفر و نظرائه لجلالة شأنه و كثرة رواياته. فلعله كان عالما بطهارة بول الدواب كما دلت عليها جملة من الأخبار على ما أسلفناه فى محله و إنما سأل أخاه عن تقديم أحد المستحبين على الآخر فبذلك تصبح الصحيحة غير مبينة فلا يعتمد عليها فى مقام الاستدلال. و مما يؤيد ذلك أن بول الدواب لو كان محكوما بالنجاسة عند السائل لم يكن يرتضى بتفصيله عليه السّلام بين صورتى جفافه و عدمه و كان من حقه أن يعترض على الامام لوضوح أن النجس واجب الإزالة عن المساجد جف أم لم يجف و هذا بخلاف ما إذا كان معتقدا بطهارته لأن تفصيله عليه السّلام بين الصورتين حينئذ و حكمه بتقديم ازالة البول على الصلاة مع الرطوبة مستند إلى استقذاره و اشتماله على الرائحة الكريهة و لذلك كانت إزالته أولى من المبادرة إلى الصلاة كما أن حكمه عليه السّلام بتقديم الصلاة على الإزالة عند الجفاف مستند إلى انقطاع رائحته و عدم استقذاره و لذا كانت المبادرة إلى الصلاة أولى من المبادرة إلى إزالته فلا مورد للاعتراض حينئذ فالمتحصل أن الصحيحة مجملة و لا دلالة لها على المدعى. نعم يمكن الاستشهاد على ذلك بجملة من الاخبار المستفيضة الواردة فى جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد تنظيفه و طمه بالتراب معللا فى بعضها بان التراب يطهره «۱» لدلالتها على أن الأرض المتنجسة لا- يجوز اتخاذها مسجدا إذا لم ينظف و لم تطم بالتراب فمقتضى تلك الاخبار أن المسجدية و النجاسة أمران متنافيان و لا يجتمعان فتجب إزالتها عنه كما يحرم تنجيسه ثم انها انما تقتضى وجوب إزالة النجاسة عن ظاهر المساجد فحسب و أما باطنها فلا تجب إزالتها عنه كما لا يحرم تنجيسه، لعدم منافاة نجاسة الباطن مع المسجدية و إلا لم يكف طم الكنيف فى جواز اتخاذه مسجدا لأن طمه بالتراب إنما يقطع

---

(۱) راجع فى ب ۱۱ من أبواب المساجد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۵

....

رائحته و يمنع عن سراية نجاسته لا أنه يطهره كما لعله ظاهر و هل هذا حكم تعبدى مخصوص بمورد الروايات المتقدمة أو انه يعم غيره من الموارد أيضا؟ ذهب صاحب الجواهر «قده» إلى اختصاص ذلك بمورد الاخبار و هو المسجد المتخذ من الكنيف و ما يشبهه فلا يجوز تنجيس الباطن فى سائر المساجد كما تجب إزالة النجاسة عنه و «فيه»: أن حرمة تنجيس باطن المسجد لم تثبت بدليل، و كذا وجوب الإزالة عنه لأن مدركهما إن كان هو الإجماع و الارتكاز فمن الظاهر انهما مفقودان فى الباطن و انما تختصان بظاهر المساجد.

و إن كان مدركهما هو الصحيحة المتقدمة فهى أيضا كذلك لأن المرتكز فى ذهن السائل إنما كان وجوب الإزالة عن السطح الظاهر من المسجد لأنه الذى بالت عليه الدابة و سأل الإمام عليه السّلام عن حكمه. و أما إذا كان مدرك الحكمين هو الاخبار الواردة فى جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه بالتراب فلا إشكال فى انها لا تنفى جواز تنجيس البواطن فى غير موردها فمقتضى الأصل جواز تنجيسها و عدم وجوب الإزالة عنها فالصحيح أن حرمة التنجيس و وجوب الإزالة حكمان مخصوصان بظاهر المساجد و سطحها هذا. و قد يستدل على أصل وجوب الإزالة بموثقة الحلبى قال: نزلنا فى مكان بيننا و بين المسجد زقاق قذر، فدخلت على أبى عبد اللّه عليه السّلام فقال: أين نزلتم؟

فقلت: نزلنا فى دار فلان، فقال: إن بينكم و بين المسجد زقاقا قذرا، أو قلنا له: إن بيننا و بين المسجد زقاقا قذرا، فقال: لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا .. «۱» و بما رواه صاحب السرائر عن نوادر أحمد بن محمد بن أبى نصر عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: ان طريقى إلى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه و ليس علىّ حذاء فيلصق برجلى من نداوته فقال: أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ قلت: بلى

---

(۱) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

قال: فلا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا .. «۱» حيث دلتا على أن تنجس الرجل بملاصقة الزقاق القذر أو المتنجس بنداوة البول يمنع عن الدخول فى المساجد لئلا يتنجس بملاقاتها إلا أن يمشى بعد ذلك فى أرض يابسة لأن الأرض تطهر بعضها بعضا. و «يدفعه»: أن ذيل الرواية الثانية أعنى قوله قلت فأطأ على الروث الرطب، قال: لا بأس أنا و اللّه ربما وطئت عليه ثم أصلى و لا أغسله. لقرينة واضحة على أن ما لصق برجله من النجاسات فى الطريق إنما كان يمنع من ناحية الصلاة فحسب- لاستلزامه نجاسة البدن- لا من ناحية دخول المساجد كما لعله ظاهر. و أخرى يستدل عليه بقوله تعالى وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ وَ الْقائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ «۲» أى المصلين، حيث أن التطهير بمعنى إزالة النجاسة كما أن الأمر للوجوب و لا فرق بين البيت و سائر المساجد لعدم القول بالفصل و «يندفع»: بأن الأمر بالإزالة متوجه إلى إبراهيم الخليل و لم يثبت أن الطهارة كانت فى زمانه بمعنى الطهارة المصطلح عليها فى زماننا بل الظاهر أنها بمعناها اللغوى أعنى النظافة من القذرات فالآية لو دلت فإنما تدل على وجوب تنظيف المساجد لا على وجوب إزالة النجاسة عنها. و ثالثة بقوله عز من قائل إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ «۳» و قوله صلّى اللّه عليه و على آله و سلم جنبوا مساجدكم النجاسة «۴» و نحن نتعرض للاستدلال بهما عند التكلم فى حرمة إدخال النجاسة فى المسجد و نجيب عنهما بما يأتى فى تلك المسألة فانتظره.

---

(۱) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) الحج ۲۲: ۲۶

(۳) التوبة ۹: ۲۸

(۴) المتقدمة فى ص ۲۶۴

و طرف الداخل من جدرانها (۱) بل و الطرف الخارج (۲) على الأحوط إلا أن لا يجعلها الواقف جزء من المسجد، بل لو لم يجعل

مكانا

---

(۱) لأنها من أجزاء المسجد.

(۲) بعد الفراغ عن وجوب إزالهٔ النجاسهٔ عن المسجد و حرمهٔ تنجيس داخله و سطحه الظاهر يقع فی الكلام فی اختصاصهما بداخل المسجد و شمولهما لخارجه بحيث يحرم تنجيس حائط المسجد من الخارج و تجب إزالهٔ النجاسهٔ عنه فيما إذا لم يكن تنجيس خارجه أو ترك إزالهٔ النجاسهٔ عنه هتكا و إهانهٔ فی حقه و إلا فلا تأمل فی حرمهٔ تنجيسه و وجوب الإزالهٔ عنه. مقتضی إطلاق كلماتهم عدم الفرق بين داخل المسجد و خارجه كما لا فرق بين سطحه و حائطه و ناقش بعضهم فی ذلك و ذهب إلی عدم حرمهٔ تنجيس خارج المسجد إذا لم يستلزم هتكه و إهانته. و الصحيح أن ذلك يختلف باختلاف مدرك الحكمين فان كان مدركهما الأخبار الواردهٔ فی جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه فلا بد من تخصيصهما بداخل المسجد لأن مقتضی تلك الروايات ان المسجديهٔ لا تجتمع مع نجاسهٔ السطح الظاهر من داخل المسجد. و أما منافاتها مع نجاسهٔ الخارج منه فلا يكاد يستفاد منها بوجه. و كذا إذا كان مدركهما الإجماع و الارتكاز لأنهما دليلان لبيان يقتصر فيهما على المقدار المتيقن و هو داخل المسجد فحسب. نعم إذا اعتمدنا فيهما على صحيحهٔ علی بن جعفر المتقدمهٔ فلا مناص من تعميمهما الی كل من داخل المسجد و خارجه لأن المستفاد من إطلاقها إن تنجيس المسجد حرام كما أن ازالهٔ النجاسهٔ عنه واجبهٔ بلا فرق فيهما بين الداخل و الخارج، و لا سيما أن الدابهٔ إذا بالت فإنما تبول علی خارج الحائط من المسجد- لعدم تعاهد بولها علی داخله- و هو الذی أمر عليه السّلام بغسله، و لكن المناقشهٔ المتقدمهٔ تمنعنا عن الاستدلال بالصحيحهٔ و معه

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۷۸

مخصوصا منها جزء لا يلحقه الحكم و وجوب الإزالهٔ فوری (۱) فلا يجوز التأخير بمقدار ينافی الفور العرفی. و يحرم تنجيسها أيضا (۲) بل لا يجوز إدخال عين النجاسهٔ فيها و ان لم تكن منجسهٔ إذا كانت موجبهٔ لهتك حرمتها (۳) بل مطلقا علی الأحوط.

ينحصر مدرك الحكمين بالإجماع و الارتكاز و الاخبار الواردهٔ فی اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه و قد عرفت عدم دلالهٔ شیء من ذلك علی التعدی إلی خارج المسجد فالحكمان مختصان بداخله و ان كانت الإزالهٔ عن خارجه و عدم تنجيسه هو الأحوط.

(۱) لشرافهٔ المساجد و أهميتها لأنها بيوت اللّه المعدهٔ لعبادته و لا تناسبها النجاسهٔ بوجه فترك المبادرهٔ إلی تطهيرها خلاف الاحترام و التعظيم، و يدل عليه صحيحهٔ علی بن جعفر المتقدمهٔ- مع الغض عن المناقشهٔ السابقهٔ فی دلالتها- حيث لم يرخص الامام عليه السّلام تأخير إزالهٔ بول الدابهٔ عن المسجد إلی الفراغ عن الصلاهٔ.

[إدخال النجاسهٔ فی المسجد]

(۲) لأن المساجد متی ثبت وجوب الإزالهٔ عنها بالإجماع و الارتكاز و ما أسلفناه من الروايات ثبتت حرمهٔ تنجيسها للملازمهٔ العرفيهٔ بينهما فان العرف يستفيد من وجوب إزالهٔ النجاسهٔ عن موضع حرمهٔ تنجيسه و بالعكس.

(۳) لأن المساجد بيوت اللّه فلا بد من تعظيمها فهتكها و خلاف تعظيمها من المحرمات بلا فرق فی ذلك بين أن يكون هتكها بسبب إدخال النجاسهٔ فيها كما إذا جمع فيها العذرهٔ ليحملها الی مكان آخر و بين أن يكون بسبب أمر آخر كجمع الزبالهٔ فيها لنقلها عنها بعد ذلك.

فإنه و أشباهه هتك للمساجد عرفا و الهتك محرم كما مر و إنما الكلام فيما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۷۹

....

إذا لم يستلزم إدخال النجاسة فى المسجد هتكه و لا تنجسه كما إذا جعل مقدارا من الدم أو البول فى قارورة و سد رأسها و وضعها فى جيبه حتى دخل المسجد فهل يحكم بحرمة إدخال النجاسة حينئذ؟ نسب القول بذلك الى المشهور و استدل عليها بوجهين: «أحدهما»: النبوى: جنبوا مساجدكم النجاسة «۱» لأن إدخال النجاسة فيها ينافى التجنب المأمور به و يرد عليه «أولا»: أن الرواية نبوية ضعيفة السند كما أشرنا إليه سابقا و لم يعمل المشهور بها حتى يتوهم انجبار ضعفها بذلك لأن كثيرا ممن ذهب الى حرمة إدخال النجاسة فى المسجد حمل المساجد- فى الرواية- على مسجد الجبهة. و «ثانيا»: أن الرواية قاصرة الدلالة على المدعى لأن النجاسة لها معنيان: «أحدهما»: الأعيان النجسة لصحة إطلاقها عليها من باب قولنا: زيد عدل فيقال: النجاسات اثنتا عشرة البول و الغائط و هكذا و «ثانيهما»: المعنى المصدرى و هو الوصف القائم بالجسم و الاستدلال بها إنما يتم فيما إذا كان الرواية ظهور فى إرادة المعنى الأول ليكون معناها جنبوا مساجدكم البول و الدم و غيرهما من الأعيان النجسة و دون إثبات ذلك خرط القتاد حيث لا نرى فى الرواية ظهورا عرفيا فى ذلك بوجه و من المحتمل أن يكون النجاسة بمعناها المصدرى و معه تدل على حرمة تنجيس المساجد و قد مر انها مما لا- تردد فيه بل هو أجنبى عما نحن بصدده أعنى حرمة إدخال النجاسة فى المسجد فيما إذا لم يستلزم هتكه و لا تنجيسه. و «ثانيهما»:

قوله: تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ «۲» لأن الآية المباركة فرعت حرمة قرب المشركين من المسجد الحرام على نجاستهم فظاهرها أن النجس لا يجوز أن يقرب المسجد و يدخله فكأنه عز من قائل قال:

المشركون نجس و كل نجس لا يدخل المسجد الحرام و إذا ثبت حرمة إدخال

(۱) قدمنا مصدرها فى ص ۲۶۴

(۲) التوبة: ۹: ۲۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۸۰

....

النجاسة فى المسجد الحرام ثبتت فى جميع المساجد لعدم القول بالفصل. و يبتنى الاستدلال بهذه الآية المباركة على أن يكون المراد بالنجس فى زمان نزول الآية الشريفة النجاسة بالمعنى المصطلح عليه الذى له أحكام كحرمة الأكل و المانعية فى الصلاة و غيرهما من الآثار المترتبة عليه فى الشريعة المقدسة كما كانت تستعمل بهذا المعنى فى عصرهم عليهم السلام و أنى للمدعى بإثباته إذ لا علم لنا بثبوت النجاسة بالمعنى المصطلح عليه فى ذلك الزمان و من المحتمل أن لا يكون منها عين و لا أثر فى زمان نزول الآية المباركة. بل الظاهر أن المراد فيها بالنجس هو القذر المعنوى أعنى قذارة الشرك كما هو المستفاد من تعليق النهى عن دخولهم المسجد بوصف انهم مشركون فإن فيه إشعارا بعلية الشرك فى حرمة الدخول. على أن حمل النجس على ذلك هو الذى يساعده الاعتبار، لأن المشرك عدو اللّه فلا يناسب أن يدخل المسجد الحرام لعظمته و شرافته و لأنه قد أسس لتوحيد اللّه و عبادته فكيف يدخله من يعبد غيره فهل يدخل المشرك بيت اللّه سبحانه و هو يعبد غيره؟! فالآية المباركة أجنبية الدلالة على حرمة إدخال النجاسة فى المساجد. و يؤكد ذلك أن ظاهر الآية ان النجاسة هى العلة فى النهى عن دخولهم المسجد الحرام فلو حملنا النجس فيها على معناه المصطلح عليه لزم الحكم بحرمة إدخال أىّ نجس فى المساجد مع أن هناك جملة من النجاسات يجوز إدخالها فى المساجد بضرورة الفقه و

الاخبار: «منها»:

المستحاضة و إن کان دمها سائلا- و موجبا لتلوث بدنها حیث یجوز لها أن تطوف بالبیت کما ورد فی الاخبار المعتبرة «۱» و «منها»: الحائض و الجنب و إن کان بدنهما مصاحبا للنجاسة لان مقتضی الاخبار جواز دخولهما فی المساجد

---

(۱) رجع ب ۹۱ من الطواف من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۸۱

....

مجتازین «۱» و «منها»: من کان علی بدنه جرح أو قرح لأن السیرة- خلفا عن سلف- قد استقرت علی جواز دخوله المسجد مع اشتمال بدنه علی الدم و کذلک الحال فیمن تنجس بدنه أو ثیابه بغیر دم الجروح و القروح هذا.

ثم لو سلمنا أن النجس فی الآیة المبارکة بمعناه المصطلح علیه فلا مناص من تخصیص ذلک بالمشرکین و لا یسعنا التعدی عنهم إلی بقیة النجاسات و ذلک لأن قذارة الشرک أشد و آکد من سائر القذارات إذ الشرک یقذّر الأرواح و الأجسام فهو من أعلی مصادیق النجس بحیث لو تجسمت النجاسة فی الخارج لکانت هو الشرک بعینه فإذا حکمنا علی تلک القذارة بحکم فکیف یسعنا التعدی عنها إلی غیرها مما هو أدون من الشرک بمراتب؟ و «توضیح ذلک»:

أن النجس مصدر نجس فیقال: نجس ینجس نجسا و له إطلاقان: فقد یطلق و یراد منه معناه الاشتقاقی و هو بهذا المعنی یصح إطلاقه علی الأعیان النجسة فیقال: البول نجس أی حامل لنجاسته فهو نجس أی قذر بمعنی الفاعل أو الصفة المشبهة و النجس فی الآیة المبارکة لو کان بهذا المعنی الاشتقاقی أمکننا أن نتعدی من المشرکین إلی سائر الأعیان النجسة و کذا المتنجسات کما هو ظاهر کلمات جماعة لصحة إطلاق النجس علی المتنجس علی ما یشهد له بعض الأخبار [۲] و بما أن ظاهر الآیة أن النهی عن دخولهم المسجد متفرع علی نجاستهم فتدلنا علی ان الحکم یعم کل ما صدق علیه انه نجس و قد یطلق و یراد منه معناه الحدثی المصدری و هو بهذا المعنی لا یصح إطلاقه علی الأعیان النجسة فإن العین لا معنی لکونها حدثا مصدریا اللهم إلا بضرب من العنایة و المبالغة

---

[۲] کمکاتبة سلیمان بن رشید المتقدمة فی ص ۲۴۶ حیث أطلق فیها النجس علی الثوب المتنجس فی قوله: إذا کان ثوبه نجسا. و کذا غیرها من الاخبار.

---

(۱) راجع ب ۱۵ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۸۲

و أما إدخال المتنجس فلا بأس به (۱) ما لم یستلزم الهتک.

(مسألة ۳) وجوب إزالة النجاسة عن المساجد کفائی (۲)

کقولهم زید عدل و لکنه یحتاج إلی مرخص فی الاستعمال و الآیة المبارکة لم یظهر إرادة المعنی الاشتقاقی فیها من النجس بل الظاهر انه إنما أطلق بالمعنی الحدثی المصدری- کما هو المناسب لکل مصدر- و إنما صح إطلاقه علی المشرکین لتوغلهم فی القذارة و قوة خباثتهم و نجاستهم کإطلاق العدل علی زید فی المثال. و لم یثبت أیّ مرخص فی إطلاقه علی بقیة الأعیان النجسة فصح اختصاص الآیة- علی تقدیر کون النجس فیها بمعناه المصطلح علیه- بالمشرکین و لا یمکننا التعدی عنهم إلی غیرهم من

النجاسات فضلا عن المتنجسات و ان كان تعميم المنع الى كل منهما ظاهر جماعة فإلى هنا تحصل أن إدخال النجاسة فى المساجد- بما هو كذلك- مما لم تقم على حرمته دليل اللّهم إلا أن يستلزم هتكها أو تنجيسها.

(۱) قد اتضح الوجه فيه مما سردناه آنفا.

(۲) لعدم اختصاص أدلة وجوبها بشخص دون شخص و عدم قابلية الإزالة للتكليف بها إذا قام بها بعض المكلفين. و عن الشهيد فى الذكرى التفصيل بين ما إذا استند تنجيس المسجد إلى فاعل مشعر مختار فوجوب الإزالة عينى فى حقه و بين ما إذا كان مستندا الى غيره فوجوب الإزالة كفائى على الجميع و هذا كما إذا اقتتل فى المسجد حيوانان فاقدان للشعور و الاختيار فقتل أحدهما الآخر و تلوث المسجد بدمه أو افترست الهرة طيرا و تنجس المسجد بدمه و هكذا. و فيه انه إن أراد بذلك إن الإزالة- عند ما استند تنجيس المسجد إلى فاعل مختار- متعينة فى حقه و إذا عصى واجبة و ترك الإزالة تجب على غيره من المسلمين كفاية- كما التزموا بذلك فى مثل إنفاق الوالد على ولده

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۸۳

و لا اختصاص له بمن نجسها أو صار سببا، فيجب على كل أحد.

(مسألة ۴) إذا رأى نجاسة فى المسجد و قد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى إزالتها (۱) مقدما على الصلاة مع سعة وقتها و مع الضيق قدمها (۲) و لو ترك الإزالة مع السعة و اشتغل بالصلاة عصى، لترك الإزالة. لكن فى بطلان صلاته إشكال، و الأقوى الصحة (۳)

الفقير- أو العكس- حيث انه واجب عينى فى حقه إلا أنه إذا عصى و ترك واجبه يجب على عامة الناس كفاية لوجوب حفظ النفس المحترمة. و فى صلاة الميت و دفنه و كفنه فإنها أيضا واجبات عينية على وليه- على وجه- فيقوم بها بالمباشرة أو التسبيب فإذا خالفها تجب على غيره من المسلمين كفاية- فهو و إن كان دعوى معقولة- على ما حققناه فى محله- إلا أن إثباتها يحتاج الى دليل و هو مفقود فى المقام لأن نسبة أدلة وجوب الإزالة الى من نجّس المسجد و غيره على حد سواء. و إن أراد به أن الأمر بالإزالة متوجه الى الفاعل المختار و لا تكليف على غيره أزال أم لم يزل، و إنما تجب على المسلمين كفاية فيما إذا استند تنجيس المسجد الى غير الفاعل المختار ففيه أن الفاعل المختار قد يعصى و لا يزيل فيبقى المسجد متنجسا لعدم وجوب الإزالة على غيره من المكلفين لا كفاية و لا عينا و هو خلاف الإجماع و الارتكاز و غيرهما من الأدلة القائمة على وجوب إزالة النجاسة عن المسجد فالصحيح أن وجوب الإزالة كفائى فى كلتا الصورتين.

(۱) لأنها من الواجبات المضيقة و وجوبها على الفور و الصلاة موسعة و الموسع لا يزاحم المضيق بوجه.

(۲) لأن الصلاة أهم فإنها عمود الدين كما فى الخبر «۱».

(۳) قالوا إن الوجه فى صحتها منحصر بالترتب و ذهب صاحب الكفاية

---

(۱) راجع ب ۶ و ۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۸۴

هذا إذا أمكنه الإزالة. و أما مع عدم قدرته مطلقا أو فى ذلك الوقت فلا إشكال فى صحة صلاته (۱) و لا فرق فى الاشكال فى الصورة الأولى

إلى إمكان تصحيح العبادة حينئذ بالملاك من غير حاجة إلى القول بالترتب.

أما الملاک فقد أسلفنا فی محله عدم صحة تصحیح العبادة به إذ لا علم لنا بوجوده لوضوح أن الملاک إنما نستکشفه من الأمر المتعلق بالعبادة و مع فرض سقوط الأمر بالمزاحمة لا- سبیل لنا إلی إحرازه. و أما الترتب فهو و إن کان صحیحا فی نفسه بل إن تصوره- بجمیع ما هو علیه من خصوصیاته و مزایاه- مساوق لتصدیقه إلا أن مورده ما إذا کان کلا الواجبین مضیقا کحفظ النفس المحترمة و الصلاة فی آخر وقتها. و أما إذا کان أحدهما أو کلاهما موسعا فلا مجال فیه للترتب بوجه فالتحقیق فی تصحیح الصلاة حینئذ أن یقال إن المضیق قد وجب علی المکلف بعینه و أما الأمر فی الموسع فهو إنما تعلق بالطبیعی الجامع بین المبدء و المنتهی فالفرد المزاحم من أفراده مع المضیق لم یتعلق به أمر أو وجوب و إنما هو مصداق للمأمور به لا أنه مأمور به بنفسه حتی فی غیر موارد التزاحم و من البین أنه لا تزاحم بین الواجب و هو المضیق و بین غیر الواجب و هو الفرد المزاحم من الموسع مع الواجب المضیق فإذا أتی المکلف بالمضیق فهو و إلا فقد عصی للتکلیف المتوجه الیه إلا أنه یتمکن من إتیان ذلک الفرد المزاحم من الموسع مع المضیق بداعی الأمر المتعلق بالطبیعی الجامع الملغی عنه الخصوصیات و هذا کاف فی صحة صلاته. نعم إذا بنینا علی أن الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده و لو نهیا غیریا فلا مناص من بطلان الصلاة فی مفروض المسألة لأنها من أضداد الإزالة المأمور بها و لکنا لا نقول به کما أسلفنا تفصیله فی محله.

(۱) لوضوح أن النجاسة بوجودها غیر مزاحمة لشیء و إنما المزاحم

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۸۵

بین أن یصلی فی ذلک المسجد أو فی مسجد آخر (۱) و إذا اشتغل غیره بالإزالة لا مانع من مبادرته إلی الصلاة قبل تحقق الإزالة (۲).

(مسألة ۵) إذا صلی ثم تبین له کون المسجد نجسا کانت صلاته صحیحة (۳) و کذا إذا کان عالما بالنجاسة، ثم غفل و صلی و أما إذا

مع الصلاة هو الأمر بإزالتها و إذا سقط عن المکلف لعجزه فلا موجب لبطلان صلاته.

(۱) أو فی مکان ثالث کما إذا صلی فی بیته لأن المیزان منافاة العمل للواجب المأمور به و المنافاة متحققة فی جمیع الصور کما هو واضح.

(۲) لانصراف الأمر بالإزالة عنه بفعل غیره فکما له حینئذ أن ینام أو یجلس أو یشاهد عمل المزیل کذا له أن یصلی لوحدة المناط.

[إذا صلی ثم تبین له کون المسجد نجسا]

(۳) إذا بنینا علی أن عصیان الأمر بالإزالة مع العلم به- و لو مع التمکن منها و عدم اشتغال الغیر بها- غیر مستلزم لبطلان الصلاة و إن کان المکلف یستحق بذلک العقاب لترکه المأمور به المنجز فی حقه فلا وقع للکلام علی الصحة مع الغفلة أو الجهل. و أما إذا بنینا علی بطلانها حینئذ فللنزاع فی الصحة مع الغفلة أو الجهل مجال فنقول: أما الغافل فلا ینبغی الإشکال فی صحة صلاته لأن الغافل کالناسی لا تکلیف فی حقه إذ التکالیف بأسرها مشروطة بالقدرة علی امتثالها و الغافل لعدم التفاته غیر متمکن من الامتثال و لا یمکن قیاسه بالجاهل لأنه متمکن من امتثال ما جهله بالاحتیاط، و لا- یتمکن الغافل من ذلک لعدم التفاته فحیث أن المکلف غیر مأمور بالإزالة فلا إشکال فی صحة صلاته. و أما الجاهل کمن رأی رطوبة فی المسجد و لم یدر انها بول أو مائع طاهر فبنی علی عدم نجاسة المسجد بأصالة الطهارة أو أصالة عدم کون الرطوبة بولا فصلی ثم

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۸۶

....

انكشف أنها رطوبة بول- مثلا- فالحكم ببطلان صلاته و صحتها يبتنى على لحاظ أن الحكم ببطلانها عند العلم بوجود النجاسة هل هو من جهة مزاحمة الأمر بالصلاة مع الأمر بالإزالة أو أنه من جهة تنافى الحكمين و استلزام ذلك التقييد فى دليل الواجب؟ لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده و النهى فى العبادة يقتضى الفساد سواء أ كان النهى نفسيا أم كان غيريا، فان استندنا فى الحكم ببطلان الصلاة إلى التزاحم- و عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين و أن الأمر بالإزالة لمكان انها أهم يسلب القدرة عن الصلاة و مع عدم القدرة لا تكليف بها و العبادة من غير أمر تقع فاسدة كما نسب إلى البهائى «قده» حيث أن الأمر بالشىء و إن لم يقتض النهى عن ضده إلا أنه يقتضى عدم الأمر به فإذا كان الضد عبادة فلا محالة تقع فاسدة- فلا مناص من الحكم بصحة صلاة الجاهل بوجود النجاسة، لعدم فعلية الأمر بالإزالة لجهله و مع عدم فعلية وجوبها لا سالب لقدرة المكلف عن الصلاة فهى مقدورة له بحسب التكوين و التشريع فيشملها الإطلاقات و به يحكم بصحتها، و على الجملة لا تكاذب بين المتزاحمين بحسب مقام الجعل و انما قيل ببطلان غير الأهم إذا كان عبادة من جهة أن الأمر بالأهم يسلب القدرة عنه و هذا مختص بما إذا تنجز الأمر بالأهم بالإضافة إلى المكلف و أما مع عدم تنجزه للجهل به فلا مانع من شمول الإطلاقات للمهم و بذلك صح الحكم بصحة الصلاة و تعين التفصيل فى الحكم ببطلانها بين صورتى العلم بالنجاسة و جهلها. و أما إذا استندنا فى الحكم ببطلانها إلى تنافى الحكمين فلا بد من الحكم ببطلانها فى كلتا صورتى العلم بالنجاسة و جهلها و ذلك لأنا إذا بنينا على أن الأمر بالإزالة يقتضى النهى عن ضدها فلا محالة يقع التعارض بين الحرمة و الوجوب فى الصلاة لأنهما أمران لا يجتمعان و لا يعقل جعلهما فى مورد واحد فلا مناص من الأخذ بأحدهما و رفع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٨٧

علمها أو التفت إليها فى أثناء الصلاة (١) فهل يجب إتمامها ثم الإزالة،

اليد عن الآخر فإذا رجحنا الحرمة لأهمية الإزالة فيستلزم ذلك تقييدا فى دليل الواجب و هو تخصيص واقعى و لا مناص معه من الحكم ببطلان الصلاة فى كلتا صورتى العلم بالنجاسة و الجهل بها لأن الحكم بوجوب الصلاة مع فرض وجوب الإزالة- و ان لم يتنجز لجهل المكلف- أمر مستحيل سواء أ كان عالما بالنجاسة أم لم يكن. و من هنا قلنا فى بحث اجتماع الأمر و النهى: إنا إذا بنينا على الامتناع و قدمنا جانب الحرمة فمقتضاه الالتزام بالتخصيص فى دليل الواجب و معه يحكم ببطلانه فى كلتا صورتى العلم بالحرمة و جهلها و لأجله حكمنا ببطلان الوضوء بالماء المغصوب مطلقا سواء علم المتوضى بغصبيته أم جهلها و قلنا إن ما اشتهر من أن العبادة تقع صحيحة فى باب الاجتماع عند الجهل بحرمتها كلام شعرى لا أساس له على القول بالامتناع (فذلكة الكلام) انه على ما سلكناه آنفا من انه لا تزاحم و لا تعارض بين الواجبات المضيقة و الموسعة فلا كلام فى صحة الصلاة فى كل من صورتى العلم بالنجاسة و جهلها. و أما إذا بنينا على أنهما متزاحمان فان قلنا بالترتب أو بإمكان تصحيح العبادة بالملاك فلا بد من الالتزام بصحة الصلاة فى كلتا الصورتين غاية الأمر أن الأمر بالصلاة على القول بالترتب مشروط فى فرض العلم بعصيان الأمر بالإزالة. و أما إذا لم نقل بالترتب و لا بإمكان تصحيح العبادة بالملاك فلا كلام فى بطلان الصلاة عند العلم بوجود النجاسة و وجوب إزالتها. و أما عند الجهل بها فلا بد من التفصيل بين ما إذا كان مستند الحكم ببطلان الصلاة عند العلم بالنجاسة هو التزاحم فنحكم بصحتها عند الجهل بالنجاسة و بين ما إذا كان المستند هو المعارضة و تنافى الحكمين فنلتزم ببطلانها فى كلتا الصورتين.

(١) للمسألة صور ثلاث: «الاولى»: ما إذا علم بوجود النجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٢٨٨

....

قبل الصلاة ثم غفل عنها فدخل فى الصلاة و التفت إليها فى أثنائها «الثانية»:

ما إذا دخل فى الصلاة من دون علمه بوجود النجاسة إلا أنه التفت إليها فى أثناء الصلاة «الثالثة»: ما إذا طرأت النجاسة و هو فى أثناء الصلاة. و فى جميع هذه الصور إن تمكن من إزالة النجاسة فى أثناء صلاته من غير أن توجب الانحراف عن القبلة أو تعد من الفعل الكثير وجبت فيقطع صلاته و يزيل النجاسة ثم يتمها من حيث قطعها. و أما إذا استلزمت الانحراف أو عدت من الفعل الكثير ففى وجوب إتمام الصلاة ثم الإزالة أو إبطالها و المبادرة إلى الإزالة أو التفصيل بين الصورة الأولى فيجب قطع الصلاة لاستصحاب وجوب الإزالة الثابت قبل الصلاة و بين الأخيرتين فيجب إتمام الصلاة ثم الإزالة لاستصحاب وجوب إتمامها- المتحقق قبل وجوب الإزالة- وجوه ذهب الماتن «قده» إلى وجوب إتمامها مطلقا و لعل وجهه أن دليل فورية الإزالة لا يقتضى لزوم الزائد على الفورية العرفية و ليس على نحو يشمل المقام كما لا يشمل ما إذا طرأت النجاسة على المسجد و هو فى أثناء الطعام أو غيره مما يحتاج اليه.

و تفصيل الكلام فى المقام أن فورية الإزالة و وجوب المبادرة نحوها إن كان مدركهما دليلا لفظيا- كما إذا قلنا بدلالة الآية المباركة و الاخبار المتقدمة على وجوبها الفورى- و كان مدرك وجوب إتمام الفريضة و حرمة قطعها أيضا دليلا لفظيا- كما إذا استدللنا عليهما بما ورد من أن الصلاة تحريمها التكبيرة و تحليلها التسليم «۱» بحمل التحريم و التحليل على الحرمة و الحلية التكليفيتين حيث يدل حينئذ على أن الأمور القاطعة للصلاة من الاستدبار و القهقهة و نحوهما محرمة لأن محلل الصلاة هو التسليم فيكون الإطلاقان متزاحمين فان كلا منهما يشمل صورة وجود الآخر و عدمه فيدل أحدهما على وجوب المبادرة إلى

---

(۱) قدمنا مصدرها فى ص ۲۵۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۸۹

....

الإزالة و فوريتها سواء كان المكلف فى أثناء الفريضة أم لم يكن، و يدل الآخر على حرمة قطع الفريضة مع نجاسة المسجد و عدمها، و حيث أن المكلف لا يتمكن من امتثال كليهما- كما هو مفروض المسألة- فالاطلاقان متزاحمان و لا بد من الرجوع إلى قواعد باب التزاحم و هى تقتضى وجوب تقديم الأهم أو ما يحتمل أهميته على غيره هذا إذا كان أحدهما كذلك و إلا فيتخير بينهما لتساويهما من جميع الجهات. و لما لم تثبت الأهمية فى المقام و لا أنها محتملة فى أحدهما دون الآخر تخير المكلف بين إتمام الصلاة ثم الإزالة و بين قطعها و المبادرة إلى الإزالة، و الحكم بوجوب الإتمام حينئذ مبنى على احتمال كونه أهم.

و لا يفرق فى ذلك بين القول بالترتب و عدمه لأن القول بالترتب بين المتساويين أيضا ينتج التخيير. نعم القول بالترتب يلزمه القول بتعدد العقاب إذا تركهما معا لأن كلا من الإزالة و إتمام الصلاة واجب مشروط بترك الآخر فهناك واجبان مشروطان تحقق شرط كل منهما بتركهما فيترتب عليه عقابان و هذا بخلاف ما إذا أنكرنا الترتب حيث لا تكليف حينئذ إلا بأحدهما مخيرا فإذا تركهما فقد عصى تكليفا واحدا كما هو الحال فى سائرا الواجبات التخييرية. و أما إذا كان مدركهما دليلا لبيا أعنى به الإجماع نظرا إلى أن ما دل على وجوب الإزالة لا يدل على وجوبها الفورى الدقى غاية الأمر أن يدل على وجوب الفور العرفى، حيث لا مجال لتوهم دلالته على جواز تأخير الإزالة إلى مرور خمسين سنة- مثلا- فلا بد فى امتثال الأمر بالإزالة من المبادرة إليها عرفا و الفورية العرفية لا ينافيها إتمام ما بيده من الصلاة أو إنهاء ما اشتغل به من أكل أو شرب و نحوهما مما بقى منه شىء طفيف و عليه فلو وجبت الإزالة فورا عقليا فهو مستند إلى الإجماع لا محالة كما أن وجوب إتمام الصلاة إنما يثبت بالإجماع المنعقد على وجوبه و حرمة قطعها، لأن المراد بالتحليل و التحريم فى الاخبار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۹۰

....

المتقدمة إنما هو الحرمة و الحلية الوضعيتان أعنى مانعية مثل القهقهة و الاستدبار و نحوهما بعد تكبيرة الإحرام و عدم مانعيتها بعد التسليمة فإنه لا موضوع حينئذ كى تمنع عنه تلك الأمور فلا دلالة للروايات على حرمتها التكليفية و من هنا ورد فى بعضها: أن الصلاة مفتاحها التكبير أو انها يفتتح بالتكبير و يختم بالتسليم «۱» و معناه أن الإتيان بشىء من القواطع بعد الافتتاح يوجب انقطاع الصلاة و بطلانها، و الذى يدلنا على أن المراد بالتحليل و التحريم هو الحرمة و الحلية الوضعيتان أن المراد بهما لو كان هو الحرمة و الحلية التكليفيتان لم يفرق فى ذلك بين النافلة و الفريضة لأن إطلاق الروايات كما تشمل الثانية أيضا تشمل الاولى فالتكبيرة محرمة فى النوافل و الفرائض و التسليمة محللة مع أن النوافل غير محرم قطعها بلا اشكال فعلى ما ذكرنا لو قلنا بوجوب إتمام الصلاة و حرمة قطعها فلاـ بد من الاستناد فيهما إلى الإجماع المدعى- اذن فالنتيجة أيضا التخيير لأن الإجماع دليل لبى يقتصر فيه على المقدار المتيقن. و المتيقن من وجوب إتمام الصلاة و وجوب المبادرة إلى الإزالة انما هو غير صورة المزاحمة فالمبادرة إلى الإزالة انما نعلم بوجوبها فيما إذا لم يكن المكلف فى أثناء الصلاة كما أن إتمام الفريضة انما يجب إذا لم تكن الإزالة واجبة فى حقه و مع فرض التزاحم لا دليل على وجوب شىء من الإتمام و المبادرة إلى الإزالة فله أن يقطع صلاته و يشرع فى الإزالة كما أن له أن يتمها ثم يزيل النجاسة. و إذا فرضنا أن فورية الإزالة استندت الى دليل لفظى و كان وجوب الإتمام مستندا إلى الإجماع فلا محالة تتعين عليه الإزالة و تتقدم على وجوب إتمام الصلاة لأن إطلاق دليلها يشمل ما إذا كان المكلف فى أثناء الصلاة و لا يزاحمه وجوب الإتمام لأن القدر المتيقن من وجوبه غير صورة الابتلاء بالمزاحم. و إذا عكسنا

---

(۱) يراجع ب ۱ من أبواب تكبيرة الإحرام و ۱ من أبواب التسليم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۹۱

أو إبطالها و المبادرة إلى الإزالة؟ وجهان أو وجوه، و الأقوى وجوب الإتمام.

الفرض- و كان وجوب الإتمام مستندا الى دليل لفظى و الفورية فى الإزالة ثبتت بدليل غير لفظى- فينعكس الحكم و يجب عليه الإتمام ثم الإزالة لأن دليله بإطلاقه يشمل ما إذا تنجس المسجد فى أثناء الصلاة و لا يزاحمه دليل فورية الإزالة لاختصاصه بما إذا لم يبتل المكلف بتكليف آخر هذا. و التحقيق هو التخيير بين إتمام الصلاة ثم الإزالة و بين قطعها و المبادرة إلى الإزالة قبل إتمامها كما أشرنا إليه فى تعليقتنا على المتن و ذلك لعدم الدليل على وجوب إتمام الصلاة فإن الأخبار المتقدمة لا دلالة لها عليه و الإجماع المدعى على وجوبه غير ثابت فلم يبق سوى الإجماع المنقول و لا اعتبار به عندنا و كذلك الحال فى الفورية العقلية فى الإزالة حيث لم يقم دليل على وجوبها فإن غاية ما يمكن استفادته من الاخبار الواردة فى جواز جعل الكيف مسجدا بعد طمه و من صحيحة على ابن جعفر المتقدمة- ان تمت دلالتها- هو الفورية العرفية غير المنافية مع إتمام ما بيده من الصلاة أو غيرها فالمكلف يتخير بين الأمرين المتقدمين. ثم ان ما ذكرناه من التخيير بين الأمرين السابقين أو تقديم أحدهما على الآخر يأتى فى جميع الصور الثلاث و لا اختصاص له ببعض دون بعض و ذلك لأجل الابتلاء بالمزاحم فى الجميع هذا كله من جهة الحكم التكافى أعنى وجوب إتمام ما بيده من الصلاة أو وجوب قطعها و المبادرة إلى الإزالة. و أما من ناحية حكمها الوضعى أعنى صحتها إذا أتمها و لم تبادر إلى الإزالة فقد اتضح مما أسلفناه فى المسألة المتقدمة حيث انها صحيحة تعينت عليه المبادرة إلى الإزالة أم لم تتعين. نعم إذا قلنا بتعينها حينئذ و لكنه تركها و أتم صلاته فقد ارتكب محرما و عصى بتأخيره الإزالة إلا أن صلاته صحيحة على كل حال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۹۲

(مسألة ۶) إذا كان موضع من المسجد نجسا، لا يجوز تنجيسه ثانيا (۱) بما يوجب تلويثه، بل و كذا إذا كانت الثانية أشد و أغلظ من

الاولی، و إلا ففی تحریمه تأمل، بل منع، إذا لم یستلزم تنجیس ما یجاوره من الموضع الطاهر، لکنه أحوط.

[إذا کان موضع من المسجد نجسا]

---

(۱) للمسألة صور: «الاولی»: أن یکون تنجیس الموضع المتنجس من المسجد سببا لسرایة النجاسة إلی غیر الموضع المتنجس منه و موجبا لاتساعها. و لا ینبغی الإشکال حینئذ فی حرمته لانه تنجیس للمسجد فی المقدار الزائد ابتداء و هو حرام. «الثانیة»: ما إذا لم یوجب اتساع النجاسة إلا أن النجاسة الثانیة کانت أشد من النجاسة السابقة فی المسجد کما إذا کان متنجسا بالدم- و هو یزول بالغسل مرة واحدة- ثم نجسة بالبول مع البناء علی أنه لا یزول الا بالغسل مرتین و هذا أیضا محرم لاشتماله علی ما هو الملاک فی الحکم بحرمة تنجیس المسجد ابتداء فکما انه مبغوض عند الشارع کذلک الثانی لأن الشارع یبغض تشدید النجاسة فیه فهو إیجاد لمبغوضه فی المسجد من الابتداء. و «الثالثة»: ما إذا لم یکن التنجیس مستلزما لاتساع النجاسة و لا أن الثانیة کانت أشد من السابقة الا أنه أوجب تلویث المسجد تلویثا ظاهریا مضافا الی نجاسته الواقعیة کما إذا أراد تنجیس الموضع المتنجس من المسجد بالبول- مثلا- بتلویثه بالعذرة الرطبة و هذا أیضا کالصورتین المتقدمتین محکوم بحرمته لمنافاته احترام المسجد و تعظیم حرمات اللّه فهو هتک محرم «الرابعة»: ما إذا کان تنجیس الموضع المتنجس غیر موجب لاتساع النجاسة و لا لتشدیدها و لا کان موجبا للتلویث الظاهری و الصحیح عدم الحرمة فی هذه الصورة لعدم کونه تنجیسا للمسجد حقیقة فإن المتنجس لا یتنجس ثانیا کما

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۹۳

(مسألة ۷) لو توقف تطهیر المسجد علی حفر أرضه جاز بل وجب (۱) و کذا لو توقف علی تخریب شیء منه و لا یجب طم الحفر و تعمیر الخراب. نعم لو کان مثل الآجر مما یمکن ردّه بعد التطهیر وجب

أشرنا إلیه فی محله و قلنا أن النجاسة و الطهارة حکمان وضعیان و حقیقتهما الاعتبار و لا معنی للاعتبار بعد الاعتبار.

[توقف تطهیر المسجد علی حفر أرضه]

(۱) فی المسألة جهات من الکلام: «الجهة الاولی»: فی جواز حفر المسجد و تخریبه إذا توقفت الإزالة الواجبة علی شیء منهما، و لا ینبغی التأمل فی جوازهما بل وجوبهما إذا کان حفرة أو تخریبه بمقدار یسیر و لم یعد إضرارا للمسجد و مانعا عن الصلاة و العبادة فیه و ذلک للمقدمیة و توقف الإزالة المأمور بها علیه بناء علی وجوب المقدمة شرعا و أما إذا کان بمقدار غیر یسیر و أدی إلی الإضرار و المنع عن الصلاة فی المسجد فالحکم بجوازه فضلا عن وجوبه محل اشکال و منع، لتزاحم ما دل علی وجوب الإزالة مع الأدلة الدالة علی حرمة الإضرار بالمسجد.

و حرمة الإضرار لو لم یکن أقوی و أهم من وجوب الإزالة فعلی الأقل انها محتملة الأهمیة دون الوجوب فلا مسوغ معه للحکم بجواز حفر المسجد أو تخریبه. هذا إذا کان الدلیل علی وجوب الإزالة هو الاخبار المتقدمة. و أما إذا استندنا فیه إلی الإجماع فالخطب سهل لعدم شمول الإجماع للإزالة المستلزمة للإضرار بالمسجد. «الجهة الثانیة»: فی أن حفر المسجد أو تخریبه إذا قلنا بجوازه فهل یجب طم الحفر و تعمیر الخراب منه؟ نص الماتن بعدم وجوبهما و هو الحق الصریح و هذا لا لما قیل من أن الحفر و التخریب إنما صدر لمصلحة المسجد و تطهیره، و التصرف فیما یرجع إلی الغیر إذا کان لمصلحة الغیر لا یستتبع الضمان فإنه لم یثبت علی کبرویته- مثلا-

إذا توقف إنجاء نفس محترمهٔ من الحرق أو

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۹۴

....

الغرق علی تخریب دارهـا فهو و إن کان صـدر لمصـلحهٔ مالکها الغریق و إنجائه الا انه انما لا یسـتتبع الضـمان فیما إذا اسـتند إلی إذن نفسه أو الحاکم أو العدول لانه من الأمور الحسبیهٔ التی یرضـی الشارع بأمثالها. و أما إذا لم یسـتند إلی شـیء من ذلک بل خربها أحد من قبل نفسه بداعی إنجاء مالکها فالحکم بعدم اسـتلزامه الضـمان فی نهایهٔ الإشـکال. بل الوجه فیما ذکرناه أن المسجد یمتاز عن بقیهٔ الأمور الموقوفهٔ بأنه تحریر و فک للأرض عن علاقهٔ المملوکیهٔ فکما أن المملوک من العبید قد یحرر لوجه اللّه فلا یدخل بعد ذلک فی ملک مالک کـذلک المملوک من الأراضـی قـد یحرر و یفک عن الملکیـهٔ لوجه اللّه فلا نثبت علیها علاقـهٔ مالک ابـدا و الـدلیل الدال علی الضـمان انما أثبته فی التصـرف فی مال أحد و إتلافه. و أما إتلاف ما لیس بمال لأحد فلم یدل دلیل علی ضمانه بالتصرف فیه و من هنـا نفرق بین المسـجد و أدواته و آلاـته من الحصـر و الفرش و غیرهمـا لأنها اما أن تکون ملکا للمسـلمین حیث وقفت لهم حتی ینتفعوا بها فی صلاتهم و عبادتهم و اما انها ملک للمسجد و موقوفهٔ له و لا مانع من تملیک المسجد و نحوه من غیر ذوی الشعور و ان کان الأول أقرب إلی الأذهان فإن المسـجد لا یحتاج إلی شیء من الآلات و الأدوات و انما یحتاج إلیها المسلمون فی عباداتهم و صلواتهم فی المسـجد و کیف کان فهی مملوکهٔ للغیر علی کلا الفرضین فالتصرف فیها یستتبع الضمان «الجههٔ الثالثهٔ» أن الآجر و نحوه مما یمکن رده الی المسجد بعد تطهیره هل یجب رده الیه؟

حکم المـاتن (قـده) بوجوبه و هو الصـحیح و هـذا لا لما ورد فی بعض الاخبار من الأمر بوجوب رد الحصاهٔ أو التراب المأخوذین من المسـجد أو البیت الیه «۱» حتی یقـال بعـدم وجوب الرد فی المقـام لأـن إخراج الآـجر- مثلاـ- انما کان بأمر الشارع و حکمه بوجوب تطهیره بخلاف إخراج الحصاهٔ و التراب. بل الوجه فی

(۱) راجع ب ۲۶ من أبواب أحکام المساجد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۲۹۵

(مسألهٔ ۸) إذا تنجس حصیر المسجد وجب تطهیره (۱) أو قطع موضع النجس منه إذا کان ذلک أصلح من إخراجه و تطهیره کما هو الغالب

ذلـک ان الآجر إما أنه جزء للمسـجد کما إذا جعلت الأرض و ما فیها من الأجر مسـجدا و اما أنه وقف للمسـجد کسائر آلاته أو وقف للمسـلمین و علی أی حـال فهو من الموقوف و یجب ردّ الوقف الی محله و یحرم التصـرف فیه فی غیر الجهـهٔ التی أوقف لأجلهـا فإن الوقف حسب ما یقفها أهلها و من ثمـهٔ نحکم بعدم جواز التصـرف فی مثلا الحجارهٔ و الآجر و غیرهما من أدوات المسـجد بعد خرابه لعدم کونها من المباحات الأصلیهٔ فیجب اما ان یصرف فی نفس ذلک المسجد- ان أمکن- و الا ففی مسجد آخر لأنها وقف للمسجد فیلاحظ فیها الأقرب فالأقرب.

[تنجس حصیر المسجد]

(۱) فی المسألـهٔ جهتـان من الکلاـم: «الجهـهٔ الاـولی»: أن المسـجد إذا تنجس حصـیره أو فرشه أو غیرهمـا من آلاـته فهـل تجب إزالهٔ

النجاسة عنه كما تجب إزالتها عن نفس المسجد؟ حكى القول بذلك عن الكثير و لم ينقل فيه خلاف الا أن الصحيح عدم وجوب الإزالة عن آلات المساجد و ذلك لأنا ان استندنا فى الحكم بوجوب الإزالة عن المسجد إلى الإجماع المنعقد على وجوبها- كما هو الصحيح- فمن الظاهر عدم شموله لآلاته و أدواته فإن المتيقن منه انما هو نفس المسجد كما هو ظاهر. و ان اعتمدنا فيه على الاخبار الواردة فى جواز اتخاذ الكنيف مسجدا بعد طمه أو الى صحيحة على بن جعفر المتقدمة فهما مختصتان أيضا بنفس المسجد و لا دلالة لهما على وجوب الإزالة عن آلاته. نعم لو استندنا فى ذلك الى قوله عز من قائل إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ .. «۱» أو الى النبوى: جنبوا مساجدكم النجاسة «۲» و حملنا

---

(۱) قدمنا مصدرهما فى ص ۲۶۴ و ص ۲۷۹

(۲) قدمنا مصدرهما فى ص ۲۶۴ و ص ۲۷۹

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۹۶

....

النجس على الأعم من النجاسات و المتنجسات لدلا على وجوب إزالة النجاسة عن الحصر و الفرش و غيرهما من آلات المساجد لوجوب تجنيب المساجد عنهما و عدم إدخالها فيها. إلا أنك عرفت عدم تمامية الاستدلال بشيء من الآية و الرواية لأن النجس بمعناه الحدثى المصدرى و قد أطلق على المشركين لشدة خباثتهم و نجاستهم الباطنية و الظاهرية فلا يمكن التعدى عن مثلها إلى سائر النجاسات فضلا عن المتنجسات كما أن النبوى مخدوش بحسب الدلالة و السند فتحصل انه لا دليل على وجوب إزالة النجاسة عن آلات المساجد فللمكلف أن يفرش عباءه المتنجس فى المسجد و يصلى عليه و لا يجب إخراجه عن المسجد.

نعم يحرم تنجيس أدواته لأن التصرف فى الوقوف فى غير الجهة التى أوقفت لأجلها محرم و الحصير إنما أوقف لأن يصلى فوقه و لم يوقف لتنجيسه. نعم فى مثل أسلاك المسجد و منابرها و غيرها من المواضع التى لم توقف للعبادة لا دليل على حرمة تنجيسها لعدم منافاته لجهة الوقف. «الجهة الثانية» أن الحصر و الفرش و غيرهما من آلات المسجد إذا دار أمرها بين إخراجها من المسجد لتطهيرها ثم إرجاعها اليه و بين قطع الموضع المتنجس منها من دون إخراجها و تطهيرها فهل الأرجح هو القطع أو التطهير بإخراجها أو أن الأمرين متساويان؟

الصحيح أن ذلك لا يدخل تحت ضابط كلى لأن المصلحة قد تقتضى التطهير دون القطع كما إذا فرضنا الفرش المتنجس من فرش قاسان فان قطع مقدار من مثله يوجب سقوطه عن المالية فلا إشكال فى مثله فى تعين التطهير بإخراجه من المسجد ثم إرجاعه اليه، و قد ينعكس الأمر كما إذا كان الحصير المتنجس كبيرا غايته فان نقله من مكانه ثم إرجاعه إليه يذهب بقوته و ينقص من عمره بخلاف ما إذا قطعنا مقدارا قليلا منه كمقدار حمصة و نحوها فالمتعين فى مثله القطع لا محالة و على الجملة لا بد من مراعاة ما هو الأصلح بحال المسجد و آلاته و هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۲۹۷

(مسألة ۹) إذا توقف تطهير المسجد على تخريبه أجمع، كما إذا كان الجص الذى عمر به نجسا، أو كان المباشر للبناء كافرا، فان وجد متبرع بالتعمير بعد الخراب جاز، و إلا فمشكل (۱).

(مسألة ۱۰) لا يجوز تنجيس المسجد الذى صار خرابا (۲) و إن لم يصل فيه أحد، و يجب تطهيره إذا تنجس.

يختلف باختلاف الموارد و الحالات.

(۱) کأن استشکاله «قده» من جهة اختصاص الأدلة القائمة علی وجوب إزالة النجاسة بما إذا کان المسجد قائما بعینه حال تطهیره فإن الأدلة- علی هذا- لا تشمل المقام إذ التطهیر مساوق لانعدام موضوع المسجد علی الفرض. قلت: الأمر و ان کان کما أفاده حیث لا دلیل علی وجوب تطهیر المسجد إذا کان مستلزما لانعدامه إلا أن ذلک لا اختصاص له بصورة عدم وجدان المتبرع فان المسجد لمکان وقفه و تحریره یحتاج تخریبه إلی مرخص شرعی، لحرمة التصرف فی الوقوف فی غیر الجهة الموقوفة لأجلها و وجود المتبرع لا- یکون مرخصا فی تخریب المسجد و إلا- جاز تخریبه مع وجود المتبرع بتعمیره و إن لم یکن محتاجا الی التطهیر، لعدم نجاسته و کیف کان فلا- مرخص فی تخریب المسجد فی کلتا الصورتین و من هنا أشرنا فی التعلیقة الی أن صورتی وجدان المتبرع و عدمه متساویتان فی الاشکال.

(۲) لهذه المسألة صورتان: «إحداهما»: ما تعرض له الماتن فی هذه المسألة و هو ما إذا کان المسجد خرابا لا یصلی فیه لکثرة ما فیه من التراب و الزبالات إلا- انه معنون بعنوان المسجد بالفعل بحیث یقال إنه مسجد خراب و لا- یقال إنه کان مسجدا سابقا، و لیس کذلک بالفعل و «ثانیتهما»:

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۹۸

(مسألة ۱۱) إذا توقف تطهیره علی تنجیس بعض المواضع الطاهرة (۱) لا مانع منه (۲) إن أمکن إزالته بعد ذلک، کما إذا أراد تطهیره بصب الماء و استلزم ما ذکر.

ما یتعرض له فی المسألة الثالثة عشرة و هی ما إذا خرب المسجد علی وجه تغیر عنوانه و لم یصدق انه مسجد بالفعل بل قیل انه کان مسجدا فی زمان و أما الآن فهو حمام أو شارع أو حانوت أما الصورة الأولی: فلا ینبغی الإشکال فیها فی أن المسجد یحرم تنجیسه کما تجب الإزالة عنه لعین الأدلة المتقدمة القائمة علی وجوب الإزالة عن المسجد و حرمة تنجیسه لعدم التفصیل فیها بین المساجد العامرة و الخربة. و أما الصورة الثانیة: فیأتی علیها الکلام عند تعرض الماتن لحکمها.

(۱) کما إذا قلنا بنجاسة غسالة الغسلة الأولی أو کان المسجد متنجسا بدم و نحوه مما یحتاج إزالته إلی دلکه فأوجب صب الماء علیه قبل إزالته نجاسة بعض المواضع الطاهرة من المسجد.

(۲) و الوجه فیه عدم شمول الأدلة القائمة علی تنجیس المسجد للمقام لأن تنجیس الموضع الطاهر منه مقدمة لتطهیره و تطهیر غیره من المواضع النجسة فلا دلیل علی حرمة تنجیسه أصلا. علی أنا لو قلنا بحرمة التنجیس فی أمثال المقام فلا محالة یقع التزاحم بین ما دل علی حرمة تنجیس المسجد و ما دل علی وجوب تطهیره و المتعین حینئذ هو الأخذ بالأخیر لأن الأمر یدور بین تنجیس شیء من المسجد زائدا علی نجاسة الموضع المتنجس منه حتی ترتفع نجاسة الجمیع فی مدة یسیرة و بین أن لا یزید علی نجاسة المسجد بشیء و تبقی نجاسة الموضع المتنجس منه إلی الأبد، و لا کلام فی أن الأول هو المتعین الأرجح لأنه أقل محذورا من الأخیر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۲۹۹

(مسألة ۱۲) إذا توقف التطهیر علی بذل مال وجب (۱) و هل یضمن من صار سببا للتنجس؟ وجهان لا یخلو ثانیهما من قوة.

[إذا توقف التطهیر علی بذل مال وجب]

---

(۱) الکلام فی هذه المسألة یقع فی موردین: «أحدهما»: أن الإزالة إذا توقفت علی بذل مال- کقیمة الماء و أجرة الآلات و الأجیر- هل یجب بذله؟ لأنه مقدمة للإزالة الواجبة و مقدمة الواجب واجبة عقلا و شرعا أو عقلا فقط و «ثانیهما»: أن تنجیس المسجد إذا

حصل بفعل فاعل مختار فهل يكون ضامنا للمال الذى تتوقف الإزالة على بذله؟ (أما المورد الأول):

فتفصيل الكلام فيه أن المال الذى يتوقف الإزالة على بذله إن كان من أموال نفس المسجد- كاجرة الدكاكين الموقوفة لمصالحه- أو كان ممن تصدى للإزالة إلا أنه كان بمقدار يسير لا يعد صرفه ضررا و لم يكن حرجيا فى حقه فلا ينبغى الإشكال فى وجوب بذله لأنه مقدمة للإزالة المأمور بها و أما إذا كان ضرريا أو موجبا للحرج فالظاهر عدم وجوب بذله إذ الإجماع القائم على وجوب الإزالة غير شامل لهذه الصورة فإن المتيقن منه غيرها. و أما الاخبار المستدل بها على وجوب الإزالة فهى و إن كانت مطلقة و تقتضى وجوبها حتى إذا كانت ضررية أو حرجية إلا أن قاعدة نفى الضرر أو الحرج تقضى بعدم وجوب الإزالة لأنها حاكمة على أدلة جميع الأحكام الشرعية التى منها وجوب الإزالة و لا غرابة فى ذلك فإنهم ذهبوا الى أن الميت إذا لم يكن له مال يشترى به الكفن- و لم يكن من تجب عليه نفقته موسرا- لا يجب عليه و لا على غيره شراء الكفن له، و إنما يدفن عاريا، أو يكفن من سهم سبيل اللّه من الزكاة كما صرح به جماعة لأن الواجب الكفائى هو التكفين لا بذل الكفن كما أن الواجب تغسيله دون شراء الماء له و هذا الحكم لا دليل عليه سوى قاعدة نفى الضرر، و من هنا قد يستشكل فى ذلك بأن التكفين أو التغسيل إذا وجب وجب تحصيل ما هو مقدمة له من شراء الكفن أو الماء،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۰

....

لعدم حصول الواجب إلا به. فإذا اقتضت القاعدة عدم وجوب شراء الكفن لميت الإنسان الذى هو أعز مخلوقات اللّه سبحانه فلا غرو أن تقتضى عدم وجوب بذل المال مقدمة للإزالة الواجبة. و (أما المورد الثانى): فقد قوّى الماتن فيه عدم الضمان و الأمر كما أفاده و لنتكلم أولا- فى حكم تنجيس مال الغير حتى يظهر منه حكم المقام فنقول: إذا نجس أحد مال غيره و احتاج تطهيره الى بذل الأجرة عليه فالظاهر عدم ضمانه للأجرة و ذلك لما ذكرناه فى بحث الضمان من أن أدلة الضمان و ان كانت تشمل العين و أوصافها فإذا غصب أحد دابة- مثلا- و كانت سمينة ثم عرضها الهزال و هى تحت يده فلا محالة يضمن النقص الحاصل فى قيمتها كما هو مقتضى «على اليد ما أخذت» و غيره من أدلة الضمان بلا- فرق فى ذلك بين وصف الصحة و غيرها من أوصاف الكمال و عليه إذا صار تنجيس مال غيره سببا لنقصان فى قيمته كما قد يوجبه بل قد يسقطه عن المالية رأسا- كما إذا نجّس ماء غيره أو لبنه و نحوهما- فلا إشكال فى ضمانه له حيث أتلفه على مالكه إلا- أن أجرة تطهيره و إرجاعه إلى حالته السابقة مما لا دليل على ضمانه، و قد يكون التفاوت بين أجرة التطهير و مقدار النقص الحاصل فى قيمة المال مما لا يتسامح به و هذا كما إذا نجس فرو غيره فإنه ينقص قيمته لا محالة بحيث لو كان يشترى طاهره بخمسة دنانير- مثلا- يشترى بعد تنجسه بأربعة إلا أن أجرة تطهيره و إرجاعه إلى حالته الأولية لعلها تزيد على ثلاثة دنانير لاحتياجه إلى الدباغة و غيرها من الاعمال بعد غسله فالذى يضمنه من صار سببا لتنجسه دينار واحد فى المثال دون أجرة التطهير التى هى ثلاثة دنانير- مثلا- و من ذلك يظهر عدم ضمان أجرة التطهير فى تنجيس المسجد لما عرفت من انه لا دليل على ضمانها فى تنجيس ملك الغير فضلا عن تنجيس ما لا يدخل فى ملك مالك، و الفرق بين تنجيس المسجد و غيره من الأموال إنما هو فى أن المنجس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۱

(مسألة ۱۳) إذا تغير عنوان المسجد بأن غصب و جعل دارا أو صار خرابا، بحيث لا يمكن تعميره و لا الصلاة فيه، و قلنا (۱) بجواز

يضمن النقص الحاصل فى قيمتها إذا حصل بتنجيسها و هذا بخلاف المسجد فان من صار سببا لتنجسه لا يضمن النقص أيضا لما تقدم من أن المساجد موقوفة و معنى وقفها تحريرها فلا تقاس بسائر الوقوف التى هى ملك غير طلق فإذا لم تكن المساجد مملوكة لمالك

فلا تشملها أدلة الضمان لاختصاصها بمال الغير و قد قدمنا أن إتلاف أرض المسجد و نفسه غير موجب للضمان فما ظنك بإتلاف صفاتها الكمالية؟!

[إذا تغير عنوان المسجد]

(۱) هذا الكلام يعطى بظاهره أن القول بجواز تنجيس المسجد فى مفروض المسألة و عدم وجوب تطهيره يبتنيان على القول بجواز جعل المسجد مكانا للزرع بحيث لو منعنا عن ذلك لم يمكن الحكم بجواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه. و فيه أن القول بجواز تنجيس المسجد و عدم وجوب تطهيره فى مفروض المسألة إنما يبتنيان على جريان الاستصحابين: التنجيزى و التعليقى- كما يأتى تقريبهما فى الحاشية الآتية- و عدمه سواء قلنا بجواز جعل المسجد مكانا للزرع أم لم نقل حيث أنه مسألة مستقلة لا ربط لها بالمقام و هى تبتنى على جواز التصرفات غير المنافية للصلاة و العبادة فى المسجد، فلنا أن نمنع عن بعض التصرفات فى المسجد- كجعله مقهى أو ملهى- لمنافاتهما المسجدية و مع ذلك نلتزم بجواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه للمنع عن جريان الاستصحابين أو نلتزم بجواز جعله مكانا للزراعة و لا نقول بجواز تنجيسه و لا بعدم وجوب الإزالة عنه لجريان الاستصحابين المذكورين فالمسألتان من واديين لا ربط لأحدهما بالأخرى. و هل يجوز جعل المسجد مكانا للزرع و لو بالإجارة من الحاكم؟ قد عرفت أن هذا يبتنى على جواز التصرفات غير المنافية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۲

جعله مكانا للزرع ففى جواز تنجيسه و عدم وجوب تطهيره- كما قيل- إشكال و الأظهر (۱) عدم جواز الأول، بل وجوب الثانى أيضا.

للصلاة و العبادة فى المسجد أعنى جهة وقفه و الظاهر جواز ذلك للسيرة المستمرة عند المتشرعة فتراهم يدخلون المسجد فيتكلمون فيه حول ما لا يرجع إلى دينهم أو يدخلونه للأكل و المنام أو ينزل فيه المسافر إلى غير ذلك من الأفعال التى لا تنافيها جهة وقف المسجد و قد مر أن المسجد محرر و معه لا مانع من جعله مكانا للزراعة إذا لم تكن منافية لجهة الوقف كما إذا كان المسجد فى طريق متروك التردد بحيث لا يصلون فيه. نعم لا يجوز جعله مكانا للأفعال التى لا يناسبه عنوان المسجد كجعله ملعبا و ملهى لمنافاتهما المسجدية كما لا يخفى. و أما استيجاره من الحاكم فهو مما لا مجوز له حيث أن المسجد ليس ملكا لأحد حتى يوجره الحاكم نيابة عن مالكه و انما هو محرّر و غير داخل فى ملك أحد و لا معنى فى مثله للإجارة و أخذ الأجرة كما لعله ظاهر فلا يتوقف الافعال غير المنافية لعنوان المسجد إلى استيجاره من حاكم الشرع.

(۱) التحقيق جواز تنجيسه و عدم وجوب الإزالة عنه و هذا لا لان الوقوف تخرج عن كونها وقفا بالخراب و يبطل بغصب الغاصب إذا غيّر عنوانها كما إذا جعل المسجد دارا أو حانوتا و نحوهما و ذلك لوضوح ان المسجد قد خرج عن ملك مالكه بوقفه و تحريره فهو غير داخل فى ملك أحد بأرضه و باجزائه التى يشتمل عليها فلا ينقلب ملكا لمالكه بخرابه أو بغصبه فان كونه كذلك يحتاج إلى مملك لا محالة و من ملكه ثانيا بعد تحريره؟! و ما هو الموجب لذلك؟ بل المسجد باق على تحريره حتى بعد تغييره و بنائه دارا أو حانوتا بحيث لو استرجع من يد الغاصب لكان مسجدا محررا فالغصب انما أوجب زوال عنوانه لا انه أبطل تحريره.

بل الوجه فيما ذكرناه هو الشك فى سعة الموضوع و ضيقه، لأنا لا ندرى أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۳

....

حرمة تنجيس المسجد و وجوب الإزالة عنه و غيرهما من احكامه هل تترتب على ما هو المسجد بحسب الواقع و إن لم يصدق عليه عنوان المسجد لصيرورته دارا أو حانوتا و نحوهما بحيث لا يقال إنه مسجد بالفعل بل يقال إنه طريق أو دار كان مسجدا فى زمان أو انها مترتبة على ما يصدق عليه عنوان المسجد بالفعل فما لم يصدق عليه انه مسجد كذلك لم يحكم عليه بشىء من الأحكام المتقدمة و إن كان باقيا على مسجديته و تحريره؟ فان ظاهر صحيحة على بن جعفر المتقدمة و الاخبار الواردة فى جعل البالوعة مسجدا بعد طمها بالتراب و غيرهما مما استدل به على حرمة تنجيس المسجد و وجوب الإزالة عنه اختصاص ذلك بما يصدق عليه المسجد بالفعل و من هنا نشك فى ترتبها على المسجد الذى جعل دارا أو طريقا، و حيث انه لا إطلاق فى تلك الأدلة حتى تشمل ما لا يصدق عليه المسجد بالفعل- لأجل كونها ظاهرة فى الاختصاص بالمسجد الفعلى- فلا محالة تنتهى النوبة إلى الأصل العملى و هو الاستصحاب فى المقام فمن يرى اعتباره فى الأحكام الكلية بكلا قسميه- من التنجيزى و التعليقى- كالماتن و غيره يستصحب حرمة التنجيس المترتبة على المكان الذى كان مسجدا سابقا و هو من استصحاب الحكم المنجز كما يستصحب وجوب الإزالة عنه على نحو التعليق لانه كان لو تنجس وجب تطهيره و الأصل أنه الان كما كان. و أما من أنكر استصحاب الاحكام المعلقة كشيخنا الأستاذ و غيره فيلتزم بحرمة تنجيسه- لاستصحابها- و ينكر وجوب الإزالة عنه- لانه من استصحاب الحكم المعلق و من هنا فصل فى هامش المتن بين حرمة التنجيس و وجوب الإزالة فى المسألة. و أما من لا يعترف بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية المنجزة و لا المعلقة- كما بنينا عليه فى محله- فلا يلتزم بشىء من الحكمين المتقدمين و من هنا كتبنا فى تعليقتنا أن الأظهر عدم وجوب الإزالة و الأحوط عدم جواز

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۴

(مسألة ۱۴) إذا رأى الجنب نجاسة فى المسجد فإن أمكنه إزالتها بدون المكث فى حال المرور وجب المبادرة إليها (۱) و إلا فالظاهر وجوب التأخير (۲) إلى ما بعد الغسل، لكن يجب المبادرة إليه حفظا للفورية بقدر الإمكان، و ان لم يمكن التطهير إلا بالمكث جنبا فلا يبعد جوازه، بل وجوبه، و كذا إذا استلزم التأخير- إلى أن يغتسل- هتك حرمته.

تنجيسه. و أردنا بذلك عدم المخالفة مع المشهور- حيث حكموا بحرمته- لانه حكم موافق للاحتياط.

[إذا رأى الجنب نجاسة فى المسجد]

(۱) لتمكنه من امتثال كلا الحكمين: أعنى حرمة المكث فى المساجد و وجوب الإزالة فيزيلها فى حالة المرور من غير مكث.

(۲) إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة فى حال المرور و تزاحمت حرمة المكث مع وجوب الإزالة فهل تجب عليه الإزالة حينئذ أو تتقدم حرمة المكث على وجوب الإزالة أو لا بد من التفصيل فى المسألة؟ التحقيق هو الأخير بيان ذلك: أن للمسألة صورا ثلاثا: «إحداها»: ما إذا كانت حرمة المكث مزاحمة لفورية الإزالة- لا لأصل وجوبها- كما إذا رأى نجاسة فى المسجد و هو جنب يتمكن من الاغتسال فإن الأمر يدور فى مثله بين المبادرة إلى الإزالة و عصيان حرمة المكث بان يدخل المسجد و يزيل النجاسة و هو جنب و بين أن يترك المكث جنبا و يؤخر الإزالة إلى ما بعد الغسل، و المتعين فى هذه الصورة تأخير الإزالة لأن ما دل على فوريتها لا تقتضى المبادرة إليها بتلك السرعة فان فورية الإزالة كما لا تنافى التراخى لتهيئة آلاتها كذلك لا تنافى تأخيرها بمقدار الاغتسال لأنه- فى الحقيقة- أيضا من مقدماتها فالمتعين حينئذ أن يبادر إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۵

....

الاغتسال ثم يشتغل بالإزالة و معه لا يتمكن من التيمم بدلا عن الغسل و لو بداعى غايات أخر، لأن مكث الجنب فى المسجد بالتيمم إنما يسوغ إذا كان فاقدا للماء و عاجزا عن الاغتسال. و أما فى أمثال المقام مما يتمكن فيه من الغسل فلا مسوغ لمكثه فى المساجد بالتيمم. و «ثانيتها»: ما إذا كانت حرمة المكث مزاحمة لأصل وجوب الإزالة- لا لفوريتها فحسب- كما إذا لم يتمكن من الاغتسال كما إذا كان مسافرا- مثلا- و على طريقه مسجد فيه نجاسة- و هو جنب- و لا تقف القافلة حتى يغتسل فيزيل، فإن الأمر حينئذ يدور بين الإزالة و هو جنب و بين تركها رأسا. و الصحيح وقتئذ تقديم حرمة المكث على وجوب الإزالة، و ذلك لتوقفها على أمر حرام- و هو المكث- و بذلك يدخل المقام فى كبرى توقف الواجب على مقدمة محرمة و الضابط الكلي حينئذ تقديم الأهم منهما على المهم، و لا إشكال فى أن حرمة المكث- التى ثبتت بغير واحد من الاخبار «۱» و قوله عز من قائل وَ لٰا جُنُباً إِلّٰا عٰابِرِی سَبِیلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوا «۲» بمعونة ما ورد فى تفسيره «۳» بإرادة عدم التقرب من المسجد الذى هو مكان الصلاة جنبا- إما أنها أهم من وجوب الإزالة أو أنها محتملة الأهمية بخلاف الإزالة حيث لا نحتمل اهميتها و معه لا مناص من تقديمها على وجوب الإزالة فلا يسوغ له الدخول فى المساجد مع الجنابة و إن استلزم ذلك ترك الإزالة الواجبة و أما ما فى المتن من عدم استبعاد جواز الإزالة حينئذ بل وجوبها فهو مستند إلى تساوى الحكمين أو أهمية وجوب الإزالة عند الماتن و قد عرفت خلافه. نعم إذا فرضنا فى مورد كان وجوب الإزالة أهم فلا محالة يتقدم على مزاحمة الحرام كما يأتى فى الصورة الثالثة على ما هو الضابط فى

---

(۱) راجع ب ۱۵ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۲) النساء ۴: ۴۳

(۳) راجع ب ۱۵ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۶

(مسألة ۱۵) فى جواز تنجيس مساجد اليهود و النصارى اشكال (۱) و أما مساجد المسلمين فلا فرق بين فرقهم.

توقف أىّ واجب على مقدمة محرمة- مثلا- إذا توقف إنجاء المؤمن على مكث الجنب فى المسجد فلا محالة يتقدم الواجب- لأهميته- على الحرام و به ترتفع الحرمة عن مقدمة الواجب. و «ثالثتها»: الصورة الثانية بعينها غير أن بقاء المسجد على النجاسة كان مستلزما لهتكه فالتزاحم حينئذ بين حرمة المكث و وجوب الإزالة و لكن لا بما هى إزالة بل بما أن تركها مستلزم للهتك المحرم.

و لا إشكال فى أن الإزالة بهذا العنوان الثانوى أهم من حرمة المكث فى المسجد لان تركها هتك لحرمات اللّه سبحانه و هو هتك للّه جلت عظمته و خلاف ما أمرنا به من تعظيم حرماته فهى لمكان اهميتها متقدمة على حرمة المكث و معه إن امكنه التيمم فيتيمم بداعى المكث فى المسجد و من مقدماته الطهارة من حدث الجنابة و بما أن التراب كالماء فيتيمم مقدمة للإزالة الواجبة و إذا لم يمكنه التيمم أيضا فلا بد من ان يمكث فى المسجد و يزيل نجاسته و إن كان جنبا.

(۱) التحقيق أن تنجيس مساجد اليهود و النصارى و ترك الإزالة عنها مما لا إشكال فى جوازه و ذلك فان وجوب الإزالة و حرمة التنجيس من الأحكام المختصة بمساجد المسلمين و لا دليل على شىء منهما فى مساجد غيرهم. أما الإجماع المستدل به عليهما فلوضوح عدم تحققه فى الكنائس و البيع. و أما الاخبار- التى أهمها روايات جعل البالوعة مسجدا- فلاختصاصها بمساجد المسلمين و معه لا مقتضى لإسراء أحكامها إلى معابد اليهود و النصارى و غيرهم. على أنا نقطع بنجاسة معابدهم حيث يشربون فيها الخمور و لعل بعضهم يتقرب بذلك الى اللّه و لا أقل من أنهم يشربون فيها الماء أو غيره من المائعات فيصيب معابدهم- عادة- و لازم القول بوجوب الإزالة عن معابدهم أن المسلمين فى أمثال بغداد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۰۷

(مسألهٔ ۱۶) إذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزء من المسجد لا یلحقه الحکم (۱) من وجوب التطهیر و حرمهٔ التنجیس، بل و کذا لو شک فی ذلک (۲) و إن کان الأحوط اللحوق (مسألهٔ ۱۷) إذا علم إجمالا بنجاسهٔ أحد المسجدین أو أحد المکانین من مسجد وجب تطهیرهما (۳).

و بیروت مکلفون بتطهیر معابد هؤلاء و هو لا یخلو من الغرابهٔ کما لا یخفی. نعم لا إشکال فی وجوب الإزالهٔ و حرمهٔ التنجیس فی المساجد التی کانت سابقا معابد للنصاری و الیهود لا لأنها معابدهم بل لأنها مساجد المسلمین بالفعل.

(۱) إذ لا- موضوع لیترتب علیه حکمه و لا- مانع من عدم جعل ساحهٔ المسجد أو جدرانه أو سقفه أو تحته من المسجد إذ الوقوف حسب ما یقفها أهلها فیختص المسجد بما جعله الواقف مسجدا و غایهٔ الأمر أن غیر المسجد یتصل بالمسجد حینذاک و الاتصال لا یقتضی سرایهٔ حکم أحدهما إلی الآخر.

(۲) إذا شک فی أن الساحهٔ من المسجد أو غیره لا- مانع من إجراء البراءهٔ عن وجوب تطهیرها و حرمهٔ تنجیسها لأنه من الشبهات الموضوعیهٔ لتحریمیهٔ أو الوجوبیهٔ و هی مما اتفق المحدثون و الأصولیون علی جریان البراءهٔ فیه نعم لا إشکال فی حسن الاحتیاط عقلا و شرعا. هذا إذا لم تکن هناک أمارهٔ علی أن المشکوک فیه من المسجد. و أما مع وجود الامارهٔ علیه و لو کانت هی شاهد الحال و جریان ید المسلمین علیه بما أنه مسجد فلا محالهٔ یحکم علیه بالمسجدیهٔ.

و لو لا کفایهٔ أمثالهما من الأمارات فی ذلک لم یمکننا إثبات المسجدیهٔ فی أکثر المساجد إذ من أین یعلم أنه مسجد مع عدم العلم بکیفیهٔ وقف الواقف.

(۳) للعلم الإجمالی بوجوب الإزالهٔ المردد تعلقه بأحد المسجدین أو

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۰۸

(مسألهٔ ۱۸) لا فرق بین کون المسجد عاما أو خاصا (۱) و أما المکان الذی أعده للصلاهٔ فی داره فلا یلحقه الحکم (۲).

المکانین و معه لا بدّ من الاحتیاط و تطهیر کلیهما فان الاشتغال الیقینی یستدعی البراءهٔ الیقینیهٔ.

(۱) ما أفاده الماتن «قده» من عدم التفرقهٔ بین قسمی المسجد و ان کان متینا- علی تقدیر صحهٔ تقسیم المساجد الی عام و خاص- و ذلک لإطلاق الدلیل و تحقق الموضوع فی کلیهما الا أن تقسیمه المساجد الی ذینک القسمین مما لا یمکن المساعدهٔ علیه، لأنه انما یصح فیما إذا کانت المساجد ملکا للمسلمین فإنه بناء علی ذلک لا مانع من تملیک المسجد لطائفهٔ دون طائفهٔ کمسجد الشیعهٔ أو السنهٔ أو الطلاب أو غیر ذلک من الأصناف علی ما هو الحال فی الحسینیات. و أما بناء علی ما هو الصحیح من أن وقف المساجد تحریرها و صیرورتها ملکا للّه سبحانه- أعنی رفع المالک العلقهٔ المالکیهٔ عنها لوجه اللّه- فلا معنی لاختصاصها بطائفهٔ دون طائفهٔ فإن الجمیع محررهٔ و مملوکهٔ للّه و الناس فی ملکه سبحانه شرع سواء فتقسیم المساجد الی عام و خاص محل إشکال و کلام.

(۲) لوضوح أن الأدلهٔ إنما ثبتت الحکمین- وجوب الإزالهٔ و حرمهٔ التنجیس- علی بیوت اللّه المعدهٔ للعبادهٔ المحررهٔ عن علاقهٔ أی مالک من الملاک فلا تشمل المکان الذی یستحب إعداده للصلاهٔ لعدم کونه محررا. علی انه ورد فی بعض الاخبار [۱] أن المصلی و مکان الصلاهٔ یجوز أن یجعل کنیفا، فلو کان حکمه حکم المسجد لم یجز تبدیله فضلا عن أن یجعل کنیفا.

---

[۱] محمد بن إدریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب احمد بن محمد بن أبی نصر صاحب الرضا- ع- قال: سألته عن رجل کان له مسجد فی بعض بیوته أو داره هل یصلح له أن یجعله کنیفا؟ قال: لا بأس. و غیرها من الاخبار المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب أحکام

المساجد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۰۹

(مسألة ۱۹) هل يجب إعلام الغير إذا لم يتمكن من الإزالة؟

الظاهر العدم (۱) إذا كان مما لا يوجب الهتك، و إلا فهو الأحوط.

[هل يجب إعلام الغير بنجاسة المسجد]

---

(۱) لا ينبغى الإشكال فى أن نجاسة المسجد إذا استلزمت هتكها لزم إزالتها على كل حال فان كان متمكنا من إزالتها بنفسه يتصدى لها بالمباشرة و مع العجز يعلم غيره بالحال حتى يزيلها، و الوجه فى وجوب اعلام الغير حينئذ هو العلم بعدم رضى الشارع بهتك المسجد كعلمنا بعدم رضاه بقتل النفس المحترمة أو غرقها و لذا وجب انقاذها بالمباشرة- إن أمكنت- و بالتسبيب باعلام غيره إذا عجز عنه بالمباشرة و ما ذكرناه أمر واضح لا خفاء فيه و عليه فلا وجه لتردد الماتن فيه و حكمه بوجوب الاعلام احتياطا و انما الإشكال فيما إذا لم تستلزم نجاسة المسجد هتكه و لا هتك غيره من حرمات اللّه سبحانه كما إذا مسح يده المتنجسة بالماء المتنجس على جانب من المسجد و لم يتمكن هو من إزالتها فهل يجب عليه اعلام غيره بالحال أو أن المقام كسائر الموارد التى لا يجب فيها الاعلام؟ و قد ورد فى بعض الاخبار انه عليه السّلام كان يغتسل من الجنابة فقيل له قد أبقيت لمعة فى ظهرك لم يصيبها الماء فقال له ما عليك لو سكت؟ .. «۱»

ذهب الماتن «قده» الى عدم وجوب الاعلام و لكن الصحيح وجوب ذلك و بيانه يتوقف على التكلم فيما هو الضابط الكلى فى نظائر المقام فنقول ان المحتمل فى أمثال المقام بحسب مرحلة الثبوت أمران لأن الغرض الداعى إلى إيجاب العمل لا يخلو اما أن يكون قائما بالعمل الصادر من نفس المكلف بالمباشرة، و لا فائدة حينئذ فى إعلامه الغير لأن العمل الصادر من غيره غير محصل للغرض حيث انه انما يقوم بالعمل الصادر منه بالمباشرة و هو مبائن مع العمل الصادر من غيره و اما أن يكون الغرض قائما بالطبيعى الجامع بين العمل الصادر منه

---

(۱) راجع ب ۴۱ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۰

....

أو من غيره. و فى هذه الصورة إذا تمكن المكلف من تحصيل ذلك الغرض الملزم بمباشرة نفسه وجب- لأن التكليف متوجه اليه- و مع العجز عنه يجب أن يحصل غرض المولى بتسبيبه و اعلامه الغير لأن الغرض الملزم لا يرضى المولى بفواته بحال. و أما بحسب مرحلة الإثبات فالاحتمالات ثلاثة لأنه إما أن يعلم أن المورد من القسم الأول و إما أن يعلم انه من القسم الثانى و إما أن يشك فى ذلك فان علم أنه من القسم الأول فلا يجب اعلام الغير به عند عجز المكلف عن إصداره بالمباشرة و إذا علم أنه من القسم الثانى يجب على المكلف اعلام غيره تحصيلا للغرض الذى لا يرضى المولى بفواته بحال. و أما إذا شك فى أنه من القسم الأول أو الثانى بأن لم تكن للكلام ظهور فى أحدهما- و قد ذكرنا فى محله أن ظهور الأمر يقتضى المباشرة- فأصالة البراءة عن وجوب الإعلام محكمة هذا كله فى كبرى المسألة و أما ما نحن فيه فهو من قبيل القسم الثانى و ذلك لضرورة أن ازالة النجاسة عن المسجد كما

تتحقق بالمباشرة كذلك تتحقق بالتسبيب بايكالها الى الغير كما إذا أمر عبده بإزالتها أو استأجر أحدا لذلك فان الغرض انما هو تطهير المسجد و لو كان ذلك بفعل مجنون أو صبى و ليس الغرض الملزم قائما بالعمل المباشرى و إنما يقوم بطبيعى الإزالة و قد عرفت أن المكلف فى مثله إذا تمكن من إصدار العمل المأمور به بنفسه يجب أن يتصدى له بالمباشرة. و إذا عجز عن ذلك فلا بد من اعلامه الغير تحصيلا للغرض الملزم ثم أن محتملات الاعلام أيضا ثلاثة و ذلك لأن المكلف «تارة» يعلم أن الغير لا يتحرك بإعلامه و لا يحصل به غرض المولى إما لأنه غير مبال بالدين أو لأن أخبار الثقة غير معتبر عنده فى الموضوع الخارجى أو لأنه لا يعلم بوثاقة المخبر و لا- يجب عليه الفحص فى الشبهات الموضوعية و «أخرى» يعلم أن الغير يعتنى بإعلامه و به يحصل غرض المولى يقينا و «ثالثة» يشك فى ذلك و لا يدرى أن إعلامه هذا محصل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۱

(مسألة ۲۰) المشاهد المشرفة كالمساجد (۱) فى حرمة التنجيس، بل وجوب الإزالة إذا كان تركها هتكا، بل مطلقا على الأحوط. لكن الأقوى عدم وجوبها مع عدمه.

للغرض أو غير محصل له. و هذه محتملات ثلاثة فعلى الأول لا معنى لإيجاب الاعلام بوجه لأنه مما لا يترتب عليه غرض فى نفسه و انما الاعلام طريق الى تحصيل الغرض الداعى إلى إيجاب المأمور به فإذا علمنا أنه لا يوصل الى ذلك فلا وجه لإيجابه و من هذا يظهر وجوبه على ثانى الاحتمالات إذ به يتوصل الى تحصيل الغرض الذى لا يرضى المولى بفواته و أما على الاحتمال الثالث فهل يجب الإعلام لقاعدة الاشتغال أو لا يجب للبراءة عن وجوبه؟ الأول هو الصحيح لما حققناه فى بحث البراءة من أن العقل كما يحكم بوجوب التحفظ على إطاعة أوامر المولى كذلك يحكم على وجوب التحفظ على أغراضه فإذا علم بوجود الغرض و شك فى القدرة على تحصيله لزمه التصدى له حتى يحصله أو يظهر عجزه. ففى المقام حيث علم المكلف بالغرض الملزم فى الإزالة و أن المولى لا يرضى بتركه على كل حال لزمه التصدى إلى تحصيله. و ذلك لعلمه بفوات الغرض على تقدير تركه و إنما يشك فيما هو السبب للتفويت و لا يدرى أنه مستند الى فعله أعنى تركه الإعلام أو أنه مستند الى عدم اعتناء الغير بإعلامه و حيث أنه لم يحرز استناد الفوت الى غيره وجب المحافظة على غرض المولى بالإعلام و ما ذكرناه جار فى جميع موارد الشك من جهة الشك فى القدرة.

[إلحاق المشاهد بالمسجد]

(۱) ألحق جماعة من الاعلام بالمساجد المشاهد و الضرائح المقدسة فى وجوب إزالة النجاسة عنها و حرمة تنجيسها. و ألحقها بها الماتن (قده) فى حرمة التنجيس دون وجوب الإزالة عنها و من ثمة وقع الكلام فى أن حرمة التنجيس و وجوب الإزالة حكمان متلازمان و لا ينفك أحدهما عن الآخر أولا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۲

....

تلازم بينهما و توضيح الكلام فى ذلك يقع فى مسائل ثلاث «الاولى»: ما إذا كان تنجيس المشاهد و ترك تطهيرها موجبين لهتكها و لا إشكال فى هذه الصورة فى أنها كالمساجد يحرم تنجيسها و تجب الإزالة عنها لان المشاهد كالصفا و المروة من شعائر اللّه. و لا إشكال فى أن هتك الشعائر حرام و هو مناف لتعظيم حرمات اللّه سبحانه «الثانية»: ما إذا لم يكن تنجيسها أو ترك الإزالة عنها موجبا للهتك و يقع الكلام فى هذه المسألة من جهتين: «إحداهما» جهة تنجيسها و انه محرّم أو لا حرمة فيه و «ثانيتهما»: جهة تطهيرها و أن

ازالة النجاسة عن المشاهد المشرفة واجبة أو غير واجبة ليظهر ان الحكمين متلازمان أو لا تلازم بينهما (أما الجهة الأولى): فالتحقيق أن تنجيس المشاهد المشـرفة محرم فى الشـريفة المقدسة من غير أن يكون ذلك من جهة تبعيتها للمساجد فانا لو لم نلتزم بحرمة تنجيس المسـجد و آلاتها أيضا كنا نلتزم بحرمة تنجيس المشاهد المشـرفة و ذلك لأنها بما تشتمل عليه من آلاتها و أسبابها إما أن يكون ملكا للإمام عليه السّلام قـد وقفت لان يزار فيها و إما أن تكون ملكا للمسـلمين قـد وقفت لان يكون مزارا لهم و لوحظ فى وقفها نظافتها و طهارتها و الوقوف حسب ما يقفها أهلها فالتصـرف فيها فى غير الجهة الموقوفة لأجلها محرم شـرعا و من الواضح أن المشاهد و آلاتها إنما وقفت لان يزار فيها الامام عليه السّلام و تنجيسـها ينافى جهة وقفها. نعم التنجيس فيما لا تنافى نجاسته جهة الوقف مما لا محذور فيه و ذلك كالخانات الموقوفة للزوار و المسافرين فى مسـيرهم حيث لم تلاحظ فى وقفها جهة الطهارة بوجه. و من هذا ظهر أن حرمة التنجيس فى المشاهد المشرفة على القاعدة و لا نحتاج فى إثباتها إلى دليل و هذا بخلاف المساجد لأنها محررة و غير داخلة فى ملك مالك فهى مملوكة للّه سبحانه فلا بد فى الحكم بحرمة التصـرف و التنجيس فيها من اقامة الدليل عليها فان تمت أدلة حرمة تنجيسـها فهو و أما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۳

و لا فرق فيها (۱) بين الضرائح و ما عليها من الثياب و سائر مواضعها إلا فى التأكد و عدمه.

إذا لم يتم فمقتضـى القاعدة أن يلتزم بجواز تنجيسـها إذ التصرف فيما لا مالک له غير اللّه سبحانه حلال (أما الجهة الثانية): أعنى جهة تطهيرها- و هى المسألة الثالثة من المسائل الثلاث- فالظاهر عدم وجوب الإزالة عن المشاهد المشرفة- إذا لم يكن بقائها على نجاستها مستلزما للهتک و ذلک لعدم الدليل عليه و دعوى أن ترک الإزالة ينافى تعظيم شعائر اللّه سبحانه و تعظيمها من الواجبات و قد قال عز من قائل وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعٰائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهٰا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ «۱» يدفعها «أولا» أن تعظيم الشعائر على إطلاقها لا دليل على وجوبه كيف و قد جرت السـيرة على خلاـف ذلک بين المتشـرعة نعم نلتزم بوجوبه فيما دل الـدليل عليه و لا دليل عليه فى المقام و «ثانيا»: أن التعظيم لا يمكن الالـتزام بوجوبه بما له من المراتب كما إذا رأينا فى الرواق الشـريف شـيئا من القـذارات الصوريـة- كما فى أيام الزيارات- فان إزالتهـا مرتبـة من تعظيم الشـعائر و الالـتزام بوجوبه كمـا ترى و عليه فـالحكم بوجوب الإزالـة فى المشاهـد المشـرفة قول من غير دليل فتحصل أنه لا تلازم بين حرمة التنجيس و وجوب الإزالة و أن التفكيک بينهما أمر ممکن يتبع فيه دلالة الدليل.

(۱) و ذلک لأنها وقوف و لا مسوغ للتصـرف فيها فى غير الجهـة الموقوفـة لأجلها. نعم تختلف الحرمـة فيها من حيث التأكـد و عـدمه باختلاف مواردها فان التحريم فى الرواق الشـريف آكد منه فى الطارمة و هو فى الحرم المطهر آكد منه فى الرواق كما أن الحرمة فى الضريح المبارک آکد منها فى الحرم و هى فى نفس القبر الشريف آكد من الجميع.

---

(۱) الحج ۲۲: ۳۲

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۴

(مسألة ۲۱) تجب الإزالة عن ورق المصـحف الشريف (۱) و خطه بـل عن جلـده و غلافـه مع الهتـک كما انه معه يحرم مس خطه أو ورقه بالعضو المتنجس، و إن كان متطهرا من الحدث، و أما إذا كان أحد هذه بقصد الإهانة فلا إشكال فى حرمته.

[وجوب الإزالة عن ورق المصحف]

---

(۱) الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين: «إحداهما» ما إذا كان تنجيس الورق أو ترك الإزالة عنه موجبا للهتك و لا إشكال حينئذ فى حرمتهما لان المصحف من أعظم الكتب السماوية و هو المتكفل لسعادة البشر فى النشأتين و هتكه هتك للّه جلت عظمته، و لا يختص هذا بتنجيسه فان هتك المصحف محرم بأى وجه اتفق كما إذا بصق عليه و لا سيما إذا كان بالاخلاط الخارجة من الصدر أو النازلة من الرأس فإنه محرم و إزالته واجبة بل البصاق عليه أشد مهانة من تنجيسه بمثل اليد الرطبة المتنجسة بماء متنجس و نحوه و على الجملة إن هتك المصحف مبغوض و قد يستلزم الكفر و الارتداد كما إذا هتكه بما أنه كتاب اللّه المنزل على الرسول صلّى اللّه عليه و آله و «ثانيتهما»: ما إذا لم يكن تنجيس الورق و ترك تطهيره موجبا للهتك كما إذا أراد قراءة الكتاب فأخذ الورق بيده و هى متنجسة فهل يحكم بحرمة ذلك و وجوب الإزالة عنه؟ ظاهر الماتن العدم حيث خص الحكم بوجوب الإزالة بصورة الهتك و الوجه فيه، انه لا دليل حينئذ على حرمة تنجيسه و وجوب الإزالة عنه فان الكلام فيما إذا لم يكن المصحف ملكا لغيره أو وقفا و الإفتاء بحرمة التنجيس و وجوب الإزالة حينئذ بلا دليل هذا و لكن الجزم بجواز التنجيس و ترك الإزالة أيضا مشكل فلا مناص من الاحتياط اللازم فى المقام، هذا كله فى ورق المصحف و منه يظهر الحال فى جلده و غلافه فان الكلام فيهما هو الكلام فى ورقه لان الجلد و الغلاف قد اكتسبا الشرافة و الحرمة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۵

....

باضافتهما إلى الكتاب نظير الخشبة و الحديد و الفضة و الذهب حيث صارت متبركة بإضافتها إلى أحد الأئمة عليهم السلام. و أما خط المصحف فعن شيخنا الأنصارى «قده» الاستدلال على وجوب إزالة النجاسة عنه بفحوى حرمة مس المحدث له و فيه أن الاحكام الشرعية مما لا سبيل إلى العلم بملاكاتها فمن المحتمل أن يكون لحرمة مس المحدث ملاكا يخصها و لا يكون ذلك الملاك موجودا فى مس غيره و إن كان موجبا لتنجيس الخط أو غيره فلا تلازم بينهما على أن الأولوية و الفحوى فى كلامه- بدعوى أنه إذا حرم مس المحدث الخطوط من دون أن تتأثر بذلك، فإن الحدث لا يسرى من المحدث إلى غيره فلا محالة يحرم تنجيسها بالأولوية القطعية، حيث أنه يؤثر فى الخطوط و ينجسها- لو تمت فإنما تتم بالإضافة إلى حرمة التنجيس فحسب. و أما وجوب الإزالة فلا ربط له بحرمة مس المحدث بوجه، و الاستدلال على وجوبها بفحوى حرمة مس المحدث الكتاب من غرائب الكلام.

ثم إن قوله عز من قائل لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «۱» لا يستفاد منه حكم المسألة فضلا أن يدل عليه بالأولوية و ذلك إما «أولا» فلأن المطهر غير المتطهر حيث أن الثانى ظاهر فيمن تطهر من الحدث بالوضوء أو الغسل أو من الخبث بغسله. و أما المطهر فهو عبارة عمن طهره اللّه سبحانه من الزلل و الخطأ و أذهب عنه كل رجس و المذكور فى الآية المباركة هو المطهر دون المتطهر ففيها إشارة إلى قوله سبحانه إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۲» فمعنى الآية على هذا أن مس الكتاب- الذى هو كناية عن دركه بما له من البواطن- لا يتيسر لغير الأئمة المطهرين، فان غير من طهره اللّه سبحانه لا يصل من الكتاب إلا الى ظواهره. فالآية المباركة أجنبية

---

(۱) الواقعة ۵۶: ۷۹

(۲) الأحزاب ۳۳: ۳۳

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۶

(مسألة ۲۲) يحرم كتابة القرآن بالمركب النجس (۱) و لو كتب جهلا أو عمدا وجب محوه، كما انه إذا تنجس خطه، و لم يمكن تطهيره يجب محوه.

(مسألة ۲۳) لا يجوز إعطاؤه بيد الكافر (۲) و إن كان فى يده يجب أخذه منه.

عما نحن بصدده و أما ما فى بعض الروايات «۱» من استشهاده عليه السّلام بهذه الآية المباركة على حرمة مس المحدث كتابة المصحف ففيه- مضافا الى ضعف الرواية- أنه خلاف ظاهر الآية المباركة فلا يمكن المصير اليه. إلا أنه عليه السّلام لما طبقها على ذلك علمنا أنه أيضا من البواطن التى لا يعرفها غيرهم عليهم السلام، فلو لا تطبيقه عليه السّلام لما أمكن الاستدلال بها على حرمة مس المحدث الكتاب- على تقدير صحة سندها- لأنها على خلاف ظاهر الآية كما مر، فلا مناص من الاقتصار على موردها و لا مسوغ للتعدى عنه الى غيره. و أما «ثانيا» فلأن الآية على تقدير تسليم دلالتها فإنما تدل على حرمة تنجيس الخطوط و لا دلالة لها على وجوب الإزالة لوضوح أنه لا يستفاد من حرمة المس بالأولوية. فتحصل أنه لا دليل على حرمة تنجيس الكتاب و لا على وجوب الإزالة عنه و بما أن الجزم بالجواز أيضا مشكل فلا مناص من الاحتياط اللازم و مقتضاه عدم جواز تنجيس جلد الكتاب و لا ورقه و لا خطوطه.

(۱) حكم هذه المسألة يظهر من سابقتها.

[إعطاء المصحف بيد الكافر]

(۲) إن كان نظره «قده» من ذلك الى أن إعطاء المصحف بيد الكافر معرض لتنجيسه، فان الكافر نجس فإذا أعطى بيده فلا محالة يمسه

---

(۱) راجع ب ۱۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۷

....

و ينجسه و مس النجس كتابة المصحف حرام فإعطاؤه بيده اعانة على الحرام كما أن المصحف لو كان بيده يجب أخذه منه دفعا للمنكر و رفعا له. فيدفعه:

أن الإعانة على الحرام لم تتحقق صغراها فى المقام لإمكان إعطاء المصحف بيد الكافر من غير أن يستلزم ذلك مسه و تنجيسه فلم يعلم أن إعطاؤه بيده اعانة على الحرام. على أنا لو سلمنا تحقق صغرى الإعانة و قلنا إن إعطاء المصحف بيده مستلزم لتنجيسه لم يمكننا الحكم بوجوب أخذه منه من جهة دفع المنكر أو رفعه لأن كبرى وجوب النهى عن المنكر غير ثابتة بالإضافة إلى الكفار الموجودين فى بلاد المسلمين حتى بناء على انهم مكلفون بالفروع و ذلك لأنهم يعيشون فى بلاد المسلمين على حريتهم و يعامل معهم بأحكامهم و قوانينهم و لا يعامل معهم معاملة المسلمين بأحكامهم، فإذا علمنا أن أحدا منهم يشرب الخمر فى داره لم يجز لنا ردعه دفعا له لعدم كونه منكرا فى مذهبه و عليه فلا يجوز أخذ المصحف من يد الكافر دفعا لمسه و تنجيسه لأن تنجيس المصحف ليس بمنكر على مذهبه و «ثالثا»: أن المصحف لو وجب أخذه من يد الكافر بهذا المناط لوجب أن يؤخذ منه غيره من الكتب السماوية كالتوراة و غيرها لاشتمالها على أسماء اللّه و أسماء الأنبياء بل و على أحكامه سبحانه لعدم كونها مفتعلة بأسرها فلو بقيت عنده لمسها و نجسها و هو حرام. نعم لو كان نظره «قده» إلى صورة أخرى و هى ما إذا كان إعطاء المصحف بيد الكافر أو بقاءه عنده مستلزما لهتكه و مهانته فما أفاده صحيح لأنه لا إشكال حينئذ فى حرمة إعطاؤه بيد الكافر و لا كلام فى وجوب أخذه منه لئلا يلزم هتك حرمات اللّه سبحانه التى من أعظمها الكتاب، إلا أن ذلك مما لا يختص بالكتاب كما لا يختص بتنجيسه فان هتك الكتاب غير

منحصر بتنجيسه كما أن الحرام لا يختص بهتك الكتاب فان هتك أى حرمة من الحرمات كذلك نظير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۸

(مسألة ۲۴) يحرم وضع القرآن على العين النجسة (۱) كما انه يجب رفعها عنه إذا وضعت عليه و إن كانت يابسة.

(مسألة ۲۵) يجب إزالة النجاسة عن التربة الحسينية (۲) بل عن تربة الرسول و سائر الأئمة- صلوات اللّه عليهم- المأخوذة من قبورهم، و يحرم تنجيسها. و لا فرق فى التربة الحسينية بين المأخوذة من القبر

التربة الحسينية على ما يأتى عليها الكلام إن شاء اللّه. ثم إن كتب الأحاديث حكمها حكم الكتاب فيحرم إعطاؤها بيد الكافر و يجب أخذها منه إذا لزم منهما هتكها دون ما إذا لم يلزم منهما ذلك، كيف و قد حكى أن أكثر اليهود و النصارى إنما أسلموا بمطالعة نهج البلاغة و معه كيف يسوغ الحكم بحرمة إعطاؤها بيد الكافر أو بوجوب أخذه منه؟!

(۱) لعل ما أفاده «قده» من جهة أن وضع المصحف على الأعيان النجسة هتك لحرمته و مناف لتعظيمه المأمور به كما إذا وضع على العذرة- العياذ باللّه- و لا إشكال فى أن هتكه حرام. و أما إذا كان وضعه على العين النجسة غير موجب لانتهاك حرمته كما إذا وضعناه مع الألبسة فى صندوق صنع من جلد الميتة فلا وجه لحرمته لأنه لا يعد هتكا للكتاب و على الجملة أن غير تنجيس الكتاب لم تثبت حرمته إلا أن يستلزم هتكه. و أما إذا كان وضعه على النجس موجبا لتنجيسه فقد عرفت انه مورد للاحتياط الوجوبى فحرمته غير مستندة الى استلزامه الهتك و الإهانة.

(۲) هذا فيما إذا لزم من تنجيسها أو ترك الإزالة هتك التربة الشريفة و إلا فيجرى فيه الكلام المتقدم و لا فرق فى ذلك بين أقسام الترب لوحدة الملاك.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۲، ص: ۳۱۹

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۱۹

الشريف، أو من الخارج إذا وضعت عليه بقصد التبرك، و الاستشفاء و كذا السبحة و التربة المأخوذة بقصد التبرك لأجل الصلاة.

(مسألة ۲۶) إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات فى بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجه و لو بأجرة. و إن لم يمكن فالأحوط و الاولى سد بابه، و ترك التخلى فيه إلى ان يضمحل (۱).

(مسألة ۲۷) تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره (۲).

---

(۱) التحقيق أن ذلك واجب لا محيد عنه لا أنه أولى و أحوط و ذلك لأن المناط فى الحكم بوجوب الإزالة و حرمة التنجيس ليس هو مجرد تنجيس التربة أو الكتاب أو غيرهما من المحترمات ليحكم بجواز إلقاء النجاسة عليها إذا كانت متنجسة قبل ذلك بدعوى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا. بل هناك أمر آخر أيضا يقتضى الحكمين المتقدمين و هو لزوم الهتك و المهانة من تنجيسها و لا يفرق فى ذلك بين طهارة المحترم و نجاسته فإن التربة أو الورق بعد ما تنجست بوقوعها فى البالوعة إذا ألقيت عليها النجاسة يعد ذلك هتكا لحرمتها و كلما تكرر الإلقاء تعدد الهتك و المهانة و كل فرد من الإهانة و الهتك حرام فى نفسه و عليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة وجب و لو ببذل الأجرة عليه، إلا أن يكون عسرا أو ضرريا و مع عدم التمكن من إخراجها فلا محيد من سد البالوعة الى أن تضمحل.

[تنجيس مصحف الغير]

(۲) ان مقتضى قاعدة الضمان باليد أو الإتلاف ضمان الأوصاف التى لها دخل فى مالية المال- نظير إتلاف العين بنفسها- فإذا أتلفه أو وضع يده على المال و تلف الوصف تحت يده فيضمنه لا محالة و لا فرق فى ذلك بين وصف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۲۰

....

الصحة و غيره من أوصاف الكمال و بذلك يظهر أن تنجيس مصحف الغير موجب لضمان النقص الحاصل فى قيمته بتنجيسه إلا أن عبارة الماتن «تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره» غير وافية بما ذكرناه فإن بين النقص الحاصل بتطهير المصحف و بين النقص الحاصل فى قيمته بتنجيسه عموم من وجه و «توضيحه»: أن مرادنا بالكتاب ليس هو خصوص تمامه لان بعض المصحف أيضا كتاب كما أنا لم نرد منه خصوص ما يكتب بالحبر على الأوراق الذى يزول بتطهيره. بل المراد بالكتاب ما يعم الكتابة على الورق، و النقش على الفرش و البساط و نحوها و عليه فقد يكون تطهير الكتاب متوقفا على بذل الأجرة عليه من دون أن تنقص قيمته بذلك بل قيمته قبل غسله و تطهيره و بعده على حد سواء و هذا كما إذا كان الكتاب منقوشا على فرش كبير فان تطهيره يتوقف على بذل الأجرة عليه إلا ان قيمة الفرش باقية بحالها و لا يطرأ عليها نقص بتطهيره. و «اخرى» ينعكس الأمر فلا يتوقف تطهير الكتاب على بذل الأجرة عليه الا أن قيمته تنقص بتطهيره كما إذا كان مكتوبا على الورق بالحبر المذهب أو المفضض على نحو يزول بوصول الماء إليه فإن قيمة مثله تنقص عما كانت عليه قبل تطهيره و لكن غسل الورق- لسهولته- لا يحتاج الى بذل الأجرة عليه و لا سيما إذا كان الماء قريبا. و «ثالثة»:

يتوقف تطهيره على بذل الأجرة عليه كما أن قيمته تنقص بذلك. و هناك صورة أخرى و هى أن يلزم النقص فى قيمة الكتاب بنفس تنجيسه مع قطع النظر عن غسله و تطهيره بأن يكون للكتاب الطاهر قيمة و للكتاب المتنجس قيمة أخرى إلا أنها أقل من قيمة الطاهر فى السوق لقلة الراغب فى المصحف المتنجس- لاحتياجه الى غسله و هو ينقص قيمة الكتاب- و إذا كان الأمر كذلك فالمنجس بتنجيسه مصحف الغير قد أتلف وصفا من أوصافه الكمالية و هو كونه طاهرا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۲۱

....

و به نقصت قيمته الفعلية عما كان يبذل بإزائه لو لا نجاسته. أما الأجرة التى يتوقف عليها تطهير الكتاب فلا يحكم بضمانها على من نجسة فإن الضمان فى أمثال المقام اعنى غير المعاملات و الديون إنما يثبت بأحد أمرين: الإتلاف، و الاستيلاء على مال الغير المعبر عنه بضمان اليد. و لم يتحقق فى مقامنا هذا شيء منهما لان المنجس لم يستول على مصحف الغير بتنجيسه كما انه لم يتلفه على مالكه و أما لزوم إعطاء الأجرة على التطهير فهو إنما يستند إلى حكم الشارع بوجوب إزالة النجاسة دون من نجس المصحف. نعم المتنجس قد أوجد الموضوع و لم يقم دليل على أن إيجاد الموضوع الذى يسبب حكم الشارع بإتلاف المباشر ماله بالاختيار موجب للضمان. و من هنا لو القى الظالم حرا فى البالوعة أو حبسه فى داره و قفلها عليه فوجد بذلك الموضوع لوجوب حفظ النفس المحترمة على المكلفين و احتاج انقاذها إلى صرف مقدار من المال فى سبيله لم يكن ضمانه على حابسه لعدم استناد الإتلاف إلا إلى من باشر الإنقاذ بالاختيار. و نظيره ما إذا تزوج المعسر و ولد أولادا و هو عاجز عن نفقتها فإنه أوجد بذلك موضوع وجوب الإنفاق و حفظ

النفس المحترمهٔ علی المکلفین و لا- یحکم علیه بضمان ما ینفقه الناس علی أولاده. و أما النقص الحاصل فی قیمهٔ الکتاب بتطهیره فضمانه أیضا غیر متوجه إلی من نجسه لما عرف من أن للضمان سببین و لم یتحقق شیء منهما علی الفرض نعم لو کان المنجس هو الذی باشر تطهیره لأمکن الحکم بضمانه لاستناد النقص إلی عمله لأنه إنما حصل بفعل المزیل لا بتنجیس الکتاب. و علی الجملهٔ المنجس إذا لم یباشر الإزالهٔ بنفسه لا- یحکم بضمانه للنقص الحاصل بتطهیره و علیه فینحصر ضمان المنجس للنقص الطاری علی الکتاب بما إذا استند نقصان القیمهٔ إلی مجرد التنجیس مع قطع النظر عن تطهیره فان مقتضی قاعدهٔ الضمان بالإتلاف ضمان المنجس حینئذ حیث انه أتلف وصفا من أوصاف الکتاب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۲۲

(مسألهٔ ۲۸) وجوب تطهیر المصحف کفائی (۱) لا یختص بمن نجسه

بتنجیسه اعنی طهارته الدخیلهٔ فی مالیته و قد مر أن الضمان بالإتلاف أو الید لا یفرق فیه بین وصف الصحهٔ و غیره من الأوصاف الکمالیهٔ التی لها دخل فی مالیهٔ المال. و النسبهٔ بین النقص الحاصل فی هذه الصورهٔ و النقص فی الصورتین المتقدمتین عموم من وجه لان النقص الحاصل بتنجیس الکتاب قد یکون أکثر من النقص الحاصل بتطهیره أو الأجرهٔ المبذولهٔ لغسله. و اخری یکون أقل منهما. و ثالثهٔ یتساویان. هذا کله فیما إذا کان المصحف للغیر. و أما إذا کان المصحف ملکا لمن نجسهٔ إلا انه للعجز أو العصیان لم یباشر الإزالهٔ و وجب تطهیره علی غیره و توقف ذلک علی صرف المال فی سبیله فیأتی علیه الکلام فی الحاشیهٔ الآتیهٔ و نبین هناک أن المالک المنجس لا یضمن ما یصرفه المزیل فی سبیل تطهیر الکتاب.

(۱) نظیر وجوب الإزالهٔ عن المسجد، لعدم اختصاص أدلته بشخص دون شخص فلا فرق فی ذلک بین مالک المصحف و غیره. و قد یقال باختصاص وجوب الإزالهٔ بمن نجسه- کما قدمناه عن بعضهم فی الإزالهٔ عن المسجد- و یدفعه ما أجبنا به هناک من أن القائل بالاختصاص إن أراد اختصاص وجوب الإزالهٔ بالمنجس بحیث لو عصی أو نسی سقط وجوبها عن بقیهٔ المکلفین ففیه أن ذلک لا یرجع إلی محصل و لا یمکن الالتزام بجواز بقاء المصحف علی نجاسته و إن أراد من ذلک أن الأمر بإزالهٔ النجاسهٔ إنما یتوجه علی من نجسه أولا ثم لو عصی و لم یزل وجبت إزالته علی غیره فهو و إن کان امرا ممکنا و معقولا بحسب مقام الثبوت إلا انه عادم الدلیل بحسب مقام الإثبات فالصحیح عدم اختصاص الحکم بمنجس الکتاب بل هو واجب کفائی یعمه و غیره.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۲۳

و لو استلزم صرف المال وجب، و لا یضمنه من نجسهٔ (۱) إذا لم یکن

[إذا استلزم تطهیر المصحف صرف المال فی سبیله]

---

(۱) إذا کان مزیل النجاسهٔ عن المصحف غیر من نجسه و استلزمت إزالتها صرف المال فی سبیلها فهل یضمنه من نجسهٔ لأنه السبب فی بذل المزیل أو أن ضمانه علی المزیل؟ الصحیح عدم ضمان المنجس للمال و ذلک لان التسبیب علی قسمین: فان المباشر قد یصدر منه العمل لا بالإرادهٔ و الاختیار أو لو کانت له إرادهٔ فهی مغلوبهٔ فی جنب إرادهٔ السبب و هذا کما إذا أرسل دابته و أطلق عنانها حتی دخلت مزرعهٔ شخص آخر فأتلفها أو أتلف شیئا آخر، أو اعطی سکینا بید صبی فأمره بذبح نائم فذبحه الصبی فإن الفعل فی أمثال ذلک و إن کان یصدر من فاعله بإرادته إلا انها مغلوبهٔ فی جنب ارادهٔ السبب فان المباشر حینئذ یعد آلهٔ للسبب فالسبب فی هذه الصورهٔ أقوی من المباشر و من هنا یقتص من السبب دون مباشرهٔ فإن الفعل یسند الیه علی وجه الحقیقهٔ لا إلی واسطته فحقیقهٔ یقال:

إنه قتل أو أتلف غاية الأمر أن الفعل صدر منه لا من دون واسطة بل معها فكما انه ليس له أن يعتذر- عند قتله بالمباشرة- بأنه لم يقتله و إنما قتله السكين- مثلا- فكذلك فى هذه الصورة فإن الدابة أو الصبى كالآلة لفعله.

و الضمان فى الإتلاف هذه الكيفية مما لا إشكال فيه. و قد يصدر الفعل من المباشر بالإرادة التامة و بالاختيار و إنما السبب يأمره بذلك العمل أو يشير اليه كصديق يشير إلى صديقه بقتل عدوله فيرتكبه الصديق المباشر بإرادته و اختياره. و لا يسند الفعل فى هذه الصورة إلى الآمر و السبب إلا بنسبة تجوزية لا حقيقية و من هنا لا يقتص من آمره بل من مباشرة. و أوضح من ذلك ما إذا لم يأمره السبب و لا أشار اليه و إنما أوجد الداعى لفعل المباشر بإرادته كما إذا كان للسبب أنصارا و عشيرة بحيث لو خاصم أحدا و نازعه لقتلته عشيرته من دون حاجة إلى أمره و إشارته فمثله إذا نازع أحدا مع الالتفات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۲۴

لغيره (۱) و إن صار هو السبب للتكليف بصرف المال، و كذا لو إلقاء فى البالوعة، فان مئونة الإخراج الواجب على كل أحد ليس عليه، لأن الضرر انما جاء من قبل التكليف الشرعى، و يحتمل ضمان المسبّب- كما قيل- بل قيل باختصاص الوجوب به، و يجبره الحاكم عليه لو امتنع، أو يستأجر آخر. و لكن يأخذ الأجرة منه.

إلى أن عشيرته لبالمرصاد فقتلته عشيرته لا يمكن اسناد القتل إلى ذلك المنازع إلا على وجه المجاز فان القاتل فى الحقيقة هو العشيرة و الأعوان. نعم ان منازعة مثله مع الالتفات الى الحال محرم من جهة انها من إيجاد الداعى إلى الحرام و هو حرام. و على ذلك لا وجه للضمان فى مفروض الكلام حيث أن الضمان له سببان فيما نحن فيه «أحدهما»: الاستيلاء على مال الغير المعبر عنه باليد. و «ثانيهما» الإتلاف و كلاهما مفقود فى المقام. أما اليد فانتفائها من الوضوح بمكان. و أما الإتلاف فلما مرّ من أن المزيل انما بذل المال فى سبيل تطهير المصحف بالإرادة و الاختيار و لا يسند الإتلاف معه إلا الى المباشر لا الى السبب الذى هو المنجس. نعم السبب أوجد الداعى للمزيل المسلم إلى الإتلاف حيث نجس المصحف و قد عرفت أن إيجاد الداعى للمباشر ليس من التسبيب الموجب للضمان.

(۱) ظاهر العبارة و إن كان يعطى فى بدو النظر اختصاص عدم ضمان المال المصروف بما إذا كان المصحف ملكا للمنجس، و هذا لا يستقيم فإنه بناء على أن السبب لا ضمان له كما هو الصحيح على ما عرفت لا يفرق بين ما إذا كان المصحف ملكا للمنجس و ما إذا لم يكن، كما أنه بناء على ضمانه لا يفرق بينهما نعم إنما يفترق حكم المالك عن غيره بالنسبة إلى ضمان النقص الحاصل بالتطهير، فإنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۲۵

(مسألة ۲۹) إذا كان المصحف للغير ففى جواز تطهيره بغير إذنه إشكال، إلا إذا كان تركه هتكا، و لم يمكن الاستيذان منه، فإنه حينئذ لا يبعد وجوبه (۱).

لا موجب لثبوته فى حق المالك، إذ لا معنى لضمانه مال نفسه. و لكن التأمل الصادق يعطى أن الماتن لا نظر له الى ذلك و إنما يريد نفى الضمان مطلقا فيما إذا كان المصحف ملكا للمنجس و ذلك من جهة أنه «قده» قد حكم فى المسألة السابقة بضمان المنجس النقص الحاصل بالتطهير فيما إذا كان المصحف لغير من نجسه، و هذا الضمان لم يكن يحتمل ثبوته فى حق المالك المنجس لما عرفت و لكن كان يتوهم فى حقه ضمان آخر و هو ضمانه للمال المصروف فى سبيل تطهيره فنفاه بقوله و لا يضمنه من نجسة إذا لم يكن لغيره فهو لا يريد بذلك ثبوت هذا الضمان فيما إذا كان المصحف لغير المنجس. بل ان تخصيصه الحكم بما إذا لم يكن المصحف لغيره من جهة أن الضمان المتوهم فى حق المالك المنجس ليس الا هذا القسم من الضمان.

(۱) بقاء المصحف على نجاسته إما أن يكون هتكا للمصحف و إما أن لا يكون، و على كلا التقديرين إما أن يكون الاستئذان من

مالک المصحف ممکنا و إما أن لا یکون، و علی تقدیر إمکانه إما أن یکون المالک بحیث لو استأذن منه اذن أو أزال النجاسة بنفسه و إما أن لا یکون کذلک فلا یأذن لتطهیره- و لا انه یزیلها بنفسه- لعدم مبالاته بالدین أو عدم ثبوت النجاسة عنده باخبار المخبر-: فان کان بقاء المصحف علی نجاسته هتکا لحرمته فإن أمکن الاستیذان من مالکه و کان یأذن علی تقدیر الاستیذان منه أو أزالها بنفسه فلا إشکال فی عدم جواز تطهیره قبل أن یأذن المالک و ذلک لحرمة التصرف فی مال الغیر من دون اذنه، و لا تزاحم بین وجوب الإزالة و حرمة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۲۶

....

التصرف فی مال الغیر فان امتثالهما أمر ممکن فیجب العمل بکلیهما و هو إنما یتحقق بالاستئذان من المالک و الإزالة بعد اذنه هذا فیما إذا لم یتخلل بین الاستیذان و اذن المالک مدة معتد بها بحیث یلزم من بقاء المصحف علی نجاسته فی تلک المدة مهانته و هتکه. و أما إذا کان الاستیذان غیر ممکن أو أمکن إلا أن بقاء المصحف علی النجاسة فی المدة المتخللة بین الاذن و الاستیذان کان موجبا لهتکه فلا محالة یقع التزاحم بین حرمة التصرف فی مال الغیر من غیر اذنه و بین وجوب إزالة النجاسة عن الکتاب و حیث أن وجوب الإزالة أهم- فی هذه الصورة- لأن المصحف أعظم الکتب السماویة و متکفل لسعادة البشر و هو الأساس للدین الحنیف، و لا یرضی الشارع بانتهاکه فنستکشف بذلک اذنه فی تطهیره و مع اذن المالک الحقیقی فی التصرف فی مال أحد لا یعبأ بإذن المالک المجازی و عدمه. و نظیره ما إذا أذن المالک فی تطهیر المصحف و لم یرض بذلک مالک الماء. فلا بد حینئذ من التصرف فی الماء باستعماله فی تطهیر الکتاب لاستکشاف اذن المالک الحقیقی حیث ان ترکه یستلزم انتهاک حرمة الکتاب. و أما إذا لم یکن بقاء الکتاب علی النجاسة موجبا لهتکه- کما إذا کان متنجسا بمثل الماء المتنجس- مثلا- فان کان الاستیذان ممکنا حینئذ و کان المالک بحیث یأذن لو استأذن فلا کلام فی حرمة الإزالة قبل اذن المالک لإمکان امتثال کلا الحکمین. و لیست الإزالة بأولی فی هذه الصورة منها فی صورة استلزام ترکها الهتک، و قد عرفت عدم جواز الإزالة حینئذ من دون اذن المالک. و إذا لم یمکن الاستیذان من المالک أو أمکن إلا أن المالک بحیث لا یأذن لو استأذن یقع التزاحم بین حرمة التصرف فی مال الغیر من دون اذنه و وجوب الإزالة و لم یثبت أن الثانی أقوی بحسب الملاک بل الأول هو الأقوی و لا أقل من انه محتمل الأهمیة دون الآخر فیتقدم علی وجوب الإزالة و ذلک

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۲۷

(مسألة ۳۰) یجب إزالة النجاسة عن المأکول (۱) و عن ظروف الأکل و الشرب، إذا استلزم استعمالها تنجس المأکول و المشروب.

لأن التصرف فی مال أحد یتوقف علی اذنه أو علی اذن المالک الحقیقی و کلاهما مفقود فی المقام. نعم لا بأس بإرشاد المالک وقتئذ من باب الأمر بالمعروف أو النهی عن المنکر. بل و لا مانع عن ضربه و إجباره علی تطهیر المصحف- إذا أمکن- و أما التصرف فی ماله من دون اذنه فلا- ثم ان ما ذکرناه آنفا من وجوب تطهیر المصحف- و لو من غیر اذن مالکه- إذا کان بقاؤه علی نجاسته موجبا لانتهاک حرمات اللّه سبحانه انما یختص بجواز التصرف فحسب، فلزوم الهتک من بقاء المصحف علی النجاسة إنما یرفع الحرمة التکلیفیة عن التصرف فی مصحف الغیر من دون اذنه. و أما الأحکام الوضعیة المترتبة علی التصرف فیه- کضمان النقص الحاصل بتطهیره- فلا یرتفع بذلک حیث لا تزاحم بین الحکم بضمان المباشر للنقص و عدم جواز هتک الکتاب أعنی ترک تطهیره.

(۱) وجوب الإزالة عن المأکول و المشروب و إن لم یکن خلافیا عندهم إلا أن وجوبها شرطی و لیست بواجب نفسی لوضوح أن غسل المأکول عند تنجسه إذا لم یرد أکله لیس بواجب فی الشریعة المقدسة و انما یجب إذا أرید اکله و کذلک الحال فی ظروف

الأكل و الشرب. و ذلك لأنه لا دليل عليه عدا حرمة أكل المتنجس و شربه المستفادة مما ورد فی مثل اللحم المتنجس «۱» و انه يغسل و يؤكل و ما ورد فی مثل المياه و غيرها من المائعات المتنجسة «۲» و انها يهراق و لا ينتفع بها فيما يشترط فيه الطهارة و ما ورد فی

(۱) راجع ب ۴۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۴۴ من أبواب الأطعمة المحرمة و ۱۸ من أبواب الأشربة المحرمة و ۳ و ۸ و ۱۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۲۸

(مسألة ۳۱) الأحوط ترك الانتفاع بالأعيان النجسة (۱) خصوصا الميتة، بل و المتنجسة إذا لم تقبل التطهير إلا ما جرت السيرة عليه من

السمن و الزيت و نحوهما «۱» من انها إذا تنجست لا يجوز استعمالها فيما يعتبر فيه الطهارة. و غير ذلك من المتنجسات. و عليه فيكون تطهير الأوانی أو المأكول و المشروب واجبا شرطيا كما مر.

(۱) ذكرنا فی بحث المكاسب المحرمة أن مقتضی القاعدة الأولية جواز الانتفاع بالأعيان النجسة- فيما لا يشترط فيه الطهارة- فضلا عن المتنجسات كبل الثوب أو الحناء و تنظيف البدن و الألبسة عن القذارات حتی يتطهرا بعد ذلك بالماء الطاهر. و غيرهما و ذلك لأنه لم يرد دليل علی المنع عن ذلك إلا فی رواية تحف العقول [۲] حيث دلت علی المنع عن جميع التقلبات فی النجس- الشامل للذاتی و العرضی- و لكنا ذكرنا هناك أن الرواية غير قابلة للاعتماد عليها فلا دليل علی حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة فضلا عن المتنجسة نعم ورد المنع عن الانتفاع ببعض الأعيان النجسة كما فی الخمر و المسكر حيث نهی عن الانتفاع بهما فی غير صورة الضرورة [۳] و فی بعض الاخبار أن رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله لما نزل تحريم الخمر خرج و قعد فی المسجد ثم دعا بآنيتهم التی كانوا ينبذون فيها

[۲] حيث قال: أو شیء من وجوه النجس بهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهی عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فی ذلك حرام. المروية فی ب ۲ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

[۳] راجع ب ۲۱ و ۳۴ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل. و الوجه فی دلالتها علی المدعی ان الانتفاع بالخمر و المسكر لو لم يكن محرما لم يكن للمنع عن الاكتحال بهما و لا لتحريم الخمر و حفظها و غرسها و عصرها و لا لغير ذلك مما ذكر فی الروايات وجه صحيح لعدم حرمة جميع منافعها- علی الفرض- فيستكشف بذلك ان الانتفاع بهما علی إطلاقه محرم فی الشريعة المقدسة.

(۱) راجع ب ۴۳ من أبواب الأطعمة المحرمة و ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۲۹

الانتفاع بالعذرات و غيرها للتسميد و الاستصباح بالدهن المتنجس. لكن الأقوی جواز الانتفاع بالجميع حتی الميتة مطلقا فی غير ما يشترط فيه الطهارة. نعم لا يجوز بيعها للاستعمال المحرم (۱) و فی بعضها لا يجوز بيعه مطلقا كالميتة و العذرات.

فأكفاها كلها «۱» إلا أن النهی عن ذلك غير مستند إلی نجاسة الخمر حيث لم ينه عنها بعنوان أنها نجسة، بل لو كانت الخمر طاهرة أيضا كنا نلتزم بحرمة انتفاعاتها للنص فالمتحصل أن مقتضی القاعدة جواز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة فی غير موارد دلالة الدليل علی حرمته.

[الانتفاع بالأعیان النجسهٔ]

(۱) ان مقتضی القاعدهٔ جواز بیع النجاسات و المتنجسات وضعا و تکلیفا علی ما تقتضیه إطلاقات أدلهٔ البیع و صحته و لم یثبت تقییدها بغیر النجس أو المتنجس و أما الشهرهٔ و الإجماعات المنقولهٔ و روایهٔ تحف العقول المستدل بها علی عدم جواز بیعهما بحسب الوضع أو التکلیف فقد ذکرنا فی محله انها ضعیفهٔ و لا مسوغ للاعتماد علیها لعدم حجیهٔ الشهرهٔ و لا الإجماعات المنقولهٔ و لا روایهٔ التحف. هذا کله بحسب القاعدهٔ و أما بحسب الاخبار فلا بد من النظر إلی أن الأعیان النجسهٔ ایها ممنوع بیعها: فنقول دلت جملهٔ من الاخبار «۲» علی أن الخمر قد ألغی الشارع مالیتها و منع عن بیعها و شرائها- لا بما أنها نجسهٔ- بل لأجل مبغوضیتها و فسادها بحیث لو أتلفها أحد لم یحکم بضمانه إلا إذا کانت الخمر لأهل الذمهٔ. کما أن الاخبار وردت فی النهی عن بیع الکلب بما له من الأقسام سوی الصیود و فی بعضها أن ثمنه

---

(۱) رواها علی بن إبراهیم فی تفسیره عن أبی الجارود کما فی ب ۱ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) یراجع ب ۵ و ۵۵ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۳۰

....

سحت «۱» و کذا ورد النهی عن بیع الخنزیر و المیتهٔ فی غیر واحد من الاخبار «۲» و هذه الموارد هی التی نلتزم بحرمهٔ البیع فیها. و أما غیرها من الأعیان النجسهٔ فلم یثبت المنع عن بیعها حتی العذرهٔ لأن الأخبار الواردهٔ فی حرمهٔ بیعها و ان ثمنها سحت ضعیفهٔ السند علی انها معارضهٔ بما دل علی عدم البأس بثمن العذرهٔ «۳» و علیه فلا وجه لما صنعه الماتن «قده» حیث عطف العذرهٔ إلی المیتهٔ. و أما بیع النجاسات أو المتنجسات بقصد استعمالها فی الحرام فان اشترط استعمالها فی الجهةٔ المحرمهٔ فی ضمن المعاملهٔ و البیع فلا إشکال فی فساد الشرط لانه علی خلاف الکتاب و السنهٔ. و هل یبطل العقد أیضا بذلک؟

یبتنی هذا علی القول بإفساد الشرط الفاسد و عدمه و قد قدمنا الکلام فی تلک المسألهٔ فی محلها و لا نعید و أما إذا لم یشترط فی ضمن عقد البیع و لکنا علمنا من الخارج أن المشتری سوف یصرفه فی الجهةٔ المحرمهٔ باختیاره و إرادته فلا یبطل بذلک البیع حیث لا دلیل علیه کما لا دلیل علی حرمته التکلیفیهٔ و ان کان بیعها مقدمهٔ لارتکاب المشتری الحرام و ذلک لان البائع إنما باعه امرا یمکن الانتفاع به فی کلتا الجهتین أعنی الجهةٔ المحللهٔ و المحرمهٔ و المشتری إنما صرفه فی الجهةٔ المحرمهٔ بسوء اختیاره و إرادته. و هو نظیر بیع السکین ممن نعلم انه یجرح به أحدا أو یذبح به شاهٔ غیره عدوانا أو یرتکب به امرا محرما آخر ما عدا قتل النفس المحترمهٔ و مقدماته و لا إشکال فی جوازه. هذا بل قد صرح أئمتنا علیهم أفضل السلام فی جملهٔ من روایاتهم بجواز بیع التمر ممن یعلم انه یصنعه خمرا «۴»

---

(۱) راجع ب ۱۴ من أبواب ما یکتسب من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵ و ۷ و ۵۷ من أبواب ما یکتسب من الوسائل.

(۳) راجع ب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

(۴) راجع ب ۵۹ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۳۱

(مسألة ۳۲) کما یحرم الأکل و الشرب للشیء النجس، کذا یحرم التسبیب لأکل الغیر أو شربه (۱) و کذا التسبیب لاستعماله فیما

و قد أسندوا ذلک إلی أنفسهم فی بعضها «۱» و بینا فی محله أن إیجاد المقدمة المشترکة بین الجهة المحللة و المحرمة لو حرم فی الشریعة المقدسة لحرمت جملة کثیرة من الأمور التی نقطع بحلیتها کإجارة الدار- مثلا- فان لازم ذلک الالتزام بحرمتها مطلقا للعلم العادی بأن المستأجر یرتکب امرا محرما فی الدار و لو بسبّ زوجته أو بکذبه أو بشربه الخمر إلی غیر ذلک من المحرمات مع وضوح جواز اجارة الدار ممن یشرب الخمر و غیره. و کسوق السیارة أو السفینة و نحوهما للعلم الإجمالی بأن بعض رکابها قصد الفعل الحرام من السعایة أو الظلم أو القمار أو غیرها من المحرمات و لا سیما فی بعض البلاد کطهران و بغداد.

[حرمة التسبیب لأکل النجس]

(۱) التسبیب إلی أکل النجس أو شربه قد یکون مع علم المباشر و إرادته و اختیاره و التسبیب حینئذ مما لا إشکال فی جوازه إلا من جهة کونه إعانة علی الإثم و الحرام و فی حرمة الإعانة علی الحرام و عدمها بحث طویل تعرضنا له فی محله. و هذه الصورة خارجة عن محط کلام الماتن «قده» حیث أن ظاهره ارادة التسبیب الذی لا یتخلل بینه و بین فعل المباشر ارادة و اختیار کما إذا أضاف أحدا و قدم له طعاما متنجسا فأکل الضیف النجس لا بإرادته و اختیاره- لجهله بالحال- و علیه فیقع الکلام فی التسبیب إلی أکل النجس أو شربه مع عدم صدور الفعل من المباشر بإرادته و عدم تخلل الاختیار بین التسبیب و الفعل الصادر من المباشر و هل هو حرام أو لا حرمة فیه؟ ثم إنه إذا لم یسبب لأکل النجس أو شربه إلا انه کان عالما بنجاسة شیء و حرمته و رأی الغیر قد

(۱) راجع روایة أبی کهمس و صحیحة رفاعة المرویتین ب ۵۹ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۳۲

....

عزم علی أکله أو شربه جاهلا- بالحال فهل یجب علیه إعلامه؟. إذا کان الحکم الواقعی مما لا یترتب علیه أثر بالإضافة إلی المباشر الجاهل و کان وجوده و عدمه علی حد سواء فلا إشکال فی عدم حرمة التسبیب حینئذ و لا فی عدم وجوب الاعلام. و هذا کما إذا قدم لمن أراد الصلاة ثوبا متنجسا فلبسه و صلی فیه و هو جاهل بنجاسته أو رأی أحدا یصلی فی الثوب المتنجس جاهلا بنجاسته فإنه لا- یجب علیه إعلام المصلی بنجاسته ثوبه و لا- یحرم علیه أن یقدم الثوب المتنجس إلی من یرید الصلاة فیه، حیث لا یترتب علی نجاسة ثوب المصلی و طهارته أثر إذا کان جاهلا بالحال و صلاته فی الثوب المتنجس حینئذ لا تناقص عن الصلاة فی الثوب الطاهر بل هما علی حد سواء و هو نظیر ما إذا رأی فی ثوب المصلی دما أقل من الدرهم حیث لا ریب فی عدم وجوب الاعلام به لانه لا اثر لوجود الدم المذکور و عدمه حتی مع علم المصلی به فضلا عن جهله و کذا لا إشکال فی جواز التسبیب إلی الصلاة فی مثله و علی الجملة إن جواز التسبیب و عدم وجوب الاعلام فی هذه الصورة علی القاعدة مضافا إلی الموثقة الواردة فیمن أعار رجلا ثوبا فصلی فیه و هو لا- یصلی فیه «۱» حیث دلت علی أن الثوب المستعار لا- یجب الاعلام بنجاسته للمستعیر. و الوجه فیه أن صلاة الجاهل فی الثوب المتنجس مما لا منقصة له بل هی کصلاته فی الثوب الطاهر من غیر نقص و من هنا جاز للمعیر إن یؤمّ المستعیر فی صلاته فی الثوب المتنجس. و لا یبتنی هذا علی ما اشتهر من النزاع فی أن المدار فی الصحة علی الصحة الواقعیة أو الصحة عند الإمام، لأن ذلک

إنما يختص بما إذا كان للواقع اثر مترتب عليه كما فى الجنابة و الحدث الأصغر و نحوهما فالمتحصل إلى هنا أن الحكم الواقعى إذا كان ذكريا و مشروطا بالعلم و الالتفات لا يجب فيه الاعلام للجاهل كما لا يحرم

---

(۱) موثقة ابن بكير المروية فى ب ۴۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۳۳

....

التسبيب فى مثله و لعل هذا مما لا- ينبغى الإشكال فيه و انما الكلام فيما إذا كان للحكم الواقعى أثر يترتب عليه فى نفسه من حيث صحة العمل و بطلانه و محبوبيته و مبغوضيته و إن كان المباشر معذورا ظاهرا لجهله و هذا كشرب الخمر أو النجس أو أكل الميتة و نحوها فان شرب الخمر- مثلا- مبغوض عند اللّه واقعا و أن كان شاربها معذورا لجهله فهل يحرم التسبيب فى مثله و يجب فيه الاعلام فلا يجوز تقديم الخمر إلى الضيف ليشربها جاهلا بأنها خمر أو لا يحرم التسبيب و لا يجب فيه الإعلام أو يفصل بينهما بالحكم بحرمة التسبيب و عدم وجوب الاعلام؟ وجوه صحيحها الأخير و ذلك لعدم قيام الدليل على وجوب الاعلام فى أمثال المقام حيث لا تنطبق عليه كبرى وجوب النهى عن المنكر- لجهل المباشر و عدم صدور الفعل منه منكرا- و لا- وجوب تبليغ الأحكام الشرعية و إرشاد الجاهلين- لانه عالم بالحكم و إنما جهل مورده أو اعتقد طهارته و معه لا يمكن الحكم بوجوب اعلامه. بل يمكن الحكم بحرمته فيما إذا لزم منه إلقاء الجاهل فى العسر و الحرج أو كان موجبا لايذائه. و أما التسبيب إلى أكل النجس أو شربه فالتحقيق حرمته و ذلك لان المستفاد من إطلاقات أدلة المحرمات الموجهة إلى المكلفين حسب المتفاهم العرفى أن انتساب الأفعال المحرمة الى موجديها مبغوض مطلقا سواء كانت النسبة مباشرية أم تسبيبية- مثلا- إذا نهى المولى عن الدخول عليه بان قال لا يدخل على أحد لغرض له فى ذلك فيستفاد منه أن انتساب الدخول اليه و إيجاده مبغوض مطلقا سواء صدر ذلك على وجه الماشره أم على وجه التسبيب كما إذا أدخل عليه أحدا بتغريره فالانتساب التسبيبى كالمباشرى مفوت للغرض و التفويت حرام هذا كله مضافا الى ما ورد من الأمر باعلام المشترى بنجاسة الزيوت المتنجسة حتى يستصبح بها و لا يستعملها فيما يشترط فيه الطهارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۳۴

....

حيث قال: «بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به» «۱» فان الاستصباح بالزيت المتنجس ليس بواجب و لا- راجح فالأمر به فى الاخبار المشار إليها إرشاد إلى انه لا بد و ان يصرف فى الجهة المحللة لئلا ينتفع به فى المنفعة المحرمة لأن للدهن النجس فائدتان: محللة و محرمة فإذا لم يبين نجاسته للمشترى فمن الجائز أن يصرفه فى الجهة المحرمة أعنى أكله و هو تسبيب من البائع إلى إصدار مبغوض الشارع من المشترى الجاهل بالحال فالأمر باعلام نجاسة الدهن للمشترى يدلنا على حرمة التسبيب الى الحرام و «دعوى»: اختصاص ذلك بالنجاسات فإن الاخبار إنما دلت على وجوب الإعلام بنجاسة الزيوت فلا- يستفاد منها حرمة التسبيب الى مطلق المبغوض الواقعى- كما فى التسبيب إلى أكل الميتة الطاهرة من الجرى و المارماهى و نحوهما حيث أن أكلها محرم من دون أن تكون نجسة «مدفوعة»: بأن المستفاد من إطلاق حرمة الميتة و غيرها من المحرمات- حسب المتفاهم العرفى- أن مطلق انتساب فعلها الى المكلف مبغوض حرام سواء أ كانت النسبة مباشرية أم تسبيبية كما عرفت و هذا لا- يفرق فيه بين النجس و الحرام. فتحصل أن التسبيب الى الفعل الحرام فيما إذا كان للواقع أثر مترتب عليه فى نفسه حرام. و بهذا يندفع ما ربما يقال من أن وجود الأمر المحرم إذا كان مبغوضا من الجميع فكما أنه يقتضى حرمة التسبيب إلى إيجاده كذلك يقتضى وجوب الاعلام به بل يقتضى وجوب الردع عنه لأن تركه

يؤدى الى إيجاد المباشر للأمر المبغوض الواقعى فهو مفوت للغرض و التفويت حرام و معه لا وجه للحكم بحرمة التسبيب دون الحكم بوجوب الاعلام. و الوجه فى الاندفاع انا لم نستند فى الحكم بحرمة التسبيب

---

(۱) ورد ذلک فیما رواه معاویة بن وهب و بمضمونه روایات أخر مرویة فی ب ۶ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۳۵

....

إلى مبغوضية الفعل فى نفسه حتى يورد عليه بتلك المناقشة و إنما استندنا فيه الى ما يستفاد من إطلاق أدلة المحرمات حسب المتفاهم العرفى لما مر من أن العرف يستفيد منها مبغوضية انتساب العمل الى فاعله بلا تفرقة فى ذلك بين الانتساب التسبيبى و المباشرى و هذا مما لا يقتضى الحكم بوجوب الاعلام لأن العمل إذا صدر من موجدة بالإرادة و الاختيار من دون استناده الى تسبيب العالم بحرمته فلا انتساب له الى العالم بوجه و قد مر أن المحرم هو الانتساب دون مطلق الوجود و مع انتفاء الانتساب المباشرى و التسبيبى لا موجب لوجوب ردع الفاعل المباشر عن عمله نعم قد نلتزم بوجوب الاعلام أيضا و هذا كما فى الموارد الخطيرة التى علمنا من الشارع الاهتمام بها و عدم رضاه بتحقق العمل فيها بوجه أعنى موارد النفوس و الاعراض- مثلا- إذا رأينا أحدا حمل بسيفه على مؤمن ليقتله بحسبان كفره و ارتداده يجب علينا ردعه و إعلامه بالحال و ان كان العمل على تقدير صدوره من مباشرة غير موجب لاستحقاق العقاب لمعذورية الفاعل حسب عقيدته إلا أن الشارع لا يرضى بقتل المؤمن بوجه و كذا الحال إذا رأينا صبيا يقتل مسلما وجب ردعه لما مر إلا أن وجوب الردع فى أمثال ذلك من باب انه بنفسه مصداق لحفظ النفس المحترمة لا من جهة وجوب الاعلام بالحرام و كذلك الحال فيما إذا عقد رجل على امرأة نعلم أنها أخته من الرضاعة حيث يجب علينا ردعه و ان لم يكن العمل منه أو منهما صادرا على جهة التحريم لجهلهما و اعتمادهما على أصالة عدم العلاقة المحرمة بينهما. بل و يترتب عليه جميع آثار النكاح الصحيح لأنه من الوطء بالشبهة و لكن العمل بنفسه بما انه مبغوض و غير مرضى عند الشارع وجب على العالم بذلك الاعلام و الردع و من ذلك أيضا منع الصبى عن اللواط أو الزنا و عن شرب المسكرات الى غير ذلك من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۳۶

يشترط فيه الطهارة، فلو باع أو أعار شيئا نجسا قابلا للتطهير يجب الاعلام بنجاسته، و أما إذا لم يكن هو السبب فى استعماله بأن رأى أن ما يأكله شخص أو يشربه أو يصلى فيه نجس، فلا يجب إعلامه.

(مسألة ۳۳) لا يجوز سقى المسكرات للأطفال (۱) بل يجب ردعهم، و كذا سائر الأعيان النجسة إذا كانت مضرة لهم (۲) بل

الموارد التى نعلم فيها باهتمام الشارع بشىء و عدم رضاه بوقوعه فى الخارج بوجه. هذه هى الموارد التى نلتزم فيها بوجوب الاعلام. و أما فى غيرها فلم يقم دليل على وجوب الردع و الاعلام و إن كان التسبيب اليه محرما. هذا كله فى التسبيب الى المكلفين و هل التسبيب الى المجانين و الصبيان أيضا كذلك لإطلاق أدلة المحرمات كما مر تقريبه أو لا مانع من التسبيب الى غير المكلفين؟ الصحيح هو الثانى و ذلك لأن الشارع كما انه حرم المحرمات فى حق المكلفين كذلك أباحها فى حق جماعة آخرين من الصبيان و المجانين فالفعل إنما يصدر من غير المكلف على وجه مباح و من الظاهر أن التسبيب الى المباح مباح. نعم فيما إذا علم الاهتمام من الشارع و انه لا يرضى بوقوعه كيف ما اتفق يحرم التسبيب بلا اشكال و من هنا ورد المنع عن سقى المسكر للأطفال «۱»

(۱) قد ظهر الحال فى هذه المسألة مما قدمناه فى سابقتها و قد عرفت أن سقى المسكرات للأطفال حرام إلا أن ذلك مستند الى الاخبار و العلم بعدم رضا الشارع بشربها كيف ما اتفق و ليس من أجل حرمة التسبيب بالإضافة إلى الصبيان.

(۲) و ذلک لحرمهٔ الإضرار بالمؤمنین و من فی حکمهم أعنی أطفالهم فإذا فرضنا أن العین النجسهٔ مضرهٔ لهم کما فی شرب الأبوال لأنها- علی ما یقولون-

---

(۱) راجع ب ۱۰ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۳۷

....

من السموم فلا محالهٔ یکون التسبیب الی شربها أو أکلها إضرارا بهم و هو حرام فالتسبیب حینئذ إلی شرب الأعیان النجسهٔ أو أکلها مما لا ینبغی الإشکال فی حرمته بلا فرق فی ذلک بین الولی و غیره من المسلمین. و أما الردع و الاعلام فأیضا لا کلام فی وجوبهما علی الولی لأنه مأمور بالتحفظ علی الصبی مما یرجع الی نفسه و ماله فیجب علیه ردع من یتولی أمره عن شرب العین النجسهٔ و أکلها. و أما بالإضافهٔ الی غیر الولی فإن کان الضرر المستند الی شرب النجس أو أکله بالغا الی الموت و الهلاک أو کان المورد مما اهتم الشارع بعدم تحققه فی الخارج کما عرفته فی شرب المسکرات فلا إشکال أیضا فی وجوب الردع إلا أن ذلک و سابقه غیر مختصین بالنجاسات لأن الإضرار بالمؤمن و من فی حکمه حرام مطلقا کما أن الردع عما یوجب القتل و الهلاک أو ما اهتم الشارع بعدم تحققه فی الخارج من الوظائف الواجبهٔ فی جمیع الموارد- مثلا- یجب ردع الصبی عن السباحهٔ فی المیاه التی لو وردها غرق أو عن أکل الطعام المباح الذی لو أکله هلک و أما إذا لم یکن الضرر بتلک المرتبهٔ کما إذا کان أکل النجس أو شربه مؤدیا إلی وجع الرأس أو حمی یوم و نحوه و لم یکن العمل مما اهتم الشارع بعدم تحققه فلم یقم دلیل علی وجوب الردع و الاعلام بالإضافهٔ الی غیر الولی، لأن مجرد علمه بترتب ضرر طفیف علی شرب الصبی النجس أو أکله لا یوجب الردع فی حقه و انما یدخل ذلک فی عنوان الإرشاد و لا دلیل علی وجوبه و معه یکون الردع مجرد إحسان و لا إشکال فی حسنه عقلا و شرعا.

و انما یجب علی الولی- لا لأجل وجوب الردع و الاعلام- بل لوجوب حفظ الأطفال علی الأولیاء. هذا کله فیما إذا کان شرب النجس أو أکله مضرا للأطفال و أما إذا لم یکن ضرر فی أکله و شربه فلا موجب لحرمهٔ التسبیب حینئذ لما عرفت من عدم دلالهٔ الدلیل علی حرمته فی غیر المکلفین و انما

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۳۸

مطلقا. و أما المتنجسات فان کان التنجس من جههٔ کون أیدیهم نجسهٔ (۱) فالظاهر عدم البأس به، و إن کان من جههٔ تنجس سابق، فالأقوی جواز التسبب لاکلهم، و إن کان الأحوط ترکه. و أما ردعهم عن الأکل أو الشرب مع عدم التسبب فلا یجب من غیر إشکال.

(مسألهٔ ۳۴) إذا کان موضع من بیته أو فراشه نجسا، فورد علیه ضیف و باشره بالرطوبهٔ المسریهٔ ففی وجوب إعلامه اشکال (۲)

استفدنا حرمته بالإضافهٔ إلی المکلفین من إطلاق أدلهٔ المحرمات. و أما غیر المکلفین من المجانین و الصبیان فحیث لا- تشمله المطلقات فلا محالهٔ یصدر الفعل منه علی الوجه المباح و لا یحرم التسبیب الی المباح فضلا عن أن یجب فیه الردع و الاعلام.

(۱) بان استندت النجاسهٔ إلی أنفسهم- کما هو الغالب- و الدلیل علی جواز التسبب و عدم وجوب الردع و الاعلام حینئذ انما هو السیرهٔ القطعیهٔ المستمرهٔ بین المسلمین. و أما إذا لم تستند النجاسهٔ إلی أنفسهم- کالماء المتنجس بسبب آخر فقد أفتی الماتن بعدم وجوب الردع حینئذ و هو الصحیح إذ لا- دلیل علی حرمهٔ التسبب بالإضافهٔ الی غیر المکلفین لعدم صدور الفعل منهم علی الوجه الحرام کما لا دلیل علی وجوب الإعلام حینئذ. و ان احتاط الماتن بترک التسبب استحبابا.

(۲) عدم وجوب الردع و الاعلام فی المسألهٔ مما لا اشکال فیه لعدم الدلیل علی وجوبهما و انما ثبتت حرمهٔ التسبیب بالإضافهٔ إلی

المکلفین و علیه فیدور الحکم مدار صدق التسبب و عدمه و لیس له ضابط کلی بل یختلف باختلاف الموارد- مثلا- إذا مد الضیف یده الرطبهٔ لأن یأخذ ثیابه فأصابت الحائط المتنجس

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۳۹

و ان کان أحوط، بل لا یخلو عن قوهٔ. و کذا إذا أحضر عنده طعاما ثم علم بنجاسته (۱) بل و کذا إذا کان الطعام للغیر و جماعهٔ مشغولون بالأکل فرأی واحد منهم فیه نجاسهٔ، و إن کان عدم الوجوب فی هذه الصورهٔ لا یخلو عن قوهٔ (۲) لعدم کونه سببا لأکل الغیر بخلاف الصورهٔ السابقهٔ (مسألهٔ ۳۵) إذا استعار ظرفا أو فرشا أو غیرهما من جاره فتنجس عنده هل یجب علیه إعلامه عند الرد؟ فیه اشکال (۳) و الأحوط

لا یصح اسناد تنجیس یده الی المضیف بالتسبیب لأنه إنما صدر من الضیف و لا تسبب فی البین، و الاعلام لا دلیل علی وجوبه. و أما إذا وضع المضیف المندیل المتنجس فی الموضع المعد للتنشف و لما غسل الضیف یده تنشف بذلک المندیل النجس فلا محالهٔ یستند تنجس یده الی المالک المضیف لأنه الذی وضع المندیل فی المحل المعد للاستعمال فیجب علیه الردع و الاعلام لأن سکوته تسبیب إلی النجاسهٔ.

(۱) لا شبههٔ فی وجوب الردع حینئذ لأن سکوته تسبیب إلی أکل النجس بحسب البقاء و إن لم یکن کذلک حدوثا إلا أن حرمهٔ الانتساب التسبیبی- بعد ما استفدناها من إطلاق الدلیل- لا یفرق فیها العقل بین التسبیب بحسب الحدوث و التسبیب بحسب البقاء و بهذا تفترق هذه الصورهٔ عن الصورهٔ الآتیهٔ.

(۲) لعدم استناد أکل النجس الی من علم منهم بنجاسهٔ الطعام حیث أنه مستند الی من قدمه أو الی أنفسهم إذا لم یقدمه شخص آخر لهم فلا یترتب علی سکوته التسبیب إلی أکل النجس.

(۳) قد ظهر الحال فی هذه المسألهٔ مما قدمه الماتن «قده» و قدمناه فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۴۰

الاعلام بل لا یخلو عن قوهٔ إذا کان مما یستعمله المالک فیما یشترط فیه الطهارهٔ فصل إذا صلی فی النجس فان کان عن علم و عمد بطلت صلاته (۱)

المسائل السالفهٔ إلا انه أراد بالتعرض لها الإشارهٔ الی أن حرمهٔ التسبیب الی الحرام غیر مختصهٔ بمالک العین لأنه کما یحرم علیه کذلک یحرم علی مالک المنفعهٔ- کما فی الإجارهٔ- أو الانتفاع- کما فی العاریهٔ- أو علی من أبیح له التصرف من دون أن یکون مالکا لشیء من العین و المنفعهٔ و الانتفاع، و علی من استولی علی المال غصبا و ذلک لأن المال إذا تنجس عند هؤلاء ثم أرادوا إرجاعه إلی مالکه أو غیره و لم یبینوا نجاسته کان سکوتهم تسبیبا منهم إلی أکل النجس أو شربه و هو حرام.

فصل إذا صلی فی النجس

اشارهٔ

(۱) مرّ أن الصلاهٔ یشترط فیها طهارهٔ البدن و الثیاب إلا فیما استثنی من طرف النجاسات- کالدم الأقل من الدرهم- أو من طرف المتنجس- کما؟؟؟

لا تتم فيه الصـلاهٔ- و يـدل عليه- مضافا الى أن المسألـهٔ ضـروريهٔ و مما لا خلاف فيه- الأخبار المتضافرهٔ التى سـتمر عليك فى التكلم على جهات المسألهٔ إن شاء اللّه. و عليه فالكلام إنما يقع فى خصوصـيات المسألهٔ و جهاتها و لا نتكلم عن أصل اشتراط الصلاهٔ بطهارهٔ الثوب و البـدن لعـدم الخلاف فيه فنقول: الصـلاهٔ فى النجس قـد يكون عن علم و عمـد و قد لا يكون كذلك و على الثانى قد يسـتند صلاـته فى النجس إلى جهله و قـد يسـتند إلى نسـيانه، و كل من الجهل و النسـيان إما أن يتعلق بموضوع النجس- كما إذا لم يـدر أن المائع الواقع على ثوبه

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۳۴۱

و كـذا إذا كـان عن جهل بالنجاسـهٔ من حيث الحكم (۱) بـأن لم يعلم أن الشـىء الفلاـنى، مثـل عرق الجنب من الحرام نجس، أو عن جهل بشرطيهٔ الطهارهٔ للصلاهٔ.

أو بـدنه بول- مثلا- أو علم به ثم نسـيه- و إما أن يتعلق بحكمه بان لم يدر ان بول ما لا يؤكل لحمه نجس أو تعلم حكمه ثم نسـيه، و إما أن يتعلق بالاشتراط كما يأتى تمثيله، و هذه الصورهٔ فى الحقيقهٔ ترجع إلى الجهل بأصل الحكم أو نسـيانه. أما إذا صلى فى النجس عن علم و عمـد فلاـ ينبغى الارتياب فى بطلان صـلاته لأن هـذه الصورهٔ هى القـدر المتيقن مما دل على بطلان الصـلاهٔ فى النجس، و يمكن اسـتفادته من منطوق بعض النصوص و مفهوم بعضـها الآخر و هذا كما فى حسـنهٔ عبد اللّه بن سـنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن رجل أصاب ثوبه جنابهٔ أو دم قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابهٔ أو دم قبل أن يصلى ثم صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى .. «۱» و مصـححهٔ عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرهٔ من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد «۲» على أنه يمكن أن يستدل عليه بفحوى ما ورد فى بطلان صلاـهٔ الناسـى فى النجس كما تأتى عن قريب، حيث أن العلم بالنجس متقـدما على الصـلاهٔ إذا كان مانعا عن صـحتها فالعلم به مقارنا للصلاهٔ يمنع عن صحتها بطريق أولى.

إذا صلى فى النجس جاهلا بالحكم أو بالاشتراط

(۱) فله صورتان:

لأـن الجهـل قـد يكون عـذرا- للمكلف حال جهله- كما فى الجاهل القاصـر- و من أظهر مصاديقه المخطئ من المجتهـدين حيث أن المجتهد إذا فحص عن الدليل على

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۳۴۲

....

نجاسهٔ بول الخشاشـيف- مثلا- و لم يظفر بما يدله على طهارته أو نجاسـته فبنى على طهارته، لقاعدهٔ الطهارهٔ، و صلى فى الثوب الذى أصـابه بول الخشاف زمنا طويلا أو قصـيرا ثم بعـد ذلك ظفر على دليل نجاسـته. أو أنه بنى على عـدم اشتراط خلو البـدن و الثياب من الـدم الأقل من مقـدار الـدرهم و لو كان مما لا يؤكل لحمه أو من الميتـهٔ أو بنى على عـدم اشتراط الصـلاهٔ بطهارهٔ المحمول فيها و لو

كـان ممـا يتم فيه الصـلاة اعتمـادا فى ذلـك على أصالـة الـبراءة عن الاـشتراط، ثم وقف على دليله فمنى على اشتراط الصـلاة بطهـارة المحمول المتنجس إذا كـان ثوبـا يتم فيه الصـلاة، و على اشتراط خلو البـدن و الثيـاب عن الـدم الأقل من مقـدار الـدرهم إذا كان من الميتة أو مما لا يؤكل لحمه نظرا الى أن ما دل على استثناء الدم الأقل إنما استثناه عن مانعية النجاسة فى الصلاة. و أما المانعية من سائر الجهات و لو من جهـة أنه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه أو من الميتـة- حيث أنهما مانعتان مسـتقلتان زائدا على مانعية النجاسة- فلم يقم دليـل على اسـتثنائه فهو جاهـل بـالحكم الواقعى أو بالاـشتراط إلاـ أن جهله هـذا معـذر له لأـنه جهـل قصورى فـإنه فحص و عجز عن الوصول الى الواقع و اعتمـد على الأصول المقررة للجاهلين. و قـد لا يكون الجهل عذرا للمكلف لاسـتناده الى تقصـيره عن السؤال أو عدم فحصة عن الدليل و يعبر عنه بالجاهل المقصـر. أما إذا صـلى فى النجس عن جهل تقصـيرى غير عذر فالصحيح ان صلاته باطلة و تلزمه إعادتهـا فى الوقت أو خـارجه و ذلك لأنه مقتضـى إطلاق ما دل على بطلان الصـلاة مع النجس و لا يمنع عن ذلك حـديث لا تعاد [۱] بناء على اختصاصه بالطهارة الحدثية، لأن الحديث

---

[۱] و هو ما رواه الصـدوق بإسـناده عن زرارة عن أبى جعفر- ع- أنه قال: لا تعاد الصـلاة الا من خمسـة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. المروية فى ب ۳ من أبواب الوضوء و ۱ من أفعال الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴۳

....

بإطلاقه و ان كان يشـمل المقصـر فى نفسه لعدم كون النجاسة الخبثية من الخمسة المستثناة فى الحديث إلا أن هناك مانع عن شموله له و هو لزوم تخصـيص أدلـة المانعيـة بمن صـلى فى النجس عن علم و عمـد- لمـا يأتى من عـدم شـمولها الناسـى و الجاهل القاصـر، لحـديث لاـ تعـاد- و هو من التخصـيص بـالفرد النادر بل غير المتحقق حيث أن المكلف إذا علم بنجاسـة النجس و التفت الى اشتراط الصـلاة بعـدمها فى الثوب و البـدن لم يعقل أن يقـدم على الصـلاة فيه إلا إذا أراد اللعب و العبث كيف و لا يتمشـى منه قصـد التقرب لعلمه بعدم تعلق الأمر بالصلاة فى النجس و عدم كفايتها فى مقام الامتثال- إلا على نحو التشريع الحرام هذا.

و يمكن أن يقـال بعـدم شـمول الحـديث للجاهـل المقصـر فى نفسه- مع قطع النظر عن المحـذور المتقـدم آنفـا، و ذلك فان الجاهل المقصـر على قسـمين: لانه قد يحتمل بطلان عمله كما يحتمل صـحته و مع ذلك لا يسأل عن حكمه و كيفياته بل يأتى بالعمل بداعى انه ان طـابق المـأمور به الواقعى فهو و إلاـ فهو غير قاصـد للامتثـال رأسـا- لعـدم مبالاته بالـدين- و قـد يكون الجاهل غافلا عن اعتبار الطهارة فى ثوبه و بدنه فلا يشك فى صـحة عمله بل يأتى بالصـلاة فى النجس كما يصلى العالم بصحتها. أما الجاهل المردد فى صحة عمله و فساده فلا شك فى عدم شمول الحديث له لأن الحديـث- حسب المتفاهم العرفى- إنما ينظر الى حكم العمل بعد وجوده و انه هـل تجب إعـادته أولاـ تجب؟ و هـذا إنمـا يتصور فيمـا إذا كان المكلف غير متردد فى صـحة عمله حال الامتثال. و أما إذا كان عالما ببطلان عمله حال الإتيان به وجدانا أو بحكم العقل- كما فى المقام- لاسـتقلاله على أن الاشـتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينية و انه ليس للمكلف ان يكتفى بما يشك فى صـحته، فهو خارج عن مدلول الحديث حسب ما يستفيده العرف من مثله فمقتضى أدلة بطلان الصلاة فى النجس هو الحكم ببطلان صلاة الجاهل المقصر إذا كان مترددا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴۴

....

فى صـحة عمله و فسـاده حـال العمـل هـذا مضافا الى ان المسألـة لا خلاف فيها بل الحكم بالبطلان حينئـذ من ضـروريات الفقه. و أما

الجاهل المقصر الذى لا يتردد فى صحة عمله حال اشتغاله فهو و ان كان يشمله الحديث فى نفسه إلا أن قيام الإجماع اليقينى على بطلان عمل الجاهل المقصر فى غير الموردين المشهورين فى كلماتهم اعنى التمام فى موضع القصر، و الإجهار فى موضع الإخفات و عكسه يمنعنا عن الحكم بعدم وجوب الإعادة عليه ثم ان الحكم بوجوب الإعادة على الجاهل المقصر لا ينافى استحالة تكليف الغافل بشىء لأن توجيه الخطاب الى الغافل و ان كان غير صحيح إلا ان مفروض المسألة أن غفلة الجاهل إنما هى ما دام اشتغاله بعمله لانه يشك فى صحته و فساده بعد الفراغ و بما انه التفت إلى عمله فى أثناء الوقت و لم يحرز فراغ ذمته عما وجب عليه لزمه الخروج عن عهدة ما اشتغلت به ذمته و استحالة تكليفه بالواقع حال غفلته لا تقتضى الحكم بكون ما اتى به مجزئا لان الاجزاء يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه فى المقام و حيث انه لم يأت بالواجب الواقعى وجبت عليه إعادته و اما إذا انكشف الحال فى خارج الوقت فهو و ان لم يكن مكلفا بالصلاة مع الطهارة فى الوقت لفرض غفلته فى مجموع الوقت الا انه مع ذلك يجب القضاء عليه لانه يدور مدار صدق الفوت سواء كان هناك تكليف أو لم يكن كما فى النائم و نحوه. و المتلخص ان الجاهل المقصر- بكلا قسميه- خارج عن مدلول الحديث. و أما إذا صلى فى النجس عن جهل قصورى معذر فالتحقيق انه مشمول لحديث لا تعاد و به يخرج عما تقتضيه أدلة بطلان الصلاة فى النجس و الذى يمكن أن يكون مانعا عن شموله الجاهل القاصر أو قيل بمانعيته أمور ثلاثة: «الأول»: ما عن شيخنا الأستاذ «قده» من أن حديث لا- تعاد إنما تنفى الإعادة عن كل مورد قابل لها فى نفسه بحيث لو لا ذلك الحديث لحكم بوجوب الإعادة فيه إلا ان الشارع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴۵

....

رفع الإلزام عنها امتنانا على المكلفين. و من البديهى أن الأمر بالإعادة إنما يتصور فيما إذا لم يكن هناك أمر بإتيان المركب نفسه كما فى الناسى و نحوه حيث لا يجب عليه الإتيان بما نسيه ففى مثله لا مانع من الحكم بوجوب الإعادة عليه لو لا ذلك الحديث و أما إذا بقى المكلف على حاله من تكليفه و امره بالمركب الواقعى فلا معنى فى مثله للأمر بالإعادة لأنه مأمور بإتيان نفس المأمور به و حيث أن الجاهل القاصر مكلف بنفس الواقع و لم يسقط عنه الأمر بالعمل فلا معنى لأمره بالإعادة فإذا لم يكن المورد قابلا لا يجاب الإعادة لم يكن قابلا- لنفيها عنه و عليه فالحديث إنما تختص بالناسى و نحوه دون العامد و الجاهل مقصرا كان أم قاصرا و معه لا بد من الرجوع إلى المطلقات المانعة عن الصلاة فى النجس و هى تقتضى وجوب الإعادة فى حقهم. و الجواب عن ذلك أن الجاهل و إن كان مكلفا بالإتيان بالمركب واقعا إلا انه محدود بما إذا أمكنه التدارك و لم يتجاوز عن محله. و أما إذا تجاوز عن محله فأىّ مانع من الأمر بالإعادة عليه- مثلا- إذا كان بانيا على عدم وجوب السورة فى الصلاة الا انه علم بالوجوب و هو فى أثناء الصلاة فبنى على وجوبها فإنه إن كان لم يدخل فى الركوع فهو مكلف بإتيان نفس المأمور به أعنى السورة فى المثال و لا مجال معه لا يجاب الإعادة فى حقه. و أما إذا علم به بعد الركوع فلا يمكنه تداركها لتجاوزه عن محلها و حينئذ إما أن تبطل صلاته فتجب عليه إعادتها و أما أن تصح فلا- تجب إعادتها و بهذا ظهر أن الجاهل بعد ما لم يتمكن من تدارك العمل قابل لإيجاب الإعادة فى حقه و نفيها كما هو الحال فى الناسى بعينه «الثانى»: إنا و إن كنا نلتزم بحكومة الحديث على أدلة الاجزاء و الشرائط لأنه ناظر إليها و مبين لمقدار دلالتها حيث دل على أن الإخلال بشىء منهما إذا لم يكن عن علم أو جهل تقصيرى لا يقتضى البطلان إلا أنه لا يمكن أن يكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴۶

....

حاكما على حسنة عبد اللّه بن سنان المتقدمة التى دلت على وجوب الإعادة فيمن علم بإصابة الجنابة أو الدم ثوبه قبل الصلاة ثم صلى

فیه و ذلک لوحدة لسانهما لان لسان الحسنة إثبات الإعادة بقوله فعلیه أن یعید کما أن لسان الحدیث نفی الإعادة بقوله لا تعاد فمورد النفی و الإثبات واحد کما أن لسان یعید و لا تعاد لسانان متنافیان فهما من المتعارضین و النسبة بینهما إما هی العموم المطلق نظرا إلی أن الحدیث ینفی الإعادة مطلقا و الحسنة تثبتها فی خصوص العالم بموضوع النجاسة قبل الصلاة فتخصص الحدیث و لأجلها یحکم بوجوب الإعادة علی الجاهل القاصر لعلمه بموضوع النجاسة و إنما لا یعلم حکمها أو لا یعلم الاشتراط و إما أن النسبة هی العموم من وجه لاختصاص الحدیث بغیر العالم المتعمد فالحدیث یقتضی وجوب الإعادة فیمن علم بموضوع النجاسة و حکمها و الحسنة لا تعارضه، کما أن الحسنة تنفی الإعادة- بمفهومها- ممن جهل بموضوع النجاسة و حکمها و الحدیث لا یعارضها و إنما یتعارضان فیمن علم بموضوع النجاسة و جهل بحکمها لأن الحسنة تثبت الإعادة فیه و الحدیث تنفیها و مع المعارضة و التساقط لا بد من الرجوع إلی إطلاقات أدلة المانعیة و هی تقتضی بطلان الصلاة فی النجس و وجوب الإعادة فیما نحن فیه و الجواب عن ذلک أن وزان الحسنة وزان غیرها من أدلة الاجزاء و الشرائط و الحدیث کما انه حاکم علی تلک الأدلة کذلک له الحکومة علی الحسنة و الوجه فیه ما ذکرناه غیر مرة من أن الأمر بالإعادة إرشاد إلی الجزئیة أو الشرطیة أو المانعیة کما أن نفیها إرشاد و حکایة عن عدم الجزئیة و الشرطیة و المانعیة، و لیست الأوامر الواردة فی بیان الاجزاء و الشرائط ظاهرة فی الأمر المولوی و علیه فالأمر بالإعادة فی الحسنة إرشاد إلی شرطیة طهارة الثوب و البدن أو إلی مانعیة نجاستهما فی الصلاة کما هو الحال فی غیرها مما دل علی جزئیة شیء أو شرطیته إما بالأمر بالإعادة بترکهما أو بالتصریح

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۴۷

....

باعتبارهما فی المأمور به و الحدیث حاکم علی أدلتهما و ذلک لانه قد فرض أن للصلاة أجزاء و شرائط ثم بیّن أن ترک غیر الخمسة المذکورة فیه غیر موجب لبطلان الصلاة و إعادتها- إذا لم یکن عن علم أو جهل تقصیری- و من هنا یتقدم علی أدلتهما و لا یفرق فی ذلک بین دلالة الدلیل علی الجزئیة أو الشرطیة بالمطابقة و بین دلالته علیهما بالالتزام کما هو الحال فی الحسنة لأن إثباتها الإعادة عند وقوع الصلاة فی النجس یدلنا بالالتزام علی شرطیة الطهارة فی الثوب و البدن للصلاة فالحدیث بذلک تنفی اعتبار الطهارة بالإضافة إلی الجاهل القاصر و مجرد وحدة لسان الحسنة و الحدیث لا تجعلهما من المتعارضین بعد عدم کون الأمر بالإعادة مولویا وجوبیا و النسبة إنما تلاحظ بین المتنافیین و لا تنافی بین الحاکم و محکومة.

«الثالث»: أن الطهور الذی هو من الخمسة المعادة منها الصلاة إما أن یکون أعم من الطهارة الحدثیة و الخبثیة. و أما أن یکون مجملا لا یدری أنه یختص بالطهارة الحدثیة أو یعم الخبثیة أیضا و علی کلا الفرضین لا یمکن التمسک به فی الحکم بعدم وجوب الإعادة علی الجاهل. أما بناء علی انه أعم فلأجل أن صلاة الجاهل فاقدة لطهارة الثوب أو البدن و الإخلال بالطهارة الخبثیة مما یعاد منه الصلاة و أما بناء علی إجماله فلأجل کفایة الإجمال فی الحکم بوجوب الإعادة علی الجاهل بالحکم أو بالاشتراط و ذلک لان إجمال المخصص المتصل «کالطهور» یسری الی العام «کقوله لا- تعاد» و یسقطه عن الحجیة فی مورد الإجمال. و معه لا دلیل علی عدم وجوب الإعادة فی مفروض الکلام.

و مقتضی إطلاقات مانعیة النجاسة فی الثوب و البدن بطلان صلاة الجاهل القاصر و وجوب الإعادة علیه. و هذا الوجه و إن کان امتن الوجوه التی قیل أو یمکن أن یقال فی المقام إلا انه أیضا مما لا یمکن المساعدة علیه و ذلک لان الطهور حسب ما ذکرناه فی أوائل الکتاب- من انه بمعنی ما یتطهر به نظیر الوقود و الفطور و السحور و غیرهما مما هو بمعنی ما یحصل به المبدء، و قد یستعمل بمعنی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۴۸

....

آخر أيضا- و إن كان أعم حيث ان ما يحصل به الطهارة و هو الماء و التراب غير مقيد بطهارة دون طهارة و بالحدثية دون الخبثية إلا أن فى الحديث قرينة تدلنا على أن المراد بالطهور خصوص ما يتطهر به من الحديث فلا تشمل الطهارة الخبثية بوجه. بيان تلك القرينة: أن ذيل الحديث دلنا على عدم ركنية غير الخمسة فى الصلاة، حيث بيّن أن القراءة و التشهد و التكبير سنة «۱» ثم أن الخمسة المذكورة فى الحديث هى بعينها الخمسة التى ذكرها اللّه سبحانه فى الكتاب و قد أشار إلى الركوع بقوله عز من قائل وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ ارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِينَ «۲» و فى قوله يا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرّاكِعِينَ «۳» و فى غيرهما من الآيات، و أشار إلى السجود بقوله فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السّاجِدِينَ «۴» و فى قوله يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ «۵» و فى قوله يا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي «۶» و غيرها من الآيات. و إلى القبلة أشار بقوله فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ «۷» و بقوله وَ مِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ «۸» و غيرهما و أشار إلى الوقت بقوله أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً «۹» و إلى اعتبار الطهارة الحدثية- من الغسل و الوضوء و التيمم- أشار بقوله:

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب أفعال الصلاة و ب ۲۹ من أبواب القراءة و ۱ من أبواب القواطع من الوسائل.

(۲) البقرة ۲: ۴۳

(۳) آل عمران ۳: ۴۳

(۴) الشعراء ۲۶: ۲۱۹

(۵) الحج ۲۲: ۷۷

(۶) آل عمران ۳: ۴۳

(۷) البقرة ۲: ۱۴۴

(۸) البقرة ۲: ۱۴۹

(۹) الاسراء ۱۷: ۷۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۴۹

و اما إذا كان جاهلا بالموضوع (۱) بأن لم يعلم أن ثوبه أو بدنه لاقى

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً .. «۱» و بذلك يظهر ان الحديث إنما يشير الى تلك الخمسة التى ذكرها اللّه سبحانه فى الكتاب و الذى ذكره سبحانه إنما هو خصوص الطهارة من الحدث- اعنى الغسل و الوضوء و التيمم- و ليس من الطهارة الخبثية ذكر فى الكتاب، فإذا ضممنا الى ذلك ما استفدناه من ذيل الحديث فلا محالة ينتج أن الطهور فى الحديث انما هو بمعنى ما يتطهر به من الحدث و أما الطهارة من الخبث فليست من الأركان التى تبطل الصلاة بالإخلال بها مطلقا كما هو الحال فى الخمسة المذكورة فى الحديث. و لعل ما ذكرناه هو الوجه فيما سلكه المشهور من أصحابنا حيث خصوا الحديث بالطهارة من الحدث مع عمومه فى نفسه.

و مما يدلنا على أن الطهارة من الخبث ليست كالطهارة الحدثية من مقومات الصلاة حتى تبطل بفواتها انه لا إشكال فى صحة الصلاة الواقعة فى النجس فى بعض الموارد و لو مع العلم به كموارد الاضطرار و عدم التمكن من استعمال الماء و كذلك الأخبار الواردة فى

صحهٔ الصـلاهٔ فی النجس فی الشـبهات الموضوعیهٔ کما توافیک عن قریب. حیث انها لو کانت مقومهٔ للصـلاهٔ کالخمسهٔ المذکورهٔ فی الحدیث لم یکن للحکم بصـحهٔ الصـلاهٔ مع الإخلال بها وجه صـحیح و کیف کان فما ذکرناه من القرینهٔ مؤیدا بما فهمه المشـهور من الحدیث کاف فی إثبات المدعی و علیه فالحدیث یعم الجاهل القاصر و الناسی کلیهما و تخصیصه بالناسی تخصیص بلا وجه.

[إذا صلی فی النجس جاهلا بموضوعه]

(۱) ما سردناه فی الحاشیهٔ المتقدمهٔ إنما هو فی الجهل بالنجاسهٔ من

---

(۱) المائدهٔ ۵: ۶

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۵۰

....

حیث الحکم و الاشتراط. و أما إذا صـلی فی النجس جاهلا بموضوعه مع احتماله النجاسـهٔ أو الغفلهٔ عنها ثم علم بالنجاسهٔ بعد الصـلاهٔ فقد نسب الی بعضهم القول بوجوب الإعادهٔ حینئذ فی الوقت و خارجه و لم یسم قائله و عن المشهور عدم وجوب الإعادهٔ مطلقا و عن المبسوط و النهایـهٔ فی بـاب المیـاه و النـافع و القواعـد و غیرهـا التفصـیل بین الوقت و خـارجه فیعیـد فی الوقت دون خـارجه و هناک تفصـیل آخر احتمله الشهید فی ذکراه بل مال إلیه فی الدروس و قواه فی الحدائق و ادعی انه ظاهر الشیخین و الصدوق و هو التفصیل بین من شک فی طهارهٔ ثوبه أو بدنه و لم یتفحص عنها قبل الصـلاهٔ و بین غیره فیعید فی الأول دون غیره، و الصـحیح ما هو المشـهور بینهم من صـحهٔ صـلاته و عدم وجوب الإعادهٔ لا فی الوقت و لا فی خارجه و ذلک لا لما ذکره بعضهم من أن الشرطیهٔ و الجزئیهٔ إنما تنشـئان من الأـوامر الـواردهٔ بغسـل الثـوب أو البـدن أو النواهی الواردهٔ عن الصـلاهٔ فی النجس و من الظـاهر أن الأـوامر و النواهی إنما تتحققـان فی فرض العلم و لاـ یثبتـان فی حق الجاهل. و الوجه فی عـدم اعتمادنا علیه أن منشأ الشـرطیهٔ و الجزئیـهٔ و ان کان هو الأوامر الغیریـهٔ المتعلقـهٔ بغسـل الثـوب و البـدن أو النواهی الغیریـهٔ المتعلقـهٔ بالصـلاهٔ فی النجس إلاـ انهـا أوامر أو نواهی إرشادیـهٔ و الإرشـاد کالحکایـهٔ و الاخبـار فکما انهما تعمل العالمین و الجاهلین کـذلک الإرشاد الـذی وزانه وزانهما- لإطلاقه- و لا وجه لمقایسـهٔ الأوامر الغیریهٔ الإرشادیهٔ بالأوامر النفسیهٔ التی لا تثبت فی حق غیر العالمین هذا. علی أن هذا الکلام لو تم فإنما یتم فی مواد الخطاء و النسیان و الجهـل المرکب و نحوهـا لاـ بالإضافهٔ إلی الجاهـل البسـیط إذ لا مانع من شـمول الأوامر و النواهی للجاهل غایـهٔ الأمر انها لا تکون منجزهٔ فی حقه و کم فرق بین الثبـوت و التنجز هـذا مضافـا الی دلالـهٔ الاخبـار و قیـام الإجمـاع و الضـرورهٔ علی أن الاحکـام الشـرعیهٔ مشترکهٔ بین

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۵۱

....

العالمین و الجاهلین. بل الوجه فیما ذکرناه دلالـهٔ حدیث لا تعاد علی عدم وجوب الإعادهٔ لما عرفت من أن الطهور فی الحدیث بمعنی ما یتطهر به من الحدث فالطهارهٔ من الخبث مما لا تعاد منه الصلاهٔ- و یدل علیه أیضا جملهٔ من الصحاح: «منها»:

صحیحـهٔ العیص بن القاسم قال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السّـلام عن رجل صـلی فی ثوب رجل أیاما ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا یصـلی فیه قال لا یعید شـیئا من صـلاته «۱» و «منهـا»: مصـححهٔ عبـد الرحمن بن أبی عبـد اللّه قال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السّـلام عن

الرجل یصلی و فی ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو کلب، أ یعید صلاته؟ قال: إن کان لم یعلم فلا یعید «۲» و «منها» صحیحتا زرارة و محمد بن مسلم الآتیتین و «منها» غیر ذلک من الاخبار حیث تدل علی نفی وجوب الإعادة فضلا عن القضاء بل لعل الصحیحة صریحة فی نفی وجوبه و من هنا لم یستشکلوا فی الحکم بعدم وجوب القضاء. و أما من فصل بین الوقت و خارجه فقد اعتمد علی روایتین: «إحداهما»: صحیحة وهب بن عبد ربه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الجنابة تصیب الثوب و لا یعلم به صاحبه فیصلی فیه ثم یعلم بعد ذلک قال: یعید إذا لم یکن علم «۳» و «ثانیتهما»: موثقة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن رجل صلی و فی ثوبه بول أو جنابة فقال: علم به أو لم یعلم فعلیه إعادة الصلاة إذا علم «۴» بدعوی أن هاتین الروایتین و إن دلتا علی وجوب الإعادة مطلقا فالنسبة بینهما و بین الصحاح النافیة للإعادة مطلقا نسبة التباین إلا أن القاعدة تقتضی تخصیصهما أولا بما هو صریح فی عدم وجوب الإعادة خارج الوقت لأن النسبة بینهما و بینه بالإضافة إلی الإعادة فی خارج الوقت نسبة النص أو الأظهر إلی الظاهر و بعد ذلک تنقلب النسبة بینهما و بین الطائفة النافیة إلی العموم المطلق حیث انهما تقتضیان

---

(۱) المرویات فی ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرویات فی ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۵۲

....

وجوب الإعادة فی الوقت، و الطائفة النافیة تنفی وجوبها فی الوقت و خارجه فلا مناص من الجمع بینهما بحمل الطائفة النافیة علی إرادة الإعادة خارج الوقت و حمل الروایتین الآمرتین بالإعادة علی الإعادة فی الوقت هذا. و یرد علی هذا الجمع «أولا»: أن صحیحة وهب و إن کانت تامة سندا إلا انها مشوشة المتن جدا و ذلک لأنها علقت وجوب الإعادة علی ما إذا لم یکن علم و مقتضی مفهومها عدم وجوب الإعادة فیما إذا علم، و لا یمکن اسناد الحکم بوجوب الإعادة علی الجاهل و عدم وجوبها علی العالم بالنجاسة الی الامام علیه السّلام حیث أن العالم أولی بوجوب الإعادة من الجاهل بالارتکاز. نعم لو کانت العبارة: حتی إذا علم أو و لو إذا علم لکانت الصحیحة ظاهرة فی المدعی إلا أن الأمر لیس کذلک، و هذا مما یوجب الظن القوی بل الاطمئنان علی وجود سقط فی الروایة و لعل الساقط کلمة «لا» قبل کلمة یعید فیکون مدلولها عدم وجوب الإعادة إذا لم یکن علم أو یحمل قوله: یعید علی کونه استفهاما إنکاریا و کأنه قال: هل یعید إذا لم یکن علم؟! و معناه أیضا یرجع الی نفی وجوب الإعادة علی الجاهل، و بهذا الاحتمال و ذاک تصبح الصحیحة مجملة و لا یمکننا الاعتماد علیها أبدا. و کذلک الحال فی الموثقة لاضطراب متنها فان قوله: فعلیه إعادة الصلاة إذا علم یحتمل أمرین و معنیین «أحدهما»: أن یکون معناه أن الإعادة یشترط فیها العلم بوقوع الصلاة فی النجس و حیث أنه علم بذلک بعد الصلاة فلا محالة وجبت علیه إعادتها و علی ذلک فهذه الجملة مسوقة لبیان حکم عقلی أعنی اشتراط العلم فی تنجز التکلیف، و الشرطیة مسوقة لبیان التسویة و التعمیم فی الإعادة بین الصورتین المذکورتین فی قوله علم به أو لم یعلم فتجب فیهما الإعادة لعلمه بوجود الخلل فی صلاته و «ثانیهما»: أن یکون معناه أن الإعادة تختص بما إذا علم بالنجاسة دون ما إذا لم یعلم بها و علیه فهو

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۵۳

....

شارح للتفصيل المتقدم عليه فى قوله: علم به أو لم يعلم. و قرينة على أن قوله ذلك تشقيق لا تفصيل و حاصله أن الامام عليه السّلام لما شقق الموضوع و بيّن أنه قد يكون عالما بنجاسة ثوبه و قد لا يكون فرّع عليه الحكم بالإعادة إذا علم مشعرا بعدم وجوبها إذا لم يعلم و أن الحكم بالإعادة لا يعم كلا الشقين. و حيث لا قرينة على تعيين أحد المحتملين فلا محالة تصبح الموثقة- كالصحيحة- مجملة. و «ثانيا» إن حمل الأخبار النافية للإعادة على نفيها خارج الوقت مما لا يتحمله جميعها فدونك صحيحة زرارة حيث ورد فيها: فان ظننت انه قد اصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال: تغسله و لا تعيد الصلاة قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا «۱» لأنها كما ترى عللت عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب فلو كان عدم وجوبها مستندا إلى خروج وقت الصلاة لكان المتعين أن يعلل بذلك لا بالاستصحاب المشترك بين الوقت و خارجه و ذلك فان استصحاب طهارته انما يناسب أن يكون علة لجواز دخوله فى الصلاة- و هو شاك فى طهارة ثوبه- و لا يناسب أن تكون علة لعدم وجوب الإعادة فى مفروض المسألة لما بيناه فى محله من أن الأحكام الظاهرية لا تقتضى الاجزاء و بذلك نستفيد من الصحيحة أن الطهارة التى هى شرط الصلاة أعم من الظاهرية و الواقعية فمع إحرازها يحكم بصحة الصلاة و لا تجب إعادتها فى الوقت و لا- فى خارجه لكونها واجدة لشرطها و معه كيف يصح حملها على إرادة الإعادة فى الوقت دون خارجه فالروايتان الآمرتان بالإعادة فى الوقت على تقدير تماميتهما تعارضان الصحيحة كما تعارضان صحيحة محمد بن مسلم و رواية أبى بصير الآتيتين فالصحيح حمل الروايتين على استحباب الإعادة فى الوقت و الحكم بعدم وجوبها لا فيه

---

(۱) المروية فى ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۵۴

....

و لا- فى خارجه. و لعله لأجلهما احتاط الماتن بالإعادة فى الوقت. و أما التفصيل بين من شك فى طهارة ثوبه أو بدنه و لم يتفحص عنها قبل الصلاة و بين غيره بالحكم بالإعادة فى الأول دون غيره بلا فرق فى ذلك بين أن يكون دخوله فى الصلاة مستندا إلى أصالة عدم نجاسة ثوبه أو بدنه و بين أن يكون مستندا إلى غفلته فقد استدل له بجملة من الاخبار: «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال: تغسله و لا تعيد الصلاة .. الحديث «۱» حيث رتب الحكم بعدم الإعادة على ما إذا نظر المكلف و فحص عن نجاسة ثوبه و لم ير شيئا قبل الصلاة و فيه أن فرض النظر و الفحص عن النجاسة قبلها إنما ورد فى سؤال الراوى لا- فى جواب الامام عليه السّلام و لم يعلق الحكم فى كلامه على الفحص قبل الصلاة. على أن الصحيحة فيها جملتان صريحتان فى عدم اعتبار الفحص و النظر فى عدم وجوب الإعادة: «إحداهما»: قوله: لا و لكنك انما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك. بعد ما سأله زرارة بقوله فهل علىّ ان شككت فى أنه أصابه شىء ان انظر فيه؟ حيث انها تنفى وجوب الفحص و النظر و تدل على أن فائدتهما منحصرة بزوال الوسوسة و التردد الذى هو أمر تكوينى فلو كانت لهما فائدة شرعية كعدم وجوب الإعادة بعد الالتفات لم تكن الثمرة منحصرة بذهاب الوسوسة و لكان الاولى بل المتعين التعليل بتلك الفائدة الشرعية. و «ثانيتهما»: قوله: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا. حيث علل عدم وجوب الإعادة بأنه كان موردا للاستصحاب الذى مرجعه الى أن شرط الصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية و هو متحقق فى مورد السؤال بلا فرق فى ذلك بين الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمهما. و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه

---

(۱) المرویة فی ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

علیه السّلام قال: ذکر المنی فشدده فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصلاة فعلیک إعادة الصلاة و إن أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه ثم صلیت فیه ثم رأیته بعد فلا إعادة علیک فکذا البول «۱» حیث رتبت الحکم بعدم الإعادة علی نظره فی الثوب قبل الصلاة و هی تقتضی بمفهومها وجوب الإعادة إذا رأی المنی أو البول فی ثوبه بعد الصلاة و لم یکن نظر فیه قبلها. و فیه أن سوق العبارة و ظاهرها أن المناط فی الإعادة و عدمها إنما هو رؤیة النجاسة- ای العلم بها- و عدمها قبل الصلاة أو بعد ما دخل فیها فإذا لم یعلم بها قبل الصلاة و لا فی أثنائها صحت صلاته و لا تجب إعادتها و إن رأی النجاسة و علم بها قبل الصلاة أو فی أثنائها وجبت إعادتها فلا مدخلیة للنظر فی ذلک بوجه و إنما عبّر عن العلم بالنجاسة و رؤیتها بالنظر فی قوله: و أن أنت نظرت. من جهة أنهما إنما یحصلان بالنظر علی الأغلب.

و «منها»: روایة میمون الصیقل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت له: رجل أصابته جنابة باللیل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا فی ثوبه جنابة، فقال: الحمد للّه الذی لم یدع شیئا إلا و له حد، إن کان حین قام نظر فلم یر شیئا فلا إعادة علیه، و ان کان حین قام لم ینظر فعلیه الإعادة «۲» و بمضمونها مرسلة الفقیه حیث قال: و قد روی فی المنی انه ان کان الرجل حیث قام نظر و طلب فلم یجد شیئا فلا شیء علیه، فان کان لم ینظر و لم یطلب فعلیه أن یغسله و یعید صلاته «۳» و من المحتمل القوی أن تکون المرسلة إشارة إلی روایة الصیقل فهما روایة واحدة و دلالتها علی المدعی غیر قابلة للمناقشة الا انها ضعیفة السند لجهالة میمون الصیقل. و فی هامش الوسائل عن الکافی المطبوع منصور الصیقل بدلا عن میمون الصیقل و صرح فی تنقیح المقال بان ابدال میمون

(۱) المرویة فی ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

الصیقل بالمنصور اشتباه. و لعله من جهة أن الراوی عن ابن جبلة عن سیف تارة و عن سعد اخری انما هو میمون لا منصور. و لکن الخطب سهل لجهالة منصور الصقیل کمیمون فلا یجدی تحقیق أن الراوی هذا أو ذاک. علی أن الروایة لو أغمضنا عن سندها أیضا لا تنهض حجة فی مقابل الاخبار الدالة علی عدم الفرق بین الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمه «منها»: صحیحة زرارة المتقدمة علی التقریب الذی أسلفناه آنفا و «منها»: صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما علیه السّلام قال: سألته عن الرجل یری فی ثوب أخیه دما و هو یصلی، قال: لا یؤذنه حتی ینصرف «۱» لصراحتها فی انه لا أثر للعلم الحاصل من اعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة، و انما الأثر و هو وجوب الإعادة یترتب علی العلم بالنجاسة حال الصلاة- أو قبلها- بلا فرق فی ذلک بین الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بین کون العلم بالنجاسة فی الوقت و بین کونه خارج الوقت لأن المناط الوحید فی وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة و «منها»: موثقة «۲» أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل صلی فی ثوب فیه جنابة رکعتین ثم علم به قال: علیه أن یبتدئ الصلاة، قال: و سألته عن رجل یصلی و فی ثوبه جنابة أو دم حتی فرغ من صلاته ثم علم، قال: مضت صلاته و لا شیء علیه

«۳» فان التقابل- بين العلم بالنجاسة فى أثناء الصلاة و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسة بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة- صريح فى أن المدار فى وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو فى أثنائها و العلم بها بعد الفراغ بلا فرق فى ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لا بين داخل الوقت و خارجه

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) كذا عبر عنها فى بعض الكلمات و فى سندها محمد بن عيسى عن يونس فراجع.

(۳) المرويتان فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۵۷

البول- مثلا- فان لم يلتفت أصلا، أو التفت بعد الفراغ من الصلاة، صحت صلاته، و لا يجب عليه القضاء، بل و لا الإعادة فى الوقت، و إن كان أحوط. و إن التفت فى أثناء الصلاة (۱) فإن علم سبقها و أن وقع بعض صلاته مع النجاسة، بطلت مع سعة الوقت للإعادة، و إن كان الأحوط الإتمام ثم الإعادة، و مع ضيق الوقت إن أمكن التطهير أو التبديل- و هو فى الصلاة من غير لزوم المنافى- فليفعل ذلك و يتم و كانت صحيحة، و إن لم يمكن أتمها و كانت صحيحة، و إن علم حدوثها فى الأثناء مع عدم إتيان شيء من اجزائها مع النجاسة، أو علم بها و شك فى أنها كانت سابقا أو حدثت فعلا، فمع سعة الوقت و إمكان التطهير أو التبديل يتمها بعدهما، و مع عدم الإمكان يستأنف و مع ضيق الوقت يتمها مع النجاسة و لا شيء عليه.

فالمتلخص أن المكلف إذا جهل نجاسة ثوبه أو بدنه و صلى و التفت إليها بعد الفراغ لا تجب عليه الإعادة فى الوقت و لا فى خارجه نظر و فحص قبلها أم لم يفحص. نعم إذا علم بنجاسته فى الوقت فالأحوط إعادة الصلاة و لا سيما إذا لم يفحص عن النجاسة قبل الصلاة.

[إذا التفت الى النجاسة فى أثناء الصلاة]

لهذه المسألة صور:

اشارة

(۱) «الأولى»: ما إذا التفت الى نجاسة ثوبه أو بدنه فى أثناء الصلاة و علم أو احتمل طروها فى الآن الذى التفت الى نجاسة ثوبه- مثلا- فى ذلك الآن لا قبل الصلاة و لا فيما تقدمه من أجزائها «الثانية»: الصورة مع العلم بطرو النجاسة فى الأجزاء السابقة على الآن الملتفت فيه إليه. «الثالثة»: الصورة مع العلم بطروها قبل شروعه فى الصلاة: و المشهور بين أصحابنا فى جميع ذلك- كما حكى- أنه إن تمكن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۵۸

....

من إزالة النجاسة و تطهير بدنه أو ثوبه و لو بإلقائه و تبديله من غير إخلال بشرائط الصلاة وجبت إزالتها فيتم صلاته و لا شيء عليه. و أما إذا لم يتمكن من إزالة النجاسة و لو بإلقاء الثوب أو تبديله، لعدم ثوب طاهر عنده أو لأن تحصيله يستلزم إبطال الصلاة فلا محالة يبطلها و يزيل النجاسة ثم يستأنف الصلاة

(أما الصورة الاولى):

فلا إشكال فيها فى صحة الصلاة مع التمكن من إزالة النجاسة فى أثنائها و ذلك للنصوص المتضافرة- التى فيها الصحاح و غيرها- الواردة فيمن رعف فى أثناء الصلاة حيث دلت على عدم بطلانها بذلك فيما إذا تمكن من إزالته من دون استلزامه التكلم كما فى بعضها «۱» أو استدبار القبلة كما فى بعضها الآخر «۲» و الظاهر انهما من باب المثال و الجامع أن لا تكون إزالة النجاسة مستلزمة لشىء من منافيات الصلاة و كيف كان فقد دلتنا هذه الاخبار على أن حدوث النجاسة فى أثناء الصلاة لا يبطلها فيما إذا أمكنت إزالتها و ذلك لأن الاجزاء السابقة على الآن الذى طرأت فيه النجاسة وقعت مع الطهارة بالعلم أو باستصحاب عدم طروها الى آن الالتفات، و الاجزاء الآتية أيضا واجدة للطهارة لأن المفروض أنه يزيل النجاسة الطارئة فى أثنائها، و أما الآن الحادث فيه النجاسة فهو و إن كان قد وقع من غير طهارة إلاـ أن الاخبار الواردة فى الرعاف صريحة فى أن النجاسة فى الآنات المتخللة بين أجزاء الصلاة غير مانعة عن صحتها و من جملة تلك الأخبار صحيحة زرارة المتقدمة حيث ورد فيها: و إن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدرى لعله شىء أوقع

---

(۱) راجع صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الاخبار المروية فى ب ۲ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

(۲) راجع صحيحة عمر بن أذينة و ما رواه الحميرى عن على بن جعفر المرويتين فى ب ۲ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۵۹

....

عليك فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك أبدا «۱» إذ المراد برؤية الدم رطبا هو عدم العلم بطروّه قبل الصلاة و إلا فالعادة تقضى بيبوسته. و قوله عليه السّلام:

لعله شىء أوقع عليك كالصريح فى أن طرو النجاسة فى أثناء الصلاة غير موجبة لبطلانها بلا فرق فى ذلك بين العلم بحدوثها فى أثناء الصلاة و بين الشك فى ذلك لأن مقتضى الصحيحة أن الطهارة المعتبرة فى الصلاة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية فإذا احتمل طروها قبل الصلاة فله أن يستصحب عدم حدوثها إلى أن الالتفات و به تحرز الطهارة الظاهرية التى هى شرط الصلاة فما ذهب اليه المشهور فى هذه الصورة هو الصحيح

و (أما الصورة الثالثة):

و هى ما إذا علم بالنجاسة فى أثناء الصلاة مع العلم بطروها قبل الصلاة فقد عرفت أن المشهور صحة صلاته إذا تمكن من إزالة النجاسة فى أثنائها و قد يستدل على ذلك بفحوى الأخبار الواردة فى صحة الصلاة الواقعة مع النجاسة المجهولة لأن الصلاة الواقعة فى النجس بتمامها إذا كانت صحيحة فالصلاة الواقعة فى النجس ببعضها صحيحة بالأولوية القطعية و أما الأجزاء المتأخرة عن آن الالتفات فهى واجدة لشرطها لأن المفروض ان المكلف يزيل النجاسة فى أثناء الصلاة و أما الآنات المتخللة فقد مر أن النجاسة فيها غير مانعة عن صحة الصلاة و بذلك تظهر الحال فى الصورة الثانية لأن الأولوية القطعية أيضا تقتضى فيها الحكم بصحة الصلاة كما عرفت تقريبها. و هذا الذى أفيد و إن كان صحيحا فى نفسه إلا أن الاخبار الواردة فى المسألة مطبقة على بطلان الصلاة فى مفروض الكلام «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة حيث قال: لأنك لا تدرى لعله شىء أوقع عليك. فإنه يدل على أن الصلاة إنما يحكم بصحتها مع رؤية النجس فيما إذا احتمل طرو النجاسة فى أثنائها. و أما مع العلم بطروها قبل الصلاة فلا.

---

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب النجاسات من النجاسات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۰

....

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الواردة فى الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى قال: لا يؤذنه حتى ينصرف «۱» لدلالتها على أن العلم بالنجاسة الحاصل باعلام الغير فى أثناء الصلاة يوجب البطلان و «منها»: صحيحته الأخرى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: ذكر المنى فشدّده فجعله أشد من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك، فكذلك البول «۲» فقد دلت على بطلان الصلاة فى النجاسة الواقعة قبلها لأن ذكر المنى قرينة على حدوثه قبل الصلاة لبعد ملاقاته الثوب فى أثنائها و «منها»: ما عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال: عليه أن يبتدئ الصلاة .. «۳»

و هذه الاخبار تقتضى الحكم ببطلان الصلاة فى الصورة الثالثة و لا تبقى مجالا للأولوية القطعية بوجه. ثم أن الاخبار الواردة فى الرعاف لا دلالة لها على صحة الصلاة فى الصورة الثالثة و إنما يستفاد منها عدم بطلانها بحدوث النجاسة فى أثنائها فالاستشهاد بها على صحة الصلاة فى الصورة الثالثة فى غير محله.

و ما ذكرناه فى المقام من الحكم ببطلان الصلاة لا ينافى كون الطهارة الظاهرية مجزئة فى إحراز شرط الصلاة. لأنه من الجائز أن تكون الطهارة الظاهرية مجزئة فى خصوص ما إذا كانت الصلاة واقعة فى النجس بأجمعها دون ما إذا وقع شىء منها فى النجس بان انكشف فى أثناء الصلاة فإن ذلك أمر ممكن لا استحالة فيه. هذا كله فى الاستدلال على ما ذهب اليه المشهور بالأولوية.

و قد يستدل لهم بجملة من الاخبار: «منها»: موثقة داود بن سرحان عن

(۱) المرويتان فى ب ۴۰ من النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۴۰ من النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۱

....

أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دما، قال: يتم «۱» و لا يحتاج تقريب الاستدلال بها الى مزيد بيان. و الصحيح عدم دلالتها على صحة الصلاة فى مفروض الكلام و ذلك فإن للرواية إطلاقا من نواح ثلاث:

«الاولى»: من جهة أمره عليه السّلام بإتمام الصلاة حيث انه مطلق يشمل صورة التمكن من إزالة الدم بغسله أو إلقاء ثوبه أو تبديله. و صورة العجز عن ذلك كما انه على الصورة الأولى يشمل ما إذا أزاله و ما إذا لم يزله. «الثانية»:

إطلاقها من جهة كون الدم بمقدار يعفى عنه فى الصلاة و ما إذا لم يكن. و كونه مما يعفى عنه فى نفسه و ما إذا لم يكن كما إذا كان من الدماء الثلاثة أو من دم غير المأكول «الثالثة»: إطلاقها من جهة وقوع الدم المرئى فى ثوب المصلى قبل الصلاة و ما إذا وقع فيه فى أثنائها. أما إطلاقها من الناحية الأولى فهو مقطوع الخلاف و لا مناص من تقييده للإجماع القطعى و غيره من الأدلة القائمة على بطلان الصلاة فى النجس عن علم و عمد فكيف يمكن الحكم بصحة صلاته مع العلم بنجاسة ثوبه و عدم إزالته مع التمكن منها. و أما

إطلاقها من الناحية الثانية فهو أيضا كسابقه قابل التقييد، حيث يمكن أن نحمله على خصوص ما يعفى عنه فى الصلاة- كما حكى عن الشيخ- و مع تقييد الرواية بذلك لا نضايق عن إبقائها على إطلاقها من الناحية الأولى إذ لا مانع من الحكم بصحة الصلاة و إتمامها مع الدم المعفو عنه فى الثوب أو البدن إلا أن الرواية على ذلك غير قابلة للاستدلال بها على مذهب المشهور كما لعله واضح و أما إطلاقها من الناحية الثالثة فهو كإطلاقها من الناحيتين السابقتين يقبل التقييد بما إذا حدث الدم المشاهد فى أثناء الصلاة و ذلك بقرينة ما تقدم من الاخبار الواردة فى بطلان الصلاة الواقعة فى النجس السابق عليها. و على الجملة ان الرواية غير

(۱) المروية فى ب ۲۰ و ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۲

....

واردة فى خصوص النجاسة السابقة على الصلاة و إنما تشمله بإطلاقها و معه يقيد بالأخبار المتقدمة المصرحة ببطلان الصلاة الواقعة فى النجس السابق عليها فلا معارضة بينهما و «منها»: ما عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إن رأيت فى ثوبك دما و أنت تصلى و لم تكن رأيته قبل ذلك فأتم صلاتك، فإذا انصرفت فاغسله، قال: و إن كنت رأيته قبل أن تصلى فلم تغسله ثم رأيته بعد و أنت فى صلاتك فانصرف فاغسله و أعد صلاتك «۱» لا إشكال فى سندها لأن ابن إدريس نقلها من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد اللّه بن سنان. و إنما الكلام فى دلالتها و لا إطلاق لها من ناحية الدم حتى يشمل ما يعفى و ما لا يعفى عنه فى الصلاة بل تختص بالأخير بقرينة أمره عليه السّلام بالانصراف و إعادة الصلاة على تقدير رؤيته قبل الصلاة. و لا وجه لهما على تقدير كون الدم معفوا عنه فى الصلاة. بل يحرم الانصراف عنها حينئذ على ما هو المشهور من حرمة إبطال الصلاة، إلا أنها مطلقة من ناحية شمولها الدم الحادث فى أثناء الصلاة و ما حدث منه قبلها فهذه الرواية كسابقتها إنما تشمل المقام بالإطلاق فنقيدها بما إذا حدث فى أثناء الصلاة بالأخبار المتقدمة المصرحة ببطلانها فى النجس السابق على الصلاة. كما أنها مطلقة من ناحية شمولها صورة عدم إزالة النجاسة مع التمكن منها فلا بد من تقييدها بما إذا أزالها أو بغير ذلك بقرينة الإجماع و سائر الأدلة القائمة على بطلان الصلاة فى النجس عن علم و عمد. و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون فى الثوب علىّ و أنا فى الصلاة، قال: إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ فى غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشىء،

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۳

....

رأيته قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه «۱» و مورد الاستشهاد منها قوله عليه السّلام إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل فى غيره.

لدلالته على عدم بطلان الصلاة بالعلم بالنجاسة فى أثنائها و لو كانت النجاسة سابقة على الصلاة و لا يخفى أن محتملات الرواية ثلاثة: «الأول»: أن يكون الموضوع فى الرواية و موردها الدم الذى يعفى عنه فى الصلاة بأن يكون القيد و هو قوله: ما لم يزد على مقدار الدرهم. راجعا الى كلتا الجملتين الشرطيتين أعنى قوله «إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل فى غيره» و قوله: «إن لم

یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا- إعادهٔ علیک» فیقید کل منهما بما إذا کان الدم أقل من الدرهم، کما هو أحد المحتملات فی الاستثناء المتعقب لجملتین أو أکثر إذ المراد به مطلق القیود لا- خصوص الاستثناء کما لعله ظاهر. فمورد الروایهٔ خصوص الدم المعفو عنه فی الصلاهٔ و معه لا بد من حمل الأمر بطرح الثوب فی الجملهٔ الأولی علی مجرد الاستحباب بقرینهٔ ما ورد فی عدم بطلان الصلاهٔ فی الدم الأقل من الدرهم و به صرح فی ذیل الروایهٔ بقوله: «و ما کان أقل من ذلک فلیس بشیء» لأنه کغیره من الأدلهٔ الواردهٔ فی عدم بطلان الصلاهٔ فی الدم الأقل من الدرهم. و علی هذا الاحتمال الروایهٔ أجنبیهٔ عن الدلالهٔ علی مسلک المشهور لأن البحث إنما هو فی العلم بالنجاسهٔ المانعهٔ عن الصلاهٔ دون ما لا یضر بصحتها. «الثانی»: أن یکون موضوعها الدم الجامع بین ما یعفی و ما لا یعفی عنه فی الصلاهٔ کما إذا أرجعنا القید الی خصوص الشرطیهٔ الأخیرهٔ و هی قوله: و إن لم یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا اعادهٔ علیک. کما هو الحال فی سائر القیود علی ما قدمناه فی البحث

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۶۴

....

عن الاستثناء المتعقب للجمل المتعددهٔ و علی هذا الاحتمال الجملهٔ الأولی تدل بإطلاقها علی لزوم إزالهٔ النجاسهٔ فی أثناء الصلاهٔ و المضی فیها لکنا علمنا بعدم وجوب ازالهٔ الدم المعفو عنه فتختص الروایهٔ بغیره فتدل علی مسلک المشهور و أن الدم الکثیر إذا علم به فی أثناء الصلاهٔ تجب إزالته حال الصلاهٔ و إتمامها بلا فرق فی ذلک بین وقوعه قبل الصلاهٔ و بین وقوعه فی أثنائها. و الجواب عن ذلک أن الروایهٔ مطلقهٔ فوجب تقییدها بالأخبار المتقدمهٔ الدالهٔ علی بطلان الصلاهٔ فی النجاسهٔ السابقهٔ علیها فبذلک یحمل الدم علی الدم الحادث فی أثنائها، و بما ذکرناه یظهر الجواب عن الاستدلال بالروایهٔ بناء علی أن یکون المراد من کلمهٔ الدم خصوص الدم الکثیر و هو الاحتمال الثالث بل هو المتعین علی روایهٔ الشیخ «قده» حیث نقلها عن الکلینی (قده) بإضافهٔ لفظهٔ «واو» قبل قوله ما لم یزد علی مقدار الدرهم. و إسقاط قوله: و ما کان أقل من ذلک فجاءت الروایهٔ هکذا: و لا اعادهٔ علیک و ما لم یزد علی مقدار الدرهم من ذلک فلیس بشیء .. «۱» هذا و لکن الظاهر عدم ثبوت روایهٔ الشیخ «قده» و ذلک لأن الجملهٔ الثانیهٔ «و إن لم یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا إعادهٔ علیک» بناء علی روایهٔ الشیخ مطلقهٔ و مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی المضی علی الصلاهٔ بین صورهٔ التمکن من إزالهٔ النجاسهٔ و لو بإلقاء ثوبه و بین صورهٔ العجز عن إزالتها و هو علی خلاف الإجماع و غیره من الأدلهٔ القائمهٔ علی بطلان الصلاهٔ فی النجس متعمدا. و لیس الأمر کذلک علی روایهٔ الکلینی (قده) حیث ان الجملهٔ الثانیهٔ مقیدهٔ بما إذا کان الدم أقل من الدرهم علی کل حال سواء أرجعناه إلی الجملهٔ السابقهٔ أیضا أم خصصناه بالأخیرهٔ. و هذا یدلنا علی وقوع الاشتباه فیما نقله الشیخ (قده) فالصحیح ما نقله فی الوسائل

---

(۱) التهذیب ج ۱ ص ۲۵۴. طبعهٔ النجف الحدیثهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۶۵

....

عن الکلینی علی ان روایهٔ الشیخ فی الاستبصار موافقهٔ لنسخهٔ الکافی من هذه الجههٔ، و الکلینی «قده» أضبط فالمتحصل، أن مقتضی الأخبار المتقدمهٔ أن الصلاهٔ فی الصورهٔ الثالثهٔ باطلهٔ و یجب استینافها مع الطهارهٔ بتبدیل الثوب أو بغسله. هذا کله فی سعهٔ الوقت و

تمكن المكلف من إيقاع الصلاة و إعادتها مع الطهارة فى الوقت بلا فرق فى ذلك بين تمكنه من إتيانها بتمامها فى الوقت و بين عدم تمكنه إلا من إيقاع ركعة واحدة مع الطهارة قبل انقضائه و إتيان الباقى خارج الوقت و ذلك لما ورد من أن من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة «۱» و هذه الاخبار و إن كان أكثرها ضعيفة إلا أن اعتبار بعضها [۲] كاف فى إثبات المرام فبعموم التنزيل الذى نطقت به جملة من الاخبار نحكم بوقوع الصلاة فى الوقت أداء و ان لم يقع منها فى الوقت سوى ركعة واحدة. و أما إذا لم يسع الوقت لإعادتها بتمامها و لا بركعة منها مع الطهارة فى الوقت فان بنينا على مقالة المشهور من وجوب الإتيان بالصلاة عاريا فيما إذا لم يتمكن من الثوب الطاهر تجب إعادتها فى الوقت عاريا بتمامها أو بركعة منها- لتمكنه منها عاريا- و انما الوقت لا يسع لإعادتها مع الثوب الطاهر. و أما إذا بنينا على ما بنى عليه جماعة و قويناه فى محله من وجوب الصلاة فى الثوب النجس عند عدم التمكن من الثوب الطاهر فلا موجب لاستيناف الصلاة بل يتمها فى ثوبه المتنجس و السر فى ذلك أن الأخبار المتقدمة كصحيحتى زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما مما دل على بطلان الصلاة الواقعة فى النجس السابق عليها و استينافها تنصرف إلى صورة التمكن من إعادتها فى وقتها مع طهارة الثوب أو البدن. و أما مع العجز عن ذلك لضيق الوقت

---

[۲] كموثقة عمار عن أبى عبد اللّه- ع- فى حديث قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته. المروية فى الباب المقدم من المصدر المذكور.

---

(۱) راجع ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۶

....

فلا معنى للحكم ببطلانها و استينافها لأنه لو استأنفها أيضا يصلى فى الثوب النجس فالمستأنفة كالمبتدءة و الاخبار المتقدمة غير شاملة لصورة العجز عن إيقاع الصلاة فى وقتها مع الطهارة و معه يرجع الى ما تقتضيه القاعدة و قد بينا فى أوائل المسألة أن مقتضى القاعدة صحة الصلاة فى النجس مع الجهل. و عليه فالصلاة فى الصورة الثالثة محكومة بالصحة فيما إذا لم يسع الوقت لإعادتها فى الوقت مع الطهارة كما حكم به فى المتن هذا كله فى الصورة الثالثة

و (أما الصورة الثانية):

و هى ما إذا انكشف وقوع النجاسة على ثوبه أو بدنه بعد دخوله فى الصلاة و قبل الالتفات إليها بأن علم وقوع جملة من الاجزاء المتقدمة فى النجس فهل يلتحق بالصورة الأولى فيحكم بصحة الصلاة و وجوب الإزالة فى أثنائها أو تلتحق بالصورة الثالثة فيحكم ببطلانها و استينافها مع الطهارة؟

ظاهر عبارة الماتن التحاقها بالثالثة حيث أن الصورتين مندمجتان فى قوله: فان علم سبقها و ان وقع بعض صلاته مع النجاسة. و حكم فيهما ببطلان الصلاة عند سعة الوقت للإعادة و لعل الوجه فيه أن العبرة فى الحكم ببطلان الصلاة و وجوب الإعادة عند الماتن «قده» إنما هى بوقوع بعض الصلاة مع النجس بلا تفرقة بين كون الاجزاء المتقدمة- على زمان الالتفات- واقعة فى النجس بتمامها و بين ما إذا كانت واقعة فيه ببعضها. إلا أن ظاهر الأصحاب التحاقها بما إذا علم بحدوث النجاسة فى أثناء الصلاة من دون أن يقع شىء من الاجزاء السابقة مع النجس. و قد عرفت صحة الصلاة حينئذ و كيف كان المتبع هو الدليل و الظاهر صحة الصلاة فى هذه الصورة كما هو ظاهر الأصحاب و ذلك لأن حسنة محمد بن مسلم و موثقة داود بن سرحان و غيرهما من الاخبار المتقدمة تقتضى صحة الصلاة

فی النجس فی جمیع الصور الثلاث حیث دلت علی أن من علم بنجاسهٔ ثوبه فی أثناء صلاته یتم و لم تفصل بین ما إذا کانت النجاسهٔ واقعهٔ فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۶۷

و أما إذا کان ناسیا فالأقوی وجوب الإعادهٔ أو القضاء (۱)

أثنائها أو حادثهٔ بعد شروعه فی الصلاهٔ و قبل الالتفات و بین ما إذا کانت سابقهٔ علیها. و إنما خرجنا عن إطلاقها فی الصورهٔ الثالثهٔ- و هی ما إذا علم بوقوع الصلاهٔ فی النجاسهٔ السابقهٔ علیها- بالأخبار المصرحهٔ ببطلانها. و أما الصورهٔ الاولی و الثانیهٔ أعنی ما إذا کانت النجاسهٔ حادثهٔ فی أثناء الصلاهٔ و ما إذا کانت طارئهٔ بعد شروعه فی الصلاهٔ و قبل الانکشاف فهما باقیتان تحت إطلاقاتها هذا علی أن التعلیل الوارد فی صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ «و لعله شیء أوقع علیک ..» یشمل الصورهٔ الثانیهٔ أیضا لأن معناه أن النجاسهٔ المرئیهٔ لعلها شیء أوقع علیک و أنت تصلی لا و أنت فی زمان الانکشاف أعنی الآنات المتخللهٔ التی التفت فیها الی النجس و لم تقید الوقوع بما إذا کان فی ذلک الزمان فإن العبرهٔ بعدم سبق النجاسهٔ علی الصلاهٔ وقعت بعد الشروع فیها أم فی زمان الالتفات.

[الصلاهٔ مع النجاسهٔ نسیانا]

(۱) إذا علم بنجاسهٔ ثوبه أو بدنه قبل الصلاهٔ و تساهل الی أن نسیها و صلی و التفت إلیها بعد الصلاهٔ تجب علیه الإعادهٔ فی الوقت و خارجه علی الأشهر بل المشهور، و عن الشیخ فی استبصاره و الفاضل فی بعض کتبه وجوب الإعادهٔ فی الوقت دون خارجه بل نسب الی المشهور بین المتأخرین و عن بعضهم القول بعدم وجوب الإعادهٔ فی الوقت و لا فی خارجه إلحاقا له بجاهل النجاسهٔ ذهب الشیخ (قده) الی ذلک فی بعض أقواله و استحسنه المحقق فی المعتبر و جزم به صاحب المدارک (قده) کما حکی و قد یتوهم أن هذا هو مقتضی القاعدهٔ إما لأجل أن الناسی غیر مکلف بما نسیه لاستحالهٔ تکلیف الغافل بشیء و حیث أنه لا یتمکن إلا من الصلاهٔ فی النجس فترکه الطهارهٔ مستند إلی اضطراره، و الإتیان بالمأمور به الاضطراری مجز عن التکلیف الواقعی علی ما حقق فی محله.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۶۸

....

و إما من جهة أن النسیان من التسعهٔ المرفوعهٔ عن أمهٔ النبی صلّی اللّه علیه و آله و معنی رفعه أن الناسی غیر مکلف بالصلاهٔ المقیدهٔ بالجزء أو الشرط المنسیین فمانعیهٔ النجاسهٔ أو شرطیهٔ الطهارهٔ مرتفعهٔ عنه فلا بد من الحکم بصحهٔ صلاته و عدم وجوب الإعادهٔ علیه مطلقا. و لا یخفی فساده و ذلک لأن الاضطرار علی ما أسلفناه فی محله إنما یرفع الأمر بالواجب المرکب من الجزء أو الشرط المضطر الی ترکه و سائر الاجزاء و الشرط فالصلاهٔ مع الطهارهٔ غیر مأمور بها فی حقه. و أما أن الأمر تعلق بغیر الجزء أو الشرط المضطر الی ترکه- و هو الصلاهٔ الفاقدهٔ للطهارهٔ فی المقام- فهو یحتاج الی دلیل و حدیث الرفع لا یتکفل ذلک لأنه إنما ینفی التکلیف و لیس من شأنه الإثبات هذا فیما إذا فرض أن النسیان قد استوعب الوقت. و أما إذا فرض الالتفات فی الوقت بان کان المنسی الطهارهٔ فی خصوص ما أتی به فأیضا لا مجال للتمسک بعموم الحدیث و ذلک مضافا الی ما قدمناه من أن حدیث الرفع لا یثبت الأمر بغیر الجزء أو الشرط المضطر الی ترکه أن حدیث رفع الخطأ و النسیان غیر جار فی أمثال المقام فان النسیان انما تعلق بفرد من أفراد الواجب الکلی أو بجزئه و شرطه و الأمر انما یتعلق بالطبیعی الجامع بین أفراده و مصادیقه فلم یتعلق النسیان بما تعلق به الأمر بل المنسی أمر و المأمور به أمر آخر فمتعلق الأمر لم یتعلق النسیان به و ما تعلق به الأمر و هو الجامع لم یتعلق به النسیان فکیف یرتفع الأمر عن الطبیعی

الجامع بنسيان فرده أو نسيان جزء ذلك الفرد أو شرطه ففى المقام النسيان إنما تعلق بنجاسة الثوب أو البدن فى فرد من أفراد الصلاة و الأمر متعلق بجامع الأفراد الواقعة بين المبدء و المنتهى فلا يمكن التمسك بالحديث فى رفع الأمر عن الصلاة المشروطة بالطهارة. نعم لا مانع من التمسك بحديث لا تعاد فى الحكم بعدم وجوب الإعادة و القضاء فى المقام لما عرفت من أن الطهور فى الحديث يختص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۶۹

....

بالطهارة من الحدث فالطهارة من الخبث مما لا تعاد منه الصلاة. إلا أن النوبة لا تصل الى التمسك بلا تعاد لوجود النصوص المتضافرة الواردة فى أن ناسى النجاسة يعيد صلاته عقوبة لنسيانه و تساهله فى غسلها، و إليك بعضها: «منها»:

حسنة محمد بن مسلم المتقدمة «۱» حيث ورد فيها «و إذا كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه.» و «منها»: مصححة الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: فى الدم يكون فى الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة. و إن كان أكثر من قدر الدرهم و كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته، و إن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة «۲» و «منها»: موثقة سماعة قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرى فى ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلى قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشى‌ء إذا كان فى ثوبه، عقوبة لنسيانه، قلت:

فكيف يصنع من لم يعلم؟ أ يعيد حين يرفعه؟ قال: لا و لكن يستأنف «۳» و «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة قال فيها «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شى‌ء من منى فعلمت أثره الى أن أصيب له الماء فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك قال: تعيد الصلاة و تغسله «۴» و «منها»: صحيحة عبد اللّه بن أبى يعفور (فى حديث) قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به. ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا

---

(۱) فى ص ۳۶۲- ۳۶۳

(۲) المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويتان فى ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۷۰

....

فيغسله و يعيد الصلاة «۱» إلى غير ذلك من الاخبار و بإزائها صحيحة العلاء عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشى‌ء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلى فيه ثم يذكر أنه لم يكن غسله، أ يعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد قد مضت الصلاة و كتبت له «۲» حيث يدل على صحة صلاة الناسى و عدم وجوب إعادتها فهما متعارضتان. و قد يتوهم أن الجمع بينهما و بين النصوص المثبتة للإعادة يقتضى حمل تلك النصوص على استحباب الإعادة بدعوى أنها ظاهرة فى وجوب الإعادة و الصحيحة صريحة فى نفيها فبصراحتها يرفع اليد عن ظاهر النصوص المتقدمة و تحمل على استحباب الإعادة لناسى النجاسة و «فيه» أن رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين المتعارضين بصراحة لآخر إنما هو فى الدليلين المتكفلين للتكليف المولوى كما إذا دل أحدهما على وجوب الدعاء حين كذا

و دل الآخر على النهى عن الدعاء فى ذلك الوقت فبصراحة كل منهما يرفع اليد عن ظاهر الآخر. و أما فى الدليلين الارشاديين فلا وجه لهذا الجمع بوجه حيث أنهما متعارضان لإرشاد أحدهما إلى فساد الصلاة عند نسيان النجاسة و إرشاد الآخر إلى صحتها فحالهما حال الجملتين الخبريتين إذا أخبرت إحداهما عن فساد شيء و الأخرى عن صحته فالإنصاف انهما متعارضتان هذا على أن قوله عليه السّلام يعيد صلاته كى يهتم بالشيء إذا كان فى ثوبه عقوبة لنسيانه. غير قابل الحمل على استحباب الإعادة فإن العقوبة لا تناسب الاستحباب. بل التفصيل فى بعض الاخبار المتقدمة بين الجاهل و الناسى أظهر قرينة على وجوب الإعادة عليه إذ لو استحبت الإعادة فى حقه لما كان هناك فرق بينه و بين الجاهل لأن

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) رواها فى الوسائل عن العلاء عن أبى العلاء فى ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۷۱

....

الجاهل أيضا تستحب الإعادة فى حقه كما تقدم فى صحيحة وهب بن عبد ربه و موثقة أبى بصير حيث حملناهما على استحباب الإعادة عليه، فالصحيح فى علاج المعارضة أن يقال: إن النصوص الآمرة بالإعادة من الروايات المشهورة المعروفة و صحيحة العلاء النافية لوجوب الإعادة رواية شاذة نادرة كما شهد بذلك الشيخ فى تهذيبه [۱] فبذلك تسقط الصحيحة عن الاعتبار لأن الرواية النادرة لا تعارض المشهورة بوجه، و هذا لا لأن الشهرة من المرجحات حتى يقال إنه لا دليل على الترجيح بها فإن المرفوعة ضعيفة غايته و كذلك المقبولة لأن عمر بن حنظلة لم تثبت وثاقته و ما دل على انه لا يكذب علينا ضعيف. بل من جهة أن الشهرة إذا بلغت تلك المرتبة فى المقام كان معارض المشهور مما خالف السنة و قد أمرنا بطرح ما خالف السنة أو الكتاب. و على تقدير التنزل عن ذلك أيضا لا يمكننا الاعتماد على الصحيحة لأن العلامة فى التذكرة نسب القول بعدم وجوب الإعادة فى المسألة إلى أحمد و نسبه الشيخ «قده» إلى جملة معظمة من علمائهم كالأوزاعى و الشافعى فى القديم و أبى حنيفة و قال: روى ذلك عن ابن عمر فالصحيحة إذا موافقة للعامة [۲] و مخالفة العامة من المرجحات و بذلك تحمل الصحيحة على

---

[۱] الرواية أوردها الشيخ «قده» فى تهذيبه فى باب تطهير البدن و الثياب «تارة» ج ۱ ص ۴۲۴ من الطبع الحديث و «أخرى» فى باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس و المكان و ما لا يجوز ج ۲ ص ۳۶۰ و عقبها هناك بقوله: «فإنه خبر شاذ لا يعارض به الاخبار التى ذكرناها هاهنا و فيما مضى من كتاب الطهارة».

[۲] المغنى لابن قدامة الحنبلى ج ۲ ص ۶۵: الصحيح أن مسألة الجهل بالنجاسة و نسيانها واحدة فكما فى الجهل يعذر ففى النسيان أولى لورود النص بالعفو. و فى شرح الزرقانى (فى فقه مالك) ج ۱ ص ۱۶۵ الطهارة من الخبث شرط فى الصحة فى حال الذكر و القدرة على المشهور ابتداء و دواما. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۲۶ بعد نقله عن المالكية قولين فى إزالة النجاسة قال: فان صلى بالنجاسة ناسيا أو عاجزا عن إزالتها فصلاته صحيحة على القولين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۷۲

....

التقية و يتعين العمل على طبق النصوص الآمرة بإعادة الصلاة عند نسيان نجاسة الثوب أو البدن. و بما ذكرناه فى الجواب عن صحيحة

العلاء یظهر الحال فی الأخبار المستفیضهٔ النافیهٔ لوجوب الإعادهٔ عمن نسی الاستنجاء و ذلک کموثقهٔ عمار قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول: لو أن رجلا نسی ان یستنجی من الغائط حتی یصلی لم یعد الصلاهٔ «۱» و غیرها من الاخبار الواردهٔ بمضمونها. و ذلک لأنا لا نحتمل أن یکون للنجاسهٔ الناشئهٔ عن الاستنجاء خصوصیهٔ فی الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ فحال هذه حال صحیحهٔ العلاء. فلا یمکن أن یعارض بها الأخبار المتقدمهٔ الدالهٔ علی وجوب الإعادهٔ عند نسیان النجاسهٔ لاشتهارها و مخالفتها للعامهٔ کما مر هذا. علی انها معارضهٔ فی خصوص موردها و هو ناسی الاستنجاء- بغیر واحد من الاخبار: «منها»:

صحیحهٔ عمرو بن أبی نصر قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: أبول و أتوضأ و نسی استنجائی ثم اذکر بعد ما صلیت، قال: اغسل ذکرک و أعد صلاتک و لا تعد وضوئک «۲» و «منها»: غیر ذلک من الاخبار الآمرهٔ بإعادهٔ الصلاهٔ عند نسیان الاستنجاء فالمتحصل أن وجوب الإعادهٔ فی المسألهٔ مما لا اشکال فیه بل لعله المتسالم علیه عند الأقدمین. و إنما الخلاف بینهم فی وجوب القضاء و عدمه نعم نسب إلی الشیخ «قده» القول بعدم وجوب الإعادهٔ إلا أن النسبهٔ غیر ثابتهٔ و قد أنکرها بعضهم حیث قال: «فما عن الشیخ فی بعض أقواله من القول بعدم الإعادهٔ مطلقا ضعیف جدا مع أنه غیر ثابت عنه بل الثابت خلافه» هذا و مما یبعد تلک النسبهٔ ما قدمنا نقله من تصریح الشیخ بشذوذ صحیحهٔ العلاء و معه کیف یعتمد علیها فی الحکم بعدم

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۸ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

....

وجوب الإعادهٔ فی المسألهٔ. و أما الاخبار النافیهٔ للإعادهٔ عمن نسی الاستنجاء فقد عرفت انها معارضهٔ فی نفس موردها مضافا إلی معارضتها مع الاخبار الآمرهٔ بالإعادهٔ علی ناسی النجاسهٔ فلا دلیل یعتمد الشیخ علیه فی الحکم بعدم وجوب الإعادهٔ فی المسألهٔ. و أما القضاء فقد تقدم أن المشهور عدم الفرق فی وجوب الإعادهٔ بین الوقت و خارجه و عن جماعهٔ عدم وجوبها فی خارجه، و لعل الوجه فیه أن المتیقن مما دل علی عدم وجوب الإعادهٔ علی ناسی النجاسهٔ إنما هو عدم وجوبها خارج الوقت کما ان المتیقن مما دل علی وجوبها إنما هو وجوبها فی الوقت فنرفع الید عن ظاهر کل من الطائفتین بنص الطائفهٔ الأخری لأنه مقتضی الجمع العرفی بین المتعارضین و النتیجهٔ وجوب الإعادهٔ فی الوقت و عدم وجوبها فی خارجه، کما جمع بعضهم بذلک بین الاخبار الواردهٔ فی بطلان بیع العذرهٔ و أن ثمنها سحت و بین الاخبار الواردهٔ فی صحته و انه لا بأس بثمن العذرهٔ «۱» بدعوی أن المتیقن من العذرهٔ فی الاخبار المانعهٔ عذرهٔ ما لا یوکل لحمه و المتیقن منها فی الاخبار المجوزهٔ عذرهٔ ما یوکل لحمه و الجمع العرفی بینهما تقتضی حمل الظاهر من کل منهما علی نص الآخر و نتیجته جواز بیع العذرهٔ مما یوکل لحمه و عدم جوازه مما لا یوکل لحمه، و «یدفعه»: أن الجمع بذلک جمع تبرعی صرف و لیس من الجمع العرفی فی شیء لأنه إنما یصح فیما إذا کان هناک لفظان کان أحدهما ظاهرا فی شیء و الآخر فی شیء آخر فیکون النص من کل منهما قرینهٔ علی ارادهٔ خلاف الظاهر من الآخر. و أما مع الاتحاد فی اللفظ و الدلالهٔ فی کلتا الطائفتین فلا مساغ لذلک، حیث أن المتبع هو الظهور و المفروض أنهما ظاهرتان فی شیء واحد لوحدهٔ اللفظ و الدلالهٔ و إنما یختلفان فی الحکم فهما من المتعارضین و لا یأتی فیهما الجمع العرفی بحمل أحدهما علی شیء

---

(۱) راجع ب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به من الوسائل.

....

و الآخر علی شـیء آخر، و علیه فالصـحیح ما سـلکه المشهور من أن الإعادهٔ لا فرق فی وجوبها بین الوقت و خارجه لإطلاقات الأخبار المتقدمهٔ هذا. علی أن حسـنهٔ محمد بن مسلم المتقدمهٔ «۱» صـریحهٔ الدلالـهٔ علی وجوب القضاء فی المسألهٔ حیث ورد فی ذیلها «و إذا کنت قد رأیته و هو أکثر من مقدار الدرهم فضـیعت غسـله و صـلیت فیه صـلاهٔ کثیرهٔ فأعد ما صـلیت فیه» فان ظاهر «صلاهٔ کثیرهٔ» هی الفرائض الکثیرهٔ دون النوافل المتعـددهٔ و قـد دلت علی وجوب إعادتها عنـد تـذکر النجاسـهٔ بعد مضـی وقتها، و نظیرها روایهٔ علی بن جعفر عن أخیه علیه السّـلام قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم یعلم به حتی إذا کان من الغد کیف یصنع؟ قال: إن کان رآه فلم یغسله فلیقض جمیع ما فاته علی قـدر ما کان یصـلی و لا ینقص منه شـیء و إن کان رآه و قد صـلی فلیعتد بتلک الصـلاهٔ ثم لیغسله «۲» هذا. و ربما یستدل علی التفصیل بین الوقت و خارجه بما عن علی بن مهزیار قال: کتب الیه سلیمان بن رشید یخبره أنه بال فی ظلمهٔ اللیل و أنه أصاب کفه برد نقطهٔ من البول لم یشک أنه أصابه و لم یره و أنه مسـحه بخرقهٔ ثم نسـی أن یغسله و تمسح بدهن فمسـح به کفیه و وجهه و رأسه ثم توضـأ وضوء الصـلاهٔ فصـلی، فأجـابه بجواب قرأته بخطه: أمـا مـا توهمت مما أصاب یـدک فلیس بشیء إلا ما تحقق، فان حققت ذلک کنت حقیقا أن تعید الصلاهٔ اللواتی کنت صلیتهن بذلک الوضوء بعینه ما کان منهن فی وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادهٔ علیک لها: من قبل أن الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعـد الصـلاهٔ إلا ما کان فی وقت، و إذا کان جنبا أو صـلی علی غیر وضوء فعلیه اعادهٔ الصلوات المکتوبات اللواتی فاتته، لان الثوب خلاف

(۱) فی ص ۳۶۲- ۳۶۳

(۲) المرویهٔ فی ب ۴۰ من النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۷۵

....

الجسـد، فاعمـل علی ذلک إن شاء اللّه «۱» فإنهـا کما تری صـریحهٔ فی التفصـیل بین الوقت و خارجه لقوله علیه السّـلام إن الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعـد الصـلاهٔ إلا ما کان فی وقت. و معناه أنه لا یعیـد الصـلاهٔ فی غیر وقتها. و قد نوقش فی الاسـتدلال بهذه الروایهٔ باضـطراب متنها و إجمال عبائرها و قد شـهد باجمالها المحدث الکاشانی «قده» حیث حکی عنه: أن الروایهٔ یشـبه أن یکون قد وقع فیه غلط من النساخ. و مع إجمال الروایـهٔ لا یمکن أن تنهض حجهٔ لإثبات حکم شـرعی. و لا یخفی ما فی هذه المناقشهٔ أما «أولا»: فلأجل أن إجمال جملهٔ من جملات الروایهٔ و اضطراب بعضها من حیث الدلالهٔ لا یکاد یسری إلی جملاتها الصریحهٔ بوجه فالقاعدهٔ أن یؤخذ بصـریحها و تطرح مجملاتها و متشابهاتها و قوله «لم یعد الصلاهٔ إلا ما کان فی وقت» لا نری فیه ای إجمال أو اضطراب فلا إجمال فی دلالته. و أما «ثانیا»: فلما قـدمناه فی بحث تنجیس المتنجس من أن الروایـهٔ غیر مجملـهٔ و لا انها مضـطربهٔ المتن فی شـیء. نعم هی من جملهٔ الأدلهٔ القائمهٔ علی عدم تنجیس المتنجس و بذلک یرتفع الاضطراب المتوهم عن الحدیث فان الوجه فی قوله «أن تعید الصلوات اللواتی کنت صـلیتهن بـذلک الوضوء بعینه» إنمـا هو نجاسـهٔ بـدنه أعنی کفه، لاـ بطلاـن وضوئه فإنه بناء علی عـدم تنجیس المتنجس محکوم بصـحته، حیث أن کفه المتنجسـهٔ التی یبست بالتمسـح بالخرقـهٔ لاـ تنجس ما یلاقیها من الماء أو غیره و مع طهارهٔ الماء یحکم بصـحهٔ الوضوء و إن کـان بعض أعضائه- و هو کفه- متنجسا، حیث لا دلیل علی اعتبار طهارهٔ الأعضاء فی الوضوء إلا من جهـهٔ عـدم سرایـهٔ النجاسـهٔ إلی الماء و مع البناء علی عدم تنجیس المتنجس یبقی ماء الوضوء و سائر أعضائه علی طهارته فنجاسهٔ الکف لا تکون مانعهٔ عن صحهٔ الوضوء فبطلان الصلوات حینئذ مستند إلی

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۷۶

مطلقا سواء تذکر بعد الصلاهٔ أو فی أثنائها (۱)

نجاسهٔ بدنه و کفه. و المکلف حینما توضأ و إن کان غسلها لا محالهٔ الا أن النجاسهٔ المفروضهٔ فی الروایهٔ لما کانت هی نجاسهٔ البول و هی تحتاج الی غسلها مرتین بالماء القلیل لم یکف غسل کفه مرهٔ واحدهٔ فی طهارتها فلو کان قد اکتفی بالوضوء مرهٔ واحدهٔ بطلت صلاته لنجاسهٔ بدنه و هو المراد بقوله «تعید الصلاهٔ اللواتی کنت صلیتهن بذلک الوضوء بعینه» نعم إذا توضأ مرهٔ ثانیهٔ و لم یکتف بذلک الوضوء بعینه طهرت کفه المتنجسهٔ لتعدد غسلها فلا تبطل صلواته اللواتی صلاهن بغیر الوضوء الأول، و علی الجملهٔ لا تشویش فی الروایهٔ و لا اضطراب فی متنها غیر أنها مبتنیهٔ علی عدم تنجیس المتنجس فلا مانع من الاستدلال بها من هذه الجهه. نعم الروایهٔ مخدوشهٔ السند بسلیمان بن رشید حیث لم یظهر أنه من هو و لم یعلم حاله و لعله قاض من قضاهٔ الجمهور و من أحد حکامهم و مثله انما ینقل عن أئمهٔ مذهبه لا- عن أئمتنا- ع- فلم یثبت أن الروایهٔ منقولهٔ عنهم علیهم السلام و معه کیف یمکن الاعتماد علیها فی الاستدلال. نعم إدراج الروایهٔ فی أخبارنا المدرجهٔ فی الجوامع المعتبرهٔ قد یؤثر الظن بصدورها عن المعصومین- ع- إلا انه مجرد ظن، و الظن لا یغنی من الحق شیئا، فالصحیح ما سلکه المشهور فی المقام من أن الناسی لا فرق فی وجوب الإعادهٔ فی حقه بین الوقت و خارجه.

(۱) بفحوی الأخبار المتقدمهٔ الآمرهٔ بالإعادهٔ علی الجاهل إذا التفت إلی نجاسهٔ ثوبه أو بدنه فی أثناء الصلاهٔ حیث انها تدل علی وجوب الإعادهٔ عند نسیان النجاسهٔ و الالتفات إلیها فی أثناء الصلاهٔ بالأولویهٔ لأن النسیان هو الجهل بعینه بزیادهٔ السبق بالعلم، فالبطلان مع النسیان اولی منه مع الجهل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۷۷

أمکن التطهیر أو التبدیل أم لا (۱) (مسألهٔ ۱) ناسی الحکم تکلیفا أو وضعا کجاهله (۲) فی وجوب الإعادهٔ و القضاء.

(مسألهٔ ۲) لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته، ثم صلی فیه،

هذا. علی أن المسألهٔ منصوصهٔ کما فی صحیحهٔ ابن سنان المتقدمهٔ «۱» المرویهٔ عن کتاب المشیخهٔ لابن محبوب حیث ورد فیها «و ان کنت رأیته قبل أن تصلی فلم تغسله ثم رأیته بعد و أنت فی صلاتک فانصرف فاغسله و أعد صلاتک» و صحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه موسی علیه السّلام قال: سألته عن رجل ذکر و هو فی صلاته انه لم یستنج من الخلاء قال: ینصرف و یستنجی من الخلاء و یعید الصلاهٔ .. «۲».

(۱) لإطلاقات الأخبار الدالهٔ علی ان ناسی النجاسهٔ یعید صلاته.

(۲) لا- إشکال فی أن ناسی الحکم کجاهله فإن الناسی هو الجاهل بعینه إذ لا واسطهٔ بین العالم و الجاهل حیث أن المکلف إما أن ینکشف لدیه الشیء و إما أن لا ینکشف، الثانی هو الجاهل، و الناسی أیضا کذلک لعدم انکشاف الحکم لدیه إما لتقصیره و إما لقصوره فکون الناسی داخلا- فی موضوع الجاهل مما لا- شبههٔ فیه و إنما الکلام فی أن حکمه أیضا حکم الجاهل أو أن له حکما یخص به؟ و بما أنه ظهر مما تقدم أنه لا مانع من شمول حدیث «لا تعاد» للجاهل غیر الناسی فضلا عن الجاهل الناسی فالأقرب صحهٔ صلاته إلا أن الحکم بالصحهٔ یختص بما إذا کان الناسی معذورا کما کان هذا هو الحال فی الجاهل غیر الناسی.

(۱) فى ص ۳۶۲

(۲) المروية فى ب ۹ و ۱۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۷۸

و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته (۱) فالظاهر أنه من باب الجهل بالموضوع

[بعض فروع الجهل بالنجاسة]

---

(۱) فهل مثله يلحق بناسى موضوع النجس- لسبق علمه به- و إن كان جاهلا فى حال الصلاة أو يلحق بجاهله؟ الثانى هو الصحيح و ذلك لان المستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة و ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه، و إن علم قبل أن يصلى فنسى و صلى فيه فعليه الإعادة «۱» أن المناط فى صحة الصلاة إنما هو عدم تنجز النجاسة حالها كما هو مقتضى قوله: فصلى فيه و هو لا يعلم، و لم يقل: لم يعلم، فكل من صلى فى النجس و هو غير عالم به و لم تتنجز النجاسة فى حقه يحكم بصحة صلاته و إنما يستثنى من ذلك خصوص من نسى موضوع النجاسة و بما أن من غسل ثوبه و اعتقد طهارته غير عالم بنجاسة ثوبه و لم تتنجز نجاسته عليه فى حال الصلاة و لا يصدق عليه عنوان الناسى- قطعا- فلا محالة يحكم بصحة صلاته. هذا. على أن المسألة منصوصة لحسنة ميسر قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام آمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس، قال: أعد صلاتك، أما انك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء «۲» حيث صرحت بأنك لو غسلت ثوبك و صليت فيه ثم ظهر عدم زوال النجاسة عنه لم تجب إعادتها، و حيث لا معارض لها فلا مناص من العمل على طبقها. و أما الأمر بالإعادة على تقدير أن غسله غيره- كما فى صدرها- فهو فى الحقيقة تخصيص فى الأدلة المتقدمة النافية للإعادة عن الجاهل بموضوع النجس، و مرجعه إلى الردع عن العمل بأصالة الصحة الجارية فى عمل الغير بحسب البقاء و بعد انكشاف الخلاف- لا بحسب الحدوث و الابتداء-

---

(۱) المروية فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۷۹

فلا يجب عليه الإعادة و القضاء. و كذا لو شك فى نجاسته ثم تبين بعد الصلاة أنه كان نجسا (۱) و كذا لو علم بنجاسته فأخبره الوكيل فى تطهيره بطهارته أو شهدت البينة بتطهيره ثم تبين الخلاف (۲).

و الا لم يجز له الشروع فى الصلاة فيه و لا دلالة فى الرواية على عدم جواز الشروع بل فيها دلالة على الجواز. و على الجملة إن صدر الحسنة إما أن يحمل على ما ذكرناه من عدم جواز الاعتماد على أصالة الصحة فى عمل الغير بعد انكشاف الخلاف. و إما ان يحمل على استحباب إعادة الصلاة و غسل الثوب حينئذ.

(۱) ما أفاده «قده» من الحكم بصحة الصلاة فى مفروض المسألة و الحاقه بصورة الجهل بموضوع النجس و إن كان كما أفاده لما تقدم من أن المناط فى الحكم بصحة الصلاة فى النجس عدم تجز النجاسة حال الصلاة. بل قدمنا سابقا أن الفحص غير لازم فى مثلها فما ضنك بوجوب الإعادة حينئذ إلا انه لم يكن محتاجا إلى البيان لانه بعينه من الجهل بموضوع النجس و لم يقع إشكال فى صحة

الصلاة معه و هو بعينه مورد صحيحة زرارة المتقدمة «فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال:

تغسله و لا تعيد الصلاة» «۱»

(۲) و ذلک لما تقدم من أن المناط فی عدم وجوب الإعادة جهل المصلی بنجاسة ثوبه أو بدنه حال الصلاة و عدم تنجزها عليه و هو متحقق فی المقام لعدم تنجز النجاسة الواقعية بقيام البينة أو غيرها من الأمارات على خلافها فلا كلام فی صحة صلاته، و إنما المناقشة فی ثبوت الطهارة باخبار الوكيل، فإن الوكالة المعتبرة التی هی من العقود مختصة بالأمور الاعتبارية التی منها العقود و الإيقاعات. و أما الأمور التكوينية كالأكل و الغسل و التطهير و نحوها فغير

---

(۱) المروية فی ب ۴۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۰

و كذا (۱) لو وقعت قطرة بول أو دم- مثلا- و شک فی أنها وقعت على ثوبه أو على الأرض ثم تبين أنها وقعت على ثوبه، و كذا لو رأى فی بدنه أو ثوبه دما، و قطع بأنه دم البق أو دم القروح المعفو، أو انه أقل من الدرهم، أو نحو ذلک، ثم تبين أنه مما لا يجوز الصلاة فيه و كذا لو شک فی شیء من ذلک ثم تبين أنه مما لا يجوز، فجميع هذه من الجهل بالنجاسة لا يجب فيها الإعادة أو القضاء.

قابلة للوكالة لأن أكل الوكيل- مثلا- لا يكون أكلا لموكله، كما يكون بيعه بيعا له حقيقة. نعم التوكيل بحسب اللغة تعم الأمور التكوينية و غيرها فيقال:

أو كل أمره إلى كذا. اللهم إنا نتوكل عليک فی أمورنا. فهو بمعنى الإيكال و الإحالة و خارجة عن الوكالة الشرعية و لا يترتب عليه أثارها و عليه فان كان الغاسل موثقا و قلنا باعتبار خبر الثقة فی الموضوعات الخارجية فلا محالة يكون إخباره عن طهارة الثوب معتبرا فلا إشكال فی ثبوتها باخباره و لكن ذلک لا يختص بالوكيل. و أما إذا أنكرنا اعتباره فی الموضوع الخارجی فلا يترتب على اخبار الوكيل اثر و لا تثبت به طهارة الثوب إلا من باب العمل بأصالة الصحة فی عمل الوكيل و لكنک عرفت أن أصالة الصحة فی عمل الغير غير مجزئة و لا معتبرة بعد انكشاف الخلاف على ما استفدناه من حسنة ميسر المتقدمة فلا يترتب عليها سوى جواز الدخول فی الصلاة فيما علم بنجاسته سابقا و أخبر الوكيل بغسله و تطهيره.

(۱) مقتضى صحيحة زرارة- كما مر- أن المناط فی بطلان الصلاة فی النجس علم المصلی بنجاسة ثوبه أو بدنه و تنجزها عليه حال الصلاة فإذا لم يكن عالما بنجاستهما و لم تتنجز النجاسة فی حقه فلا محالة يحكم بصحة صلاته و عدم وجوب الإعادة عليه و ذلک لأنها عللت الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله «لأنک

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۱

....

كنت على يقين من طهارتک فشككت ..» و هو كالصريح فی أن المانع عن صحة الصلاة فی النجس إنما هو تنجز النجاسة على المصلی حال الصلاة فمع عدم علمه و عدم تنجزها عليه لا يحكم ببطلان صلاته و لا بوجوب الإعادة عليه و قد خرجنا عن هذا الضابط فی خصوص ناسی النجس بالنصوص المتقدمة القائمة على بطلان صلاته مع عدم تنجز النجاسة عليه لنسيانه و عذره. و ذلک عقوبة لتساهله و نسيانه حتى يحتفظ بطهارة ثوبه و بدنه. و على هذا الضابط تتفرع فروع منها ما تقدم و منها ما إذا وقعت قطرة بول أو دم-

مثلا- و شک فى أنها هل وقعت على ثوبه أو على الأرض، ثم تبينت إنها واقعة على ثوبه. و منها الفرعان المذكوران بعد ذلک فإن النجاسة غير منجزة فى جميعها و معه يحكم بصحة صلاته و عدم وجوب الإعادة فى حقه فان المفروض عدم انطباق عنوان الناسى عليه. ثم إن ما افاده الماتن فى هذه المسألة من أن المصلى إذا شک فى أن الدم من المعفو أو من غيره فصلى ثم تبين أنه مما لا يجوز لم تجب عليه الإعادة لا- ينافى ما يأتى منه «قده» من البناء على عدم العفو فيما إذا شک فى أن الدم من الجروح أو القروح أو من غيرهما أو شک فى أنه بقدر الدرهم أو أقل حيث احتاط فيهما احتياطا لزوميا و بنى على عدم العفو فى كلا الموردين.

و الوجه فى عدم منافاتهما أن كلامه «قده» فى المقام مبنى على القول بجواز الدخول فى الصلاة مع الشک فى أن الدم من المعفو أو من غيره، و هذا لا يضره الحكم بعدم العفو فيما إذا لم نبن على جواز الدخول فى الصلاة مع الشک فى أن الدم من المعفو كما يأتى عن قريب و بعبارة واضحة إن البحث فى المقام متمحض فى لزوم الإعادة و عدمه من ناحية أن المقام داخل فى صغرى الجهل بالنجاسة أو غير داخل فيها، و البحث فى المسألتين المذكورتين إنما هو فى جواز الدخول فى الصلاة مع الشک فى أن الدم من المعفو أو من غيره فعلى تقدير البناء على جوازه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۲

(مسألة ۳) لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه بالرطوبة، و صلى ثم تذكر أنه كان نجسا، و أن يده تنجست بملاقاته (۱) فالظاهر. أنه أيضا من باب الجهل بالموضوع لا النسيان، لانه لم يعلم نجاسة يده سابقا و النسيان إنما هو فى نجاسة شيء آخر غير ما صلى فيه. نعم لو توضأ أو اغتسل قبل تطهير يده، و صلى كانت باطلة من جهة بطلان وضوئه أو غسله.

لا محذور فى الحكم بعدم وجوب الإعادة فى المقام لجهل المكلف بالنجاسة و عدم صدق عنوان الناسى عليه،

(۱) بان تكون النجاسة منسية من جهة و مجهولة من جهة فإن نجاسة ثوبه أو بدنه- إذا كان هو الملاقى للنجس- مجهولة و لا يعلم بها المصلى من الابتداء. و نجاسة الملاقى- كالإناء- الذى لاقته يده أو ثوبه و هو السبب فى نجاستهما منسية لعلمه بنجاسته سابقا. فهل يحكم ببطلان الصلاة فى مثلها؟

الصحيح لا، لعدم تنجز النجاسة على المصلى حال الصلاة لجهله بنجاسة يده أو ثوبه. و أما نجاسة الإناء الذى هو السبب فى نجاستهما فهى و إن كانت منسية إلا أن ما دل على ان نسيان النجاسة موجب لبطلان الصلاة الواقعة فى النجس إنما دل على بطلانها فيما إذا نسى نجاسة بدنه أو ثوبه الذى صلى فيه و ما صلى فيه المكلف فى مفروض المسألة ليس بمنسى النجاسة- و هو يده أو ثوبه- و إنما هو مجهول النجاسة، و ما نسيت نجاسته هو السبب و لا اعتبار بنسيان نجاسته، فما نسيت نجاسته لم تقع فيه الصلاة و ما وقعت فيه الصلاة لم تنس نجاسته فصلاته صحيحة. نعم لو كان ملاقى الإناء النجس- مثلا- عضوا من أعضاء الغسل أو الوضوء فتوضأ أو اغتسل قبل تطهير ذلک العضو المتنجس يحكم ببطلان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۳

(مسألة ۴) إذا انحصر ثوبه فى نجس فان لم يمكن نزعه حال الصلاة لبرد أو نحوه صلى فيه (۱) و لا يجب عليه الإعادة أو القضاء (۲)

الصلاة حينئذ و لكنه لا من جهة مانعية النجاسة المجهولة عن الصلاة بل من جهة بطلان وضوئه أو غسله- بناء على اشتراط طهارة محل الغسل أو الوضوء فى صحتهما- على خلاف فى ذلک يأتى فى محله إلا انه خارج عن مورد البحث و النزاع إذ الكلام إنما هو فى مانعية نجاسة الثوب و البدن فى الصلاة لا فى بطلانها ببطلان الغسل أو الوضوء حيث أن بطلان الصلاة ببطلانهما مما لا اشكال فيه حتى مع الجهل بنجاسة منشأ نجاسة اليد أو غيرها من أعضائهما كما إذا لم يعلم بنجاسة الإناء أصلا و لاقته يده فتوضأ و صلى و علم بنجاسته بعد الصلاة.

[إذا انحصر ثوبه فى نجس]

(۱) لأنه المقدار المتيقن من الأخبار الآمرة بالصلاة فى الثوب المتنجس كما يأتى فى المسألة الآتية فإن إطلاقها و إن كان يشمل غير صورة الاضطرار إلى لبس المتنجس و نلتزم فيها أيضا بالجواز إلا- أن المقدار المتيقن منها صورة الاضطرار إلى لبسه. مضافا إلى الضرورة و الإجماع و غيرهما مما دل على ان الصلاة لا تسقط بحال، و أن المكلف معذور فيما هو خارج عن قدرته و اللّه سبحانه أولى بالعذر فى مثله و أنه بلاء ابتلى به كما فى روايات السلس و البطن «۱» و هذا هو الوجه فى وجوب الصلاة فى الثوب المتنجس عند الاضطرار و ليس الوجه فيه عدم شمول أدلة مانعية النجس فى الصلاة بصورة الاضطرار، حيث انها مطلقة تشمل صورة الاضطرار و غيرها فى أنفسها.

(۲) أما القضاء فلا ينبغى الإشكال فى عدم وجوبه فى مفروض المسألة لأن موضوعه فوات الواجب فى وقته و لم يتحقق الفوت فى المسألة لأنه مأمور بالصلاة

---

(۱) راجع حسنة منصور و موثقة سماعة المرويتين فى ب ۱۹ و ۷ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۴

....

فى الثوب المتنجس و قد أتى بها فى وقتها مشتملة على أجزائها و شرائطها حيث أن المانعية قد سقطت فى حال الاضطرار إذ الأمر بالصلاة فى الثوب المتنجس و مانعية النجاسة عن الصلاة حتى فى حال الاضطرار أمران لا يجتمعان و عليه فلم يفت عنه الواجب فى ظرفه حتى يجب قضاؤه. و أما الإعادة فى الوقت فالمعروف بينهم عدم وجوبها، و عن الشيخ «قده» فى بعض كتبه وجوب الإعادة، و نقل عن ابن الجنيد «أن من ليس معه إلا ثوب واحد نجس يصلى فيه و يعيد فى الوقت إذا وجد غيره، و لو أعاد إذا خرج الوقت كان أحب إلىّ» و عن المدارك و الرياض نسبة القول بوجوب الإعادة إلى جماعة. و قد استدل لهم بموثقة عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله، كيف يصنع؟

قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «۱» و هى على طبق القاعدة لما قدمناه عند التكلم على الأجزاء من أن الإتيان بالمأمور به الاضطرارى إنما يجزى إذا كان الاضطرار مستوعبا للوقت بتمامه. و أما إذا كان الاضطرار فى بعض الوقت دون بعضه فلا يتحقق معه الاضطرار إلى ترك الواجب حيث أن الأمر إنما يتعلق بالطبيعى الجامع بين أفراده العرضية و الطولية، و مع التمكن من إيجاده فى ضمن أى فرد مشتمل على شرائطه و اجزائه لا يتحقق الاضطرار الى ترك المأمور به فهو من الاضطرار إلى ترك فرد من أفراد الواجب لا- إلى ترك المأمور به، و الفرق بينهما من الوضوح بمكان. نعم إذا اعتقد بقاء اضطراره أو استصحب بقائه إلى آخر الوقت جاز له البدار إلا انه لا يجزى عن المأمور به الواقعى فيما إذا ارتفع عذره فى أثناء وقت الواجب كما عرفت فما تضمنته الموثقة هو الذى تقتضيه القاعدة فسواء كانت هناك رواية أم لم تكن، لا مناص من

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۵

....

الالتزام بمضمونها فوجود الموثقة و عدمها سيان، إلا انا مع ذلك لا نلتزم بوجوب الإعادة فى المقام و ذلك لحديث لا تعاد حيث دل على ان الطهارة الخبثية لا تعاد منها الصلاة و قد مر أن الحديث يشمل الناسى و الجاهل كليهما، و المكلف فى المقام حيث انه جاهل باشتراط الطهارة الخبثية فى صلاته فإنه بادر إلى الصلاة فى ثوبه المتنجس بالاستصحاب أو باعتقاد بقاء عذره الى آخر الوقت فهو لا يعلم باشتراط الطهارة فى صلاته فلا تجب عليه إعادتها بالحديث. و أما الموثقة فهى أجنبية عما نحن فيه حيث أن موردها تيمم المكلف للصلاة بدلا عن الجنابة أو الوضوء مع عدم اضطراره اليه واقعا لفرض أنه وجد الماء قبل انقضاء وقت الصلاة، و قد عرفت ان مقتضى القاعدة فيه بطلان الصلاة و وجوب الإعادة بعد ارتفاع الاضطرار و لا دليل على أن ما أتى به مجزئ عن المأمور به، و حديث لا تعاد لا ينفى الإعادة من الإخلال بالطهارة من الحدث، حيث أنها مما تعاد منه الصلاة و هذا بخلاف المقام لعدم الإخلال فيه إلا بالطهارة من الخبث و هى مما لا تعاد منه الصلاة، و على الجملة أن الفارق بين المقام و بين مورد الموثقة قيام الدليل على الأجزاء فيما نحن فيه- و هو حديث لا تعاد- بخلاف مورد الموثقة كما عرفت.

(بقى شىء) و هو أن الموثقة إنما وردت فيمن تيمم و لم يكن فاقدا للماء فى تمام وقت الصلاة، و إنما كان فاقدا له فى بعضه و هذا هو الذى قلنا إن القاعدة يقضى فيه بوجوب الإعادة و بطلان الصلاة لأن المدار فى صحة التيمم على الفقدان فى تمام الوقت دون بعضه. بل قلنا لا مسوغ فيه للبدار إلا ان يستند إلى ترخيص ظاهرى أو تخيلى و هما غير مفيدين للاجزاء على تقدير ارتفاع الاضطرار قبل خروج وقت الصلاة و لأجل هذا كانت الإعادة فيه على طبق القاعدة. و هناك مسألة أخرى نلتزم فيها باستحباب الإعادة و عدم وجوبها و لعله المعروف بينهم و هى ما إذا تيمم لصلاة سابقة و صلى و لم ينتقض تيممه حتى دخل وقت فريضة أخرى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۶

و إن تمكن من نزعه ففى وجوب الصلاة فيه، أو عاريا، أو التخيير وجوه (۱) الأقوى الأول، و الأحوط تكرار الصلاة.

و أتى بها بتيممه السابق و بعد ذلك وجد الماء فى أثناء وقت الفريضة الأخرى.

إلا انها غير المسألة المبحوث عنها فى المقام إذ المفروض فى تلك المسألة أن المكلف على الطهارة حقيقة لفقدانه الماء فى تمام وقت الفريضة المتقدمة و طهارته و إن كانت ترابية الا انها باقية بحالها حين إتيان الفريضة الأخيرة لوضوح أن دخول وقت الفريضة لا يكون ناقضا للطهارة بوجه و مع إتيانه الفريضة متطهرا حقيقة لا وجه لوجوب الإعادة عليه. نعم لا مانع من استحبابها كما يأتى فى محله، و أين هذا من مفروض الرواية؟ فإن المصلى فى موردها لم يكن فاقدا للماء فى مجموع وقت الصلاة فلم تنعقد له طهارة من الابتداء و معه لا وجه لحمل الأمر بالإعادة فى الرواية على الاستحباب.

(۱) بل أقوال أشهرها وجوب الصلاة عاريا و دونه القول بالتخيير بينها و بين الصلاة فى الثوب المتنجس و دونهما القول بوجوب الصلاة فى الثوب المتنجس خاصة. و منشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة فى المسألة فقد ورد فى جملة من الاخبار الصحاح الأمر بالصلاة فى الثوب المتنجس و هى و ان لم تبلغ من الكثرة مرتبة التواتر إلا أن دعوى القطع بصدور بعضها عنهم- ع- غير بعيدة: «منها»: صحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أجنب فى ثوبه و ليس معه ثوب غيره (آخر) قال: يصلى فيه فإذا وجد الماء غسله «۱» و «منها»: صحيحته الأخرى أنه: سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله، قال: يصلى فيه «۲» و «منها»:

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۷

....

صحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يجنب فى ثوبه ليس معه غيره و لا يقدر على غسله قال: يصلى فيه «۱» و «منها»:

صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم، يصلى فيه أو يصلى عريانا؟

قال: إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلى فيه و لم يصل عريانا «۲» و منها غير ذلك من الأخبار. و بإزائها جملة من الأخبار دلت على وجوب الصلاة عاريا:

«منها»: مضمرة سماعة قال: سألته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض و ليس عليه إلا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلى عريانا قاعدا يومئ إيماء «۳» و «منها»: مضمرته الأخرى قال: سألته عن رجل يكون فى فلاة من الأرض فأجنب و ليس عليه إلا ثوب فأجنب فيه و ليس يجد الماء، قال: يتيمم و يصلى عريانا قائما يومئ إيماء «۴» و «منها»:

رواية محمد بن على الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة و ليس عليه إلا ثوب واحد و أصاب ثوبه منى، قال: يتيمم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعا فيصلى و يومئ إيماء «۵» و منها غير ذلك من الأخبار هذه هى الأخبار الواردة فى المسألة فمن الأصحاب من رجح الطائفة السابقة على الثانية لاشتمالها على المرجح الداخلى أعنى صحتها و كونها أكثر عددا من الثانية، و منهم من عكس الأمر لاشتمال الطائفة الثانية على المرجح الخارجى أعنى عمل المشهور على طبقها و منهم جمع ثالث قد أخذوا بكل واحدة من الطائفتين لما فيهما من المرجحات و من هنا ذهبوا الى التخيير بين الصلاة عاريا و بين الإتيان بها فى الثوب المتنجس. و ذهب صاحب المدارك الى عدم المعارضة بين الطائفتين لان

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۴۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۴۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) المرويات فى ب ۴۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۸

....

الطائفة الأولى صحاح بخلاف الثانية و لا اعتبار بغير الصحيحة و لو كان موثقة.

و ما ذكره «قده» متين على ما سلكه من عدم حجية غير ما يرويه الإمامى العدل أو الثقة. و أما بناء على ما هو الصحيح المعمول به من كون الموثقة كالصحيحة فى الاعتبار فلا وجه لما أفاده لان الطائفتين حينئذ على حد سواء و لا يكون وصف الصحة مرجحا أبدا و معه لا مزية فى البين و الطائفتان متعارضتان.

و الذى يوهن الطائفة الثانية أن روايتى سماعة مضمرتان و ليس السماعة فى الجلالة و الاعتبار كمحمد بن مسلم و زرارة و أضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الامام و لعله سأل غيره و لو ممن رآه أهلا للسؤال و من المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير

الامام عليه السّلام و يؤكده اختلاف الروايتين فى الجواب حيث ورد فى إحداهما: انه يصلى قاعدا. و دلت الأخرى على انه يصلى قائما. و معه كيف يمكن الجزم بأن المسئول فى الروايتين هو الامام عليه السّلام فالروايتان ساقطتان عن الاعتبار. و أما رواية الحلبى ففى سندها محمد بن عبد الحميد. و أبوه- عبد الحميد- و إن كان موثقا و قد ورد فى صحيحة إسماعيل بن بزيع: «إذا كان القيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس» «۱» إلا أن ابنه الواقع فى سلسلة الحديث و هو محمد لم تثبت وثاقته، فان كل من وثقه من علماء الرجال قد تبع النجاشى فى توثيقه، و لكن العبارة المحكية عنه غير وافية فى توثيق الرجل حيث قال فى محكى كلامه: «محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر روى عبد الحميد عن أبى الحسن موسى عليه السّلام و كان ثقة من أصحابنا الكوفيين» و هذه العبارة و إن صدرت منه عند ترجمة محمد بن الحميد إلا أن ظاهر الضمير فى قوله كان ثقة أنه راجع إلى أبيه و هو عبد الحميد لا إلى ابنه. و لو لم يكن الضمير ظاهرا

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب عقد البيع و شروطه من الوسائل. و فى ج ۲ من تنقيح المقال ص ۱۳۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۸۹

....

فى ذلک فلا أقل من إجماله فلا يثبت بذلک وثاقة الرجل و بهذا تسقط الرواية عن الاعتبار و تبقى الصحاح المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة فى الثوب المتنجس من غير معارض هذا. ثم لو سلمنا المعارضة بين الطائفتين فقد يتوهم أن هناک شاهد جمع بين الطائفتين و هو رواية محمد الحلبى قال. سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يجنب فى الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره، قال: يصلى فيه إذا اضطر اليه «۱» بدعوى أنها تقتضى حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار الى لبس الثوب المتنجس و حمل الطائفة المانعة على صورة التمكن من نزعه. و هذا الجمع و إن كان لا بأس به صورة إلا أنه بحسب الواقع لا يرجع الى محصل صحيح أما «أولا»: فلأن الرواية ضعيفة من جهة القاسم بن محمد و أما «ثانيا»: فلانه لم يثبت أن الاضطرار فى الرواية أريد به الاضطرار إلى لبس المتنجس، لاحتمال أن يراد به الاضطرار إلى الصلاة فى الثوب لما قد ارتكز فى أذهان المتشرعة من عدم جواز إيقاع الصلاة من دون ثوب فهو مضطر إلى الصلاة فيه لوجوبها كذلک بالارتكاز فاضطراره مستند إلى وجوب الصلاة لا انه مضطر إلى لبسه و بما أنه لم يفرض فى الرواية عدم تمكن المكلف من الغسل فلا محالة يتمكن من الصلاة فى الثوب الطاهر بغسله و لا يكون مضطرا إلى إيقاع الصلاة فى الثوب المتنجس. و إما «ثالثا»: فلان الاضطرار لو سلمنا انه بمعنى الاضطرار إلى لبس المتنجس لا يمكننا حمل الصحاح المتقدمة على صورة الاضطرار لأن فيها روايتين صريحتين فى عدم ارادتها «إحداهما» صحيحة على ابن جعفر قال: سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة .. إلى أن قال يصلى عريانا. لأنها صريحة فى عدم اضطرار الرجل إلى لبس الثوب المتنجس و «ثانيتهما»: صحيحة الحلبى سأل أبا عبد اللّه عن الرجل يكون له الثوب

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات من النجاسات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۳۹۰

....

الواحد فيه بول لا يقدر على غسله لأنها فرضت أن الرجل غير قادر على غسله فلا بد من قدرته على نزعه و إلا لكان الاولى و الأنسب أن يقول: و لا يقدر على نزعه فهى أيضا صريحة فى عدم الاضطرار إلى لبس المتنجس و إن كانت فى الصراحة دون الصحيحة

المتقدمة. و نظيرها صحيحة عبد الرحمن فليراجع.

و أما ما عن الشيخ «قده» من الجمع بين الطائفتين بحمل الصلاة فى الصحاح المتقدمة على صلاة الجنائز، و حمل الدم فى صحيحة على بن جعفر على الدم المعفو عنه فيدفعه: أنه على خلاف ظواهر الصحاح فلا موجب للمصير اليه و عليه فالطائفتان متعارضتان. بل من أظهر موارد المعارضة فلا مناص من علاجها. و قد مر أن للطائفة الأولى مرجحا داخليا و هو صحتها و كونها أكثر عددا. و للثانية مرجحا خارجيا و هو عمل الأصحاب على طبقها إلا انهما غير صالحين للمرجحية. أما عمل الأصحاب على طبق الرواية فلوضوح ان عملهم ليس من مرجحات المتعارضين على ما قررناه فى محله و لا سيما فى المقام حيث انهم كما عملوا بالطائفة الثانية كذلك عملوا بالطائفة المتقدمة. غاية الأمر أن العامل بالثانية أكثر من العامل بالسابقة. و أما صحة الرواية و اكثريتها عددا فلان الطائفة الثانية بعد البناء على اعتبارها حجة معتبرة فهى و الطائفة السابقة متساويتان فلا اعتبار بوصف الصحة و لا بكثرة أحدهما عددا فالصحيح فى وجه المعالجة أن يقال:

ان لكل من الطائفتين نصا و ظهورا و مقتضى الجمع العرفى بينهما ان نرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الأخرى على ما هو الضابط الكلى فى علاج المعارضة بين الدليلين حيث يقدم ما هو أقوى دلالة على الآخر فالأظهر يتقدم على الظاهر و النص يتقدم على الأظهر و هذا جمع عرفى لا تصل معه النوبة إلى الترجيح.

و حيث أن الطائفة الثانية صريحة فى جواز الصلاة عاريا و ظاهرة فى تعينها، فإن الإطلاق فى صيغ الأمر و الجملات الخبرية و سكوت المتكلم عن ذكر العدل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۳۹۱

....

فى مقام البيان يقتضى التعيين. و الطائفة المتقدمة صريحة فى جواز الصلاة فى الثوب المتنجس و ظاهرة فى تعينها فنرفع اليد عن ظهور كل منهما بنص الأخرى لا محالة و النتيجة هى التخيير و أن المكلف لا بد من أن يأتى بأحدهما فاما أن يصلى فى الثوب المتنجس و إما أن يصلى عاريا كما ذهب اليه جمع من المحققين و ربما يورد على الجمع بينهما بذلك بما ذكره شيخنا الأستاذ «قده» فى مبحث الترتب و الواجب التخييرى من أن الضدين الذين لا ثالث لهما يستحيل أن يجعل التخيير بينهما، لانه بمعنى طلب أحدهما الراجع إلى طلب الجامع بينهما و هذا فى موارد المتناقضين و الضدين لا ثالث لهما حاصل بطبعه إذ المكلف يأتى بأحدهما فى نفسه فلا حاجة إلى طلبه لانه من تحصيل الحاصل المحال، و لأجل ذلك منع عن الترتب فى مثلها فان المكلف عند تركه لأحدهما يأتى بالآخر بطبعه فلا- مجال للأمر به حينئذ لأنه من تحصيل الحاصل كما عرفت. و يطبق ذلك على ما نحن فيه بأن الصلاة عاريا و الصلاة فى الثوب المتنجس ضدان لا- ثالث لهما حيث أن الاخبار فى المسألة- بعد الفراغ عن وجوب أصل الصلاة و أنه لا بد أن يصلى لا محالة- اختلفت فى قيدها فدلت طائفة على انها مقيدة بالإتيان بها عاريا و دلت الأخرى على انها مقيدة بالإتيان بها متسترا بالثوب المتنجس و من الظاهر أن المصلى فى مفروض المسألة إما أن يصلى عاريا و إما أن يصلى متسترا بالنجس و لا ثالث لهما فالتخيير بينهما أمر غير معقول و لكن الصحيح أن التخيير بينهما معقول لا محذور فيه و ذلك لأن التخيير المدعى ليس هو التخيير بين إتيان الصلاة عاريا أو متسترا. بل المراد تخيير المكلف بين أن يصلى عاريا مع الإيماء فى ركوعه و سجوده قائما أو قاعدا و بين أن يصلى فى الثوب المتنجس مع الركوع و السجود التأمين الصحيحين. حيث أنه إذا صلى عاريا يتعين أن يومئ فى ركوعه و سجوده. و إذا صلى متسترا يتعين أن يركع و يسجد بحيث لو صلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۲، ص: ۳۹۲

(مسألة ۵) إذا كان عنده ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما (۱) يكرر الصلاة

فی الثوب المتنجس مع الإیماء فی رکوعه أو سجوده أو صلی عاریا مع الرکوع و السجود بطلت صلاته. و من الواضح أن الصلاهٔ عاریا مؤمیا فی الرکوع و السجود، و الصلاهٔ فی الثوب المتنجس مع الرکوع و السجود التأمین ضدان لهما ثالث، حیث له أن یصلی عاریا من غیر إیماء فی رکوعه و سجوده أو فی الثوب المتنجس مؤمیا فیهما و معه لا محذور فی الحکم بالتخییر بوجه. نعم الأحوط الاولی أن یصلی فی الثوب المتنجس لان الواجب و إن کان تخییریا حسب ما قدمناه من الدلیل- بناء علی تعارض الطائفتین- إلا أن الأمر بحسب الواقع دائر بین التعیین و التخییر إذ الصلاهٔ فی الثوب المتنجس تجزی- یقینا- لأنها إما متعینهٔ لرجحان أدلتها أو أنها عدل الواجب التخییری و هذا بخلاف الصلاهٔ عاریا لاحتمال ان یکون المتعین وقتئذ هو الصلاهٔ فی الثوب المتنجس کما مر هذا. بل یستفاد من صحیحهٔ علی بن جعفر المتقدمهٔ أفضلیهٔ الصلاهٔ فی الثوب المتنجس، حیث ورد فیها «صلی فیه و لم یصل عریانا» و ظاهره مرجوحیهٔ الصلاهٔ عاریا و نفی مشروعیتها فإذا رفعنا الید عن ظهورها فی نفی المشروعیهٔ بما دل علی مشروعیتها عاریا بقیت مرجوحیتها بحالها هذا کله فیما إذا کان له ثوب واحد متنجس.

[إذا کان عنده ثوبان أحدهما نجس]

(۱) إذا تمکن المکلف من غسل أحدهما یغسله و یصلی فیه و به یقطع بفراغ ذمته، لان ما غسله إما کان طاهرا من الابتداء و إما کان نجسا فطهّره بغسله. و أما إذا لم یتمکن من غسل شیء منهما فهل یجب علیه أن یکرر الصلاهٔ فی المشتبهین کما هو المعروف بینهم أو یصلی عریانا کما عن ابنی إدریس و سعید؟ و الکلام فی ذلک «تارهٔ» من جههٔ مقتضی القاعدهٔ مع قطع النظر عن الدلیل. و «أخری» من جههٔ النص الوارد فی المسألهٔ. (أما الجههٔ الاولی): فلا ینبغی الإشکال فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۹۳

....

أن مقتضی العلم الإجمالی بوجوب الصلاهٔ فی أحدهما الإتیان بها فی کل واحد من الثوبین تحصیلا للیقین بفراغ ذمته، و العلم بنجاسهٔ أحدهما غیر المعین غیر مانع عن الحکم بصحهٔ الصلاهٔ الواقعهٔ فی الثوب الطاهر منهما لعدم الإخلال حینئذ بشیء مما اعتبر فی صحهٔ الصلاهٔ شرعا أو عقلا، حیث أن العبادهٔ کما مر غیر مرهٔ لا یعتبر فی صحتها إلا أن یؤتی بها مضافهٔ إلی اللّه سبحانه نحو اضافهٔ و لا کلام فی أن المکلف إذا صلی فی أحدهما برجاء أنها المأمور بها فی حقه ثم صلی فی الآخر کذلک قطع بأنه أتی بصلاهٔ مضافهٔ إلی اللّه جل شأنه فإن ما اتی به من الصلاتین أما طاعهٔ أو انقیاد، و لا یعتبر فی صحتها القطع بطهارهٔ ثوبه أو بدنه علی سبیل الجزم و الیقین حین اشتغاله بها بل الطهارهٔ الواقعیهٔ و الإتیان بها برجاء کونها واقعهٔ فی الثوب الطاهر تکفی فی صحتها، فتحصل أن الاحتیاط بتکرار الصلاهٔ فی الثوبین المشتبهین غیر مخل بقصد التقرب المعتبر فی العبادات زائدا علی ذواتها. و أما قصد الوجه فلا إخلال به أیضا- بناء علی اعتباره- و ذلک لأن المصلی متمکن من أن یأتی بالمأمور به المردد بینهما بقصد الوجه و صفا أو غایهٔ بأن یأتی بالصلاهٔ المأمور بها بوصف کونها واجبهٔ فی حقه أو لوجوبها. نعم التکرار إنما یخل بالتمییز إلا أنه مما لم یقم علی وجوبه دلیل عقلی و لا سمعی بل الدلیل قائم علی عدم وجوبه لانه مما یبتلی به الناس مرات متعددهٔ فی کل یوم فلو کان مثله واجبا لوجب علیهم علیه السّلام البیان و لو کانوا بینوا وجوبه لوصل إلینا متواترا أو شبهه فعدم الدلیل فی مثله دلیل علی عدم الوجوب هذا. ثم لو سلمنا وجوبه فلا إشکال فی أنه لیس فی عرض سائر الاجزاء و الشرائط و انما اعتباره فی طولها حیث یجب الإتیان بالاجزاء و الشرائط متمیزهٔ عن غیرها فإذا دار الأمر فی مثله بین إلغائه و بین الإخلال بسائر الاجزاء و الشرائط تعین إلغائه فإنه انما یجب إذا تمکن المکلف من إتیان العمل باجزائه و

شرائطه فعند ذلک یجب أن

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۹۴

....

یؤتی بهـا متمیزة دون مـا إذا لم یتمکن من إتیان العمل کـذلک فإنه لا معنی حینئـذ للقول بوجوب الإتیان به متمیزا فلا محالـة یسـقط اعتبـاره. فلا یـدور الأمر فی شـیء من الموارد بین ترک جزء أو شـرط و بین الإتیان بالعمل متمیزا و الأمر فی المقام أیضا کـذلک فلا یجب الإتیان بالصلاة عاریا لأجل التحفظ علی اعتبار التمییز فی أجزاء الصلاة و شرائطها فعلی ذلک لا مجال فیما نحن فیه لدعوی ابنی إدریس و سعید تعین الصلاة عاریا نظرا الی أن تکرارها یوجب الإخلال ببعض القیود المعتبرة فی المأمور به. هذا کله إذا قلنا إن حرمة الصـلاة فی المتنجس تشـریعیة- کما هو الصـحیح- لأن النهی الوارد عن الصلاة فیه إرشاد إلی مانعیة النجس و لیس نهیا مولویا و علیه فالصـلاة فی الثوب أو البدن المتنجسین انما یحرم إذا اتی بها المکلف بقصد أمرها و مضیفا لها الی اللّه لانه تشریع محرم، و التشریع لا یتحقق باتیانهما رجاء و من باب الاحتیاط. و أما إذا بنینا علی أن الصـلاة فی النجس محرمـة بالذات نظیر سائر المحرمات المولویة فهل یجب أن یکرر الصـلاة تحصـیلا لموافقـة الأمر بالصـلاة فی الثوب الطاهر- و إن اسـتلزم المخالفة القطعیة للنهی عن الصـلاة فی الثوب المتنجس أو تجب علیه الصـلاة عریانا تحصـیلا لموافقة النهی عن الصـلاة فی النجس- و إن اسـتلزم العلم بمخالفـة الأمر بالصـلاة فی الثوب الطاهر- أو یصـلی فی أحد المشتبهین مخیرا لانه موافقة احتمالیة من جهة و مخالفة احتمالیة من جهة؟ یمکن أن یقال: للمکلف علمـان إجمالیـان فی المقام: أحـدهما العلم بطهارة أحـد الثوبین و ثانیهما العلم بنجاسـة أحـدهما، و الموافقـة القطعیـة للعلم الإجمالی بطهارة أحـدهما یتوقف علی تکرار الصـلاة فیهما، کما أن الموافقـة القطعیة للعلم الإجمالی بنجاسة أحدهما تتوقف علی أن لا یصـلی فی شیء من المشتبهین، و حیث أن المکلف غیر متمکن من إحراز الموافقة القطعیة لکلیهما فلا محالة تقع المزاحمة بین التکلیفین فی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۳۹۵

....

مقام الامتثال و حینئذ لا بد من العمل بما هو الأهم منهما- إن کان- و الا یتخیر بینهما لا محالة فإذا فرضـنا ان حرمة الصلاة فی النجس أهم بحیث لم یرض الشارع بمخالفتها و لو علی نحو الاحتمال یتعین القول بوجوب الصلاة عاریا تحصیلا لموافقة النهی عن الصلاة فی النجس و هو و ان اسـتلزم العلم بمخالفـة الأـمر بالصـلاة فی الثوب الطاهر إلا أن أهمیـة الحرمـة توجب سـقوط اشتراط الصـلاة بطهارة اللباس فتجب الصـلاة عاریا و لا یجوز تکرارها فی المشـتبهین لاسـتلزامه مخالفة النهی عن الصـلاة فی النجس و لا یصلی فی أحدهما مخیرا لئلا تلزم المخالفـة الاحتمالیـة لعـدم رضـی الشارع بمخالفـة الحرمـة و لو علی نحو الاحتمال. و إذا فرض أن وجوب الصـلاة فی الثوب الطاهر أهم فلا بد من تکرارها فی المشتبهین تحصیلا للموافقة القطعیة للأمر بالصلاة فی الثوب الطاهر و لیس له أن یصلی عاریا لاسـتلزامه المخالفة للواجب الأهم و لا أن یصلی فی أحدهما دون الآخر للزوم المخالفة الاحتمالیة و لا یرضی الشارع بمخالفة الواجب و لو علی نحو الاحتمـال و أمـا إذا لم تحرز أهمیـة أحـدهما عن الآخر و کان الحکمان متساویین من جمیع الجهات فلا بـد من الحکم بالتخییر بینهما هذا. و لکن الصـحیح أن الواجب- لو قلنا بحرمة الصلاة فی النجس ذاتا- هو الصلاة عاریا دون تکرارها و لا الصلاة فی أحد المشـتبهین و ذلک للعلم الخارجی بأن الاجزاء و الشـرائط المعتبرة فی الصـلاة لا تزاحم شـیئا من المحرمات و الواجبات حیث أن لهـا مراتب متعـددة و مع العجز عمـا هـو الـواجب فی حق المکلف المختـار یتنزل إلی مـا دونه من المراتب النازلـة و سـره أن القـدرة المعتبرة فی الاجزاء و القیود قدرة شـرعیة فمع توقف إحراز شیء منهما علی ترک الواجب أو مخالفة الحرام یسقط عن الوجوب لعدم تمکن المکلف منه شرعا فیتنزل إلی الصلاة فاقدة الشرط أو الجزء فلا مساغ لارتکاب المحرم أو ترک الواجب مقدمة لإتیان شیء من

القیود المعتبرهٔ فی الصلاهٔ و من هنا لو علمنا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۹۶

....

بغصبیهٔ أحد الثوبین أو بکونه حریرا لا یمکن الحکم بوجوب الصلاهٔ فی کلیهما لتحصیل الموافقهٔ القطعیهٔ للأمر بالصلاهٔ کما لا یمکن الحکم بالتخییر بینهما و علیه ففی المقام لا مساغ للحکم بوجوب الصلاهٔ فی کلا المشتبهین تحصیلا للیقین بإتیان الصلاهٔ فی الثوب الطاهر. بل تسقط شرطیهٔ التستر حینئذ و تصل النوبهٔ إلی المرتبهٔ الدانیهٔ و هی الصلاهٔ فاقدهٔ للتستر هذا. و إن شئت قلت: ان القدرهٔ المعتبرهٔ فی الصلاهٔ فی الثوب الطاهر شرعیهٔ و القدرهٔ المأخوذهٔ فی ترک المحرم- کالصلاهٔ فی النجس- عقلیهٔ و عند تزاحم التکلیفین المشروط أحدهما بالقدرهٔ الشرعیهٔ یتقدم ما هو المشروط بالقدرهٔ العقلیهٔ علی غیره کما حررناه فی محله هذا.

و الذی یسهل الخطب أن المبنی فاسد من أساسه و لا موجب للقول بحرمهٔ الصلاهٔ فی النجس ذاتا. هذا کله فی الجههٔ الاولی. و أما الجههٔ الثانیهٔ ففی حسنهٔ صفوان بن یحیی عن أبی الحسن علیه السّلام أنه کتب إلیه یسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم یدر أیهما هو، و حضرت الصلاهٔ و خاف فوتها و لیس عنده ماء کیف یصنع؟ قال: یصلی فیهما جمیعا «۱» و قد مر أن تکرار الصلاهٔ فی المشتبهین هو المطابق للقاعدهٔ فما ذهبا الیه ابنا إدریس و سعید من وجوب الصلاهٔ عاریا عند اشتباه الثوب الطاهر بغیره اجتهاد فی مقابل النص الصریح و لعل صاحب السرائر إنما ترک العمل علی طبق الحسنهٔ من جههٔ عدم اعتبار الخبر الواحد عنده کما هو أصله و مسلکه و أما مرسلهٔ الشیخ «قده»: روی انه یترکهما و یصلی عریانا فهی ضعیفهٔ بإرسالها و لم یعمل المشهور علی طبقها حتی یتوهم انجبار ضعفها بعملهم فإذا لا یمکننا الاعتماد علیها بوجه هذا کله فیما إذا تمکن من تکرار الصلاهٔ فی المشتبهین.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۳۹۷

و إن لم یتمکن إلا من صلاهٔ واحدهٔ (۱) یصلی فی أحدهما، لا عاریا

---

(۱) إذا لم یتمکن الا من صلاهٔ واحدهٔ لضیق الوقت أو لغیره من الاعذار فهل یصلی فی أحدهما أو یصلی عاریا أو یتخیر بینهما؟ فان قلنا بوجوب الصلاهٔ فی الثوب النجس عند دوران الأمر بین الصلاهٔ فیه و الصلاهٔ عاریا کما قلنا به حسب ما استفدناه من الاخبار الواردهٔ فی تلک المسألهٔ من أن شرطیهٔ التستر أقوی من مانعیهٔ النجاسهٔ فی الصلاهٔ فلا بد فی المقام من الحکم بوجوب الصلاهٔ فی أحد المشتبهین لأن شرطیهٔ التستر إذا کانت أهم من مانعیهٔ النجس و متقدمهٔ علیها عند العلم به فتتقدم علیها عند الشک فی النجاسهٔ بالأولویهٔ القطعیهٔ لوضوح أن الصلاهٔ إذا وجبت مع العلم بمقارنتها لوجود ما هو مانع فی طبعه فلا محالهٔ تکون واجبهٔ عند احتمال مقارنتها له بطریق اولی و إن شئت قلت إن تقدیم الصلاهٔ فی الثوب النجس علی الصلاهٔ عاریا إنما هو من جههٔ أهمیهٔ الرکوع و السجود عند الشارع من شرطیهٔ طهارهٔ الثوب فی الصلاهٔ- حسب ما یستفاد من الاخبار- لما مر من انه إذا صلی عاریا یومئ فی رکوعه و سجوده. فإذا اقتضت أهمیهٔ الرکوع و السجود تعین الصلاهٔ فی الثوب المعلوم نجاسته فتقتضی اهمیتها وجوبها فی الثوب المحتمل نجاسته بالأولویهٔ القطعیهٔ کما مر. و أما ان قلنا فی تلک المسألهٔ بوجوب الصلاهٔ عاریا فهل یجب القول به فیما نحن فیه أو لا بد فی المقام من الحکم بوجوب الصلاهٔ فی أحد المشتبهین؟ الظاهر أنه لا علاقهٔ بین المسألتین لأنا لو قلنا هناک بوجوب الصلاهٔ عاریا فإنما نلتزم به للنصوص و هی إنما وردت فی مورد دوران الأمر بین الصلاهٔ عاریا و الصلاهٔ فی الثوب المعلوم نجاسته، و لا مسوغ للتعدی عن موردها الی ما إذا کان الثوب مشکوک النجاسهٔ و ذلک للفرق بین الصورتین حیث أن المکلف فی مورد النصوص غیر متمکن

من الصلاة فى الثوب الطاهر لانحصار ثوبه بما يعلم بنجاسته. و أما من كان عنده ثوبان يعلم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٣٩٨

و الأحوط القضاء خارج الوقت (١) فى الآخر أيضا إن أمكن و إلا عاريا

بنجاسة أحدهما فهو متمكن من الإتيان بالصلاة فى الثوب الطاهر يقينا لطهارة أحد المشتبهين على الفرض و غاية الأمر لا يتمكن من تمييزه و تشخيص أن الصلاة الواقعة فى الثوب الطاهر أى منهما فالمتعين أن يصلى فى أحد المشتبهين فيما نحن فيه و لا يمكنه الصلاة عاريا لانه يوجب القطع بكونها فاقدة لشرطها. و هذا بخلاف الصلاة فى أحد المشتبهين لأن غاية ما يترتب عليها احتمال اقترانها بالنجاسة و مع دوران الأمر بين الموافقة الاحتمالية و المخالفة القطعية لا إشكال فى أن الاولى أولى و هى متقدمة على المخالفة القطعية عند العقل لاستقلاله بعدم جواز المخالفة القطعية مع التمكن من الموافقة الاحتمالية و لا يرى المكلف مخيرا بينهما فالمتيقن هو الصلاة فى أحد المشتبهين مع سعة الوقت و ضيقه. نعم لو كنا اعتمدنا فى تلك المسألة على أن مانعية النجاسة أهم من شرطية التستر فى الصلاة لأمكن التعدى الى ما نحن فيه إلا أن الأمر ليس كذلك كما عرفت.

(١) ما سردناه فى المسألة المتقدمة إنما هو بالإضافة إلى وظيفة المكلف فى الوقت، و هل يجب عليه القضاء خارج الوقت، لعدم إحراز امتثال الواجب فى وقته، لجواز ان يكون ما اتى به من الصلاة واقعة فى الثوب النجس- و من هنا احتاط الماتن بالقضاء خارج الوقت فى الثوب الآخر إن أمكن و الا فعاريا- أو لا يجب؟ التحقيق عدم وجوبه و ذلك لان القضاء انما هو بأمر جديد و موضوعه فوت الفريضة فى وقتها، و لم يتحقق هذا فى المقام، فان الواجب على المكلف فى ظرفه لم يكن سوى الإتيان بالصلاة فى أحد المشتبهين لاستقلال العقل بلزوم الموافقة الاحتمالية و التنزل الى الامتثال الإجمالى عند عدم التمكن من الموافقة القطعية للمأمور به، و حيث أن المكلف أتى به فى ظرفه فنقطع بعدم فوت الواجب عنه فى وقته. نعم لو كان وجوب القضاء متفرعا على ترك الواجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٣٩٩

(مسألة ۶) إذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر لا يجوز أن يصلى فيهما (١) بالتكرار. بل يصلى فيه. نعم لو كان له غرض

الواقعى ثبت ذلك بالاستصحاب أو بغيره من المنجزات و لا محالة لزم الحكم بوجوب القضاء فى المسألة و لكن الأمر ليس كذلك هذا و لو شككنا فى ذلك و لم ندر- فى النتيجة- أن الفوت يصدق مع الإتيان بما هو الواجب فى وقته أولا يصدق نحكم بعدم وجوب القضاء أيضا لأنه مورد للبراءة و هو ظاهر. ثم انه بناء على القول بوجوب القضاء فى المسألة فلا إشكال فى أن القضاء فى الثوب الآخر يولد القطع بإتيان الصلاة فى الثوب الطاهر فى الوقت أو فى خارجه للقطع بطهارة أحدهما. و أما القضاء عاريا فلم نقف له على وجه صحيح، حيث أن وجوب القضاء ليس على الفور و المضايقة، و إنما هو واجب موسع و معه كان الواجب على المكلف أن يصبر الى أن يتمكن من الصلاة فى الثوب الطاهر و لو بعد سنين متمادية فلا وجه للحكم حينئذ بوجوب الصلاة عليه عاريا. اللهم إلا أن نقول بالمضايقة و الفور فى وجوب القضاء حيث يتعين القضاء حينئذ عاريا ان لم يتمكن من الصلاة فى الثوب الآخر.

(١) تبتنى هذه المسألة على القول بعدم جواز الاحتياط- مع التمكن من الامتثال التفصيلى- عند استلزامه التكرار و عمدة الوجه فى ذلك أن الاحتياط يوجب الإخلال بالجزم بالنية المعتبرة حال العمل لعدم علم المكلف عند الاحتياط بان ما يأتى به امتثال للتكليف المتوجه اليه و انه مما ينطبق عليه المأمور به و لكنا أسلفنا فى محله أن العبادة لا تمتاز عن غيرها الا باعتبار إتيانها مضافة إلى المولى سبحانه نحو اضافة. و أما الجزم بالنية فلم يقم على اعتباره فى العبادات دليل. نعم الاحتياط انما يخل بالتمييز الا انه أيضا كسابقه مما لا دليل عليه، و بما أن المكلف يأتى بكلتا الصلاتين مضافة بهما الى اللّه فلا مناص من الحكم بصحة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ۴٠٠

عقلائی فی عدم الصلاة فیه لا بأس بها فیهما مکررا (۱) (مسألة ۷) إذا کان أطراف الشبهة ثلاثة یکفی تکرار الصلاة فی اثنین سواء علم بنجاسة واحد و بطهارة الاثنین، أو علم بنجاسة واحد و شک فی نجاسة الآخرین، أو فی نجاسة أحدهما، لأن الزائد علی المعلوم محکوم بالطهارة، و إن لم یکن ممیزا، و إن علم فی الفرض بنجاسة الاثنین یجب التکرار بإتیان الثلاث، و إن علم بنجاسة الاثنین فی أربع یکفی الثلاث (۲) و المعیار- کما تقدم سابقا- التکرار الی حد یعلم وقوع أحدها فی الطاهر.

الصلاة و الالتزام بأن الامتثال الإجمالی کالتفصیلی مطلقا.

(۱) العبادة إنما یعتبر فی صحتها أن یؤتی بها بداع قربی إلهی. و أما خصوصیاتها الفردیة من حیث الزمان و المکان و غیرهما فهی موکولة إلی اختیار المکلفین و للمکلف ان یختار أیة خصوصیة یریدها بلا فرق فی ذلک بین استناد اختیاره الخصوصیات الفردیة إلی داع عقلائی و عدمه- کما إذا اختار الصلاة فی مکان مشمس بلا داع عقلائی فی نظره فان صلاته محکومة بالصحة حیث أتی بها بقصد القربة و الامتثال هذا بحسب خصوصیات الأفراد العرضیة أو الطولیة و کذلک الحال فی المقام فإن العبادة بعد ما کانت صادرة بداع القربة فلا محالة یحکم بصحتها سواء أ کان اختیاره الامتثال الإجمالی أو التفصیلی بداع عقلائی أم لم یکن، و علی الجملة لا یعتبر فی صحة الصلاة فی الثوبین المشتبهین أن یکون اختیار هذا النوع من الامتثال مستندا إلی داع عقلائی. بل اللازم أن یکون أصل العبادة بداع الهی و الخصوصیات الفردیة موکولة إلی اختیار المکلفین.

(۲) و الضابط أن یزید عدد المأتی به علی عدد المعلوم بالإجمال بواحد فإنه

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۰۱

(مسألة ۸) إذا کان کل من بدنه و ثوبه نجسا، و لم یکن له من الماء الا ما یکفی أحدهما فلا یبعد التخییر و الأحوط تطهیر البدن (۱)

بذلک یقطع بإتیان الصلاة فی الثوب الطاهر أو بغیره مما یعتبر فی صحتها من أجزاء الصلاة و شرائطها.

[دوران الأمر بین تطهیر الثوب أو البدن]

(۱) لعل الوجه فی احتیاطه «قده» بتطهیر البدن و الصلاة فی الثوب المتنجس أن الثوب خارج عن المصلی و مغایر معه و هذا بخلاف بدنه لانه عضوه بل هو هو بعینه لترکبه منه و من غیره من أعضائه، و مع هذه الخصوصیة یحتمل وجوب إزالة النجاسة عن البدن بخصوصه فالأحوط اختیارها. هذا من جهة الحکم التکلیفی. و أما من جهة الحکم الوضعی فمع عدم التمکن من التکرار کان الأحوط أن یغسل الثوب إذ معه یقطع بصحة الصلاة. و أما إذا غسل البدن فمعه یحتمل الصلاة عاریا- بحسب الواقع و ان کان الأقوی عدم وجوبها کما مر- فلا یحصل الجزم بصحة الصلاة فی الثوب المتنجس. ثم إن هذه المسألة و غیرها مما یذکره الماتن فی المقام و ما یتعرض له فی بحث الصلاة من دوران الأمر بین الإتیان بجزء أو جزء آخر أو بین شرط و شرط آخر، أو عدم مانع و عدم مانع آخر، أو بین شرط و جزء و هکذا، کلها من واد واحد. و هی عند المشهور بأجمعها من باب التزاحم لوجوب کل واحد من الأمرین فی نفسه و عدم تمکن المکلف من امتثالهما معا بحیث لو قدر علیهما وجبا فی حقه و للعجز عن امتثالهما وقعت المزاحمة بینهما، و من هنا رجعوا فی تمییز ما هو المتعین منهما إلی مرجحات باب التزاحم کالترجیح بالأهمیة و احتمالها و بالاسبقیة بالوجود، إلا أن الصحیح أن الموارد المذکورة خارجة عن کبری التزاحم و مندرجة فی التعارض. بیان ذلک: أن المیزان فی تعارض الدلیلین تکاذبهما و تنافیهما فی مقام الجعل و التشریع مع قطع النظر عن مرحلة الفعلیة و الامتثال بان یستحیل جعلهما و تشریعهما لاستلزامه التعبد بالضدین أو

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۰۲

....

النقیضین فی مورد واحد کما دل علی وجوب القصر فیمن سافر أربعة فراسخ و لم یرد الرجوع لیومه و ما دل علی وجوب التمام فیه و ذلک للقطع بعدم وجوب صلاة واحدة فی یوم واحد قصرا و إتماما و کما دل علی إباحة شیء و ما دل علی وجوبه أو علی عدم إباحته، فإن تشریع مثلهما مستلزم للجمع بین الضدین أو النقیضین و التعبد بهما أمر غیر معقول- فصدق کل منهما یدل علی کذب الآخر و لو بالالتزام و هذا هو المیزان الکلی فی تعارض الدلیلین بلا فرق فی ذلک بین القول بتبعیة الأحکام الشرعیة للمصالح و المفاسد فی متعلقاتها أو فی جعلها- کما التزم به العدلیة- و القول بعدم تبعیتها لهما، لأنا قلنا بذلک أم لم نقل یستحیل الجمع بین الضدین أو النقیضین بحسب الجعل و التشریع، فما عن صاحب الکفایة «قده» من أن میزان التعارض أن لا یکون لکلا الحکمین مقتض و ملاک بل کان المقتضی لأحدهما فمما لا وجه له، لما مر من أن القول بوجود الملاک فی الاحکام و عدمه أجنبیان عن بابی المعارضة و المزاحمة بل المدار فی التعارض عدم إمکان الجمع بین الحکمین فی مرحلة الجعل و التشریع کما مر هذا. علی أن العلم بالملاک و انه واحد أو متعدد یحتاج إلی علم الغیب المختص بأهله و لیس لنا إلی إحرازه سبیل إلا أن یستکشف وجوده من الاحکام نفسها و معه کیف یمکن إحراز أنه واحد أو متعدد مع الکلام فی تعدد الحکم و وحدته. أما المتزاحمان فلا مانع من جعل کل منهما علی نحو القضیة الحقیقیة فإن الأحکام الشرعیة مشروطة بالقدرة عقلا أو من جهة اقتضاء نفس الخطاب ذلک من غیر أن یکون للقضیة نظر الی ثبوت موضوعها- و هو القادر- و عدمه فأی مانع معه من ان یجعل علی ذمة المکلف وجوب الصلاة فی وقت معین إذا قدر علیها و یجعل علی ذمته أیضا وجوب الإزالة أو غیرها علی تقدیر القدرة علیها حیث لا تکاذب بین الجعلین بوجه و لا ینفی أحدهما الآخر أبدا. بل لا مانع من أن یتکفلهما

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۰۳

....

آیتان صریحتان من الکتاب أو غیره من الأدلة مقطوعة الدلالة و السند و لا یقال حینئذ إن الکتاب اشتمل علی حکمین متکاذبین. نعم التنافی بین المتزاحمین إنما هو فی مقام الفعلیة و الامتثال لعجز المکلف عن امتثال کلا التکلیفین فی زمان واحد حیث أن له قدرة واحدة فاما ان یعملها فی هذا أو یعملها فی ذاک فالأخذ بأحد الحکمین فی المتزاحمین یقتضی ارتفاع موضوع الحکم الآخر و شرطه لأنه إذا صرف قدرته فی أحدهما فلا قدرة له لامتثال التکلیف الآخر و هذا بخلاف الأخذ بأحد المتعارضین لأن الأخذ بأحدهما یقتضی عدم ثبوت الحکم الآخر حیث یدل علی عدم صدوره لتکاذبهما بحسب مرحلة الجعل و التشریع مع بقاء موضوعه بحاله و إذا عرفت ما هو المیزان فی کل من التعارض و التزاحم فنقول: التزاحم علی ما بیناه فی بحث الترتب و غیره انما یتحقق بین تکلیفین استقلالیین لا یتمکن المکلف من الجمع بینهما فی الامتثال، و مقتضی القاعدة حینئذ عدم وجوب امتثالهما معا و أما امتثال أحدهما فحیث انه متمکن منه فیجب علیه إذ لا موجب لسقوط التکلیف عن کلیهما، نعم لا بدّ فی تشخیص أن ما یجب امتثاله ای من المتزاحمین من مراجعة المرجحات المقررة فی محلها بلا فرق فی ذلک بین کونهما وجوبیین أو تحریمیین أو بالاختلاف. و أما إذا کان التکلیف واحدا متعلقا بعمل ذی أجزاء و شروط وجودیة أو عدمیة و دار الأمر فیه بین ترک جزء أو جزء آخر أو بین شرط و شرط آخر أو الإتیان بمانع أو بمانع آخر فلا تأتی فیه کبری التزاحم بل هو فی مثله أمر غیر معقول و ذلک فان المرکب من جزء و شرط فعل واحد ارتباطی بمعنی أن ما دل علی وجوب کل واحد من الاجزاء و الشرائط إرشاد إلی جزئیة الجزء أو شرطیة الشرط و معناهما أن الرکوع- مثلا- واجب مقیدا بما إذا تعقبه السجود و هما واجبان مقیدان بتعقب الجزء الثالث و جمیعها واجب مقید بتعقبه بالجزء الرابع و هکذا الی آخر الاجزاء و الشرائط، و معه إذا لم یتمکن

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۰۴

....

المکلف من جزءین أو شرطین منها معا سقط عنه الأمر المتعلق بالمرکب لتعذر جزئه أو شرطه فان التکلیف ارتباطی و وجوب کل من الاجزاء و الشرائط مقید بوجود الآخر کما مر. نعم الدلیل القطعی قام فی خصوص الصلاة علی وجوب الإتیان بما تمکن المکلف من اجزائها و شرائطها و انه إذا تعذرت منها مرتبة تعینت مرتبة أخری من مراتبها و ذلک للإجماع القطعی و القاعدة المتصیدة من أن الصلاة لا تسقط بحال المستفادة مما ورد فی المستحاضة من انها لا تدع الصلاة علی حال «۱» للقطع بعدم خصوصیة للمستحاضة فی ذلک، إلا انه تکلیف جدید و هذا الأمر الجدید إما أنه تعلق بالأجزاء المقیدة بالاستقبال- مثلا- أو علی المقیدة بالاستقرار و الطمأنینة، فیما إذا دار أمر المکلف بین الصلاة إلی القبلة فاقدة للاستقرار و بین الصلاة معه إلی غیر القبلة للقطع بعدم وجوبهما معا فوجوب کل منهما یکذب وجوب الآخر و هذا هو التعارض کما عرفت فلا بد حینئذ من ملاحظة أدلة ذینک الجزءین أو الشرطین فان کان دلیل أحدهما لفظیا دون الآخر فیتقدم ما کان دلیله کذلک علی غیره بإطلاقه فإن الأدلة اللبیة یقتصر فیها علی المقدار المتیقن. و إذا کان کلاهما لفظیا و کانت دلالة أحدهما بالعموم و دلالة الآخر بالإطلاق فما کانت دلالته بالعموم یتقدم علی ما دلالته بالإطلاق لأن العموم یصلح أن یکون قرینة و بیانا للمطلق دون العکس. و إذا کانا متساویین من تلک الجهة فیتساقطان و یتخیر المکلف بینهما بمقتضی العلم الإجمالی بوجوب أحدهما و اندفاع احتمال التعین فی أحدهما بالبراءة کما هو الحال فی موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر. و اما إذا کان دلالة کل منهما بالعموم فلا محالة یدخلان تحت الدلیلین المتعارضین فیرجع و لا مساغ حینئذ للترجیح بالأهمیة إذا الشک فیما هو المجعول الواقعی سواء أ کان هو الأهم أم غیره، و من هنا ربما یتعارض الإباحة مع الوجوب مع انه أهم من الإباحة یقینا

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب الاستحاضة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۰۵

....

ثم إنا لو أغمضنا عن ذلک و بنینا علی أن المدار فی التعارض وحدة الملاک و و المقتضی و عدم اشتمال کلا المتعارضین علیهما أیضا لا تندرج المسألة فی کبری التزاحم و ذلک لان الصور المحتملة فی مقام الثبوت ثلاث لا رابع لها إذ الجزءان أو الشرطان اللذان دار الأمر بینهما إما أن لا یکون فی شیء منهما الملاک. و أما ان یکون الملاک لکل منهما بحیث لو أتی بالصلاة فاقدة لشیء منهما بطلت. و إما أن یکون الملاک لأحدهما دون الآخر. أما الصورة الأولی فلازمها الحکم بصحة الصلاة الفاقدة لذینک الجزءین أو الشرطین معا إذ لا ملاک و لا مدخلیة لهما فی الصلاة و هذا خلاف علمنا الإجمالی بوجوبها مقیدة بهذا أو بذاک. و أما الصورة الثانیة فلازمها سقوط الأمر بالصلاة لمدخلیة کل من الجزءین أو الشرطین فی صحتها بحیث إذا وقعت فاقدة لأحدهما بطلت و بما أن المکلف عاجز عن إتیانهما معا فیسقط عن الأمر بالصلاة. و هذا أیضا علی خلاف العلم الإجمالی بوجوبها مقیدة بأحدهما، و مع بطلان القسمین السابقین نتعین الصورة الثالثة و هی أن یکون المقتضی لأحدهما دون الآخر و هو المیزان فی تعارض الدلیلین عند صاحب الکفایة «قده» فعلی مسلکنا و مسلکه لا بد من اندراج المسألة تحت کبری التعارض. و هذا بخلاف التزاحم بین التکلیفین الاستقلالیین، إذ لا مانع من اشتمال کل منهما علی الملاک و بما أن المکلف غیر متمکن من امتثالهما فیسقط التکلیف عن أحدهما و یبقی الآخر بحاله، و المتحصل أن فی تلک المسائل لا سبیل للرجوع إلی مرجحات باب التزاحم، و العجب کله عن شیخنا الأستاذ

«قده» حيث ذهب فى تلك المسائل إلى الترجيح بتلك المرجحات و لم يدرجها فى كبرى التعارض مع انه قدس اللّه سره هو الذى أوضح الفرق بين الكبريين معترضا على القول بأن الأصل عند الشك فى الدليلين المتنافيين هو التعارض أو التزاحم؟ بأنه يشبه القول بأن الأصل فى الأشياء هل هى الطهارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۰۶

و إن كانت نجاسة أحدهما أكثر (۱)

أو البطلان فى البيع الفضولى؟ فكما لا ربط و لا جامع بين أصالة الطهارة و بطلان البيع الفضولى كذلك لا جامع بين كبرى التعارض و التزاحم. و له «قده» حاشيتان فى مسألة ما إذا دار أمر المكلف بين مكانين فى أحدهما قادر على القيام و لكن لا يتمكن من الركوع و السجود إلا مؤميا، و فى الآخر لا يتمكن من القيام إلا أنه يتمكن منهما جالسا و لم يسع الوقت للجمع بينهما بالتكرار.

قدم فى إحدى الحاشيتين الركوع و السجود جالسا على القيام مؤميا فيهما و عكس الأمر فى الحاشية الثانية فقدم الصلاة مع القيام مؤميا فى ركوعها و سجودها على الصلاة مع الركوع و السجود جالسا حيث قال: «الأحوط أن يختار الأول» و قد نظر فى إحداهما إلى الترجيح بالأهمية لوضوح أهمية الركوع و السجود من القيام.

و نظر فى الثانية إلى الترجيح بالاسبقية فى الزمان و الوجود. و لم يكن شىء من ذلك مترقبا منه «قده» و تعرض الماتن «قده» للمسألة فى بابى القيام و المكان من بحث الصلاة و ذهب فى كلا الموردين إلى التخيير بينهما، و على الجملة أن إدراج تلك المسائل تحت كبرى المتزاحمين انحراف عن جادة الصواب بل الصحيح انها من كبرى التعارض و لا بد فيها من الترجيح بما مر و ما ذكرناه فى المقام باب تنفتح منه الأبواب فاغتنمه.

(۱) النهى عن الطبيعة يتصور على وجهين: فإن المفسدة قد تكون قائمة بصرف الوجود- كما أن المصلحة قد تكون كذلك- بحيث لو وجد فرد من الطبيعة عصيانا أو اضطرارا و نحوهما تحققت المفسدة فى الخارج و فات الغرض الداعى إلى النهى، و يعبر عنه بإرادة خلو صفحة الوجود عن المنهى عنه. و فى مثله إذا وجد فرد من افراد الطبيعة سقط عنها النهى، و لا يكون فى الفرد الثانى و الثالث و غيرهما أىّ مفسدة و لا يكون موردا للنهى كما إذا نهى السيد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۰۷

....

عبيده عن أن يدخل عليه أحد لغرض له فى ذلك لا يتحصل إلا بخلو داره عن الغير فإنه إذا ورد عليه أحد عصيانا أو غفلة و نحوهما فات غرضه و حصلت المفسدة فى الدخول فلا مانع من أن يدخل عليه شخص آخر بعد ذلك إذ لا نهى و لا مفسدة. و قد تكون المفسدة قائمة بمطلق الوجود فيكون النهى حينئذ انحلاليا لا محالة، و هو و إن كان فى مقام الجعل و الإنشاء نهيا واحدا إلا أنه فى الحقيقة ينحل إلى نواهى متعددة لقيام المفسدة بكل واحد واحد من الوجودات و الافراد فإذا وجد فرد من الطبيعة لعصيان أو اضطرار فلا يترتب عليه إلا سقوط نهيه و تحقق المفسدة القائمة بوجوده، و لا يحصل به الترخيص فى بقية الأفراد لأنها باقية على مبغوضيتها و اشتمالها على المفسدة الداعية إلى النهى عن إيجادها لأن المفسدة القائمة بكل فرد من افراد الطبيعة تغاير المفسدة القائمة بالفرد الآخر، و هذا كما فى الكذب فإن المفسدة فيه قائمة بمطلق الوجود فإذا ارتكبه فى مورد لا يرتفع به النهى عن بقية افراد الكذب و هذا ظاهر.

و هذا القسم الأخير هو الذى يستفاد من النهى بحسب المتفاهم العرفى فحمله على القسم الأول يحتاج إلى قرينة تقتضيه، فإذا كان هذا حال النواهى النفسية الاستقلالية فلتكن النواهى الضمنية الإرشادية أيضا كذلك: فقد يتعلق النهى فيها بالطبيعة على نحو صرف

الوجود، و إذا وجد فرد من افرادها سقطت المانعیهٔ و الحرمهٔ عن الجمیع فلا مانع من إیجاد غیره من الافراد و قد تتعلق بالطبیعهٔ علی نحو مطلق الوجود فیکون النهی انحلالیا و لا یسقط النهی و المانعیهٔ بإیجاد فرد من افرادها بالعصیان أو الاضطرار، و قد مر أن الثانی هو الذی یقتضیه المتفاهم العرفی من النهی و القسم الأول یحتاج إلی دلالهٔ الدلیل علیه، فإذا اضطر المکلف إلی لبس الثوب المتنجس فی صلاته فلیس له لبس ثوب متنجس آخر بدعوی أن مانعیهٔ النجس سقطت بالاضطرار و ذلک فإن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۰۸

أو أشد (۱) لا یبعد ترجیحه

المانعیهٔ قائمهٔ بکل فرد من افراد النجس و لا تسقط عن بقیهٔ الأفراد بسقوطها عن فرد للاضطرار الیه، فلو أتی بفرد آخر زائدا علی ما اضطر الیه بطلت صلاته، و کذلک الحال فیما إذا کان کل من ثوبه و بدنه متنجسا فإنه مع تمکنه من تطهیر أحدهما لا یجوز له الصلاهٔ فیهما بل تجب إزالهٔ النجاسهٔ عما یمکنه تطهیره و کذا إذا کانت نجاسهٔ أحدهما أکثر من نجاسهٔ الآخر یتعین علیه إزالهٔ الأکثر، لأن الاضطرار إنما هو إلی الصلاهٔ فی المتنجس الجامع بین ثوبه و بدنه و لا اضطرار له إلی الصلاهٔ فی خصوص ما کانت نجاسته أکثر فإن له أن یکتفی بما کانت نجاسته أقل فلو اختار الصلاهٔ فیما نجاسته أکثر بطلت لعدم ارتفاع المانعیهٔ عن النجاسهٔ الکثیرهٔ بالاضطرار إلی ما هو الجامع بین القلیلهٔ و الکثیرهٔ.

نعم إذا تمکن من إزالهٔ النجاسهٔ بمقدار معین عن أحدهما- کالدرهمین یتخیر بین إزالهٔ النجاسهٔ بمقدارهما عن ثوبه أو بدنه أو بالاختلاف بان یزیل مقدار درهم من بدنه و مقدار درهم من ثوبه و لعله ظاهر.

(۱) کما إذا تنجس أحدهما بالدم و الآخر بشیء من المتنجسات، أو تنجس أحدهما بالبول و الآخر بالدم، و البول أشد نجاسهٔ من الدم، و هل یتعین علیه إزالهٔ الأشد و الصلاهٔ فی غیره أو یتخیر بینهما؟ الثانی هو الصحیح لانه لا اثر لأشدیهٔ النجاسهٔ فی المنع عن الصلاهٔ لأن المانعیهٔ مترتبهٔ علی طبیعی النجس فخفیفه کشدیده و هما فی المانعیهٔ علی حد سواء و إن کان أحدهما أشد وجودا من غیره، و هذا نظیر ما إذا دار أمر المصلی بین أن یتکلم فی صلاته قویا أو یتکلم ضعیفا حیث یتخیر بینهما لأن قوهٔ الصوت و ضعفه مما لا اثر له من حیث مانعیهٔ التکلم أو قاطعیته هذا بناء علی أن المورد من باب التعارض- کما هو الصحیح- و أما بناء علی انه من کبری التزاحم فلا إشکال فی أن الأشدیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۰۹

(مسألهٔ ۹) إذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه، و لم یمکن إزالتهما فلا یسقط الوجوب (۱) و یتخیر إلا مع الدوران بین الأقل و الأکثر (۲) أو بین الأخف و الأشد (۳) أو بین متحد العنوان و متعددهٔ (۴) فیتعین الثانی فی الجمیع.

مرجحهٔ حیث لا یمکننا دعوی الجزم بتساوی الشدید و الخفیف فی المانعیهٔ عن الصلاهٔ بل نحتمل أن یکون الشدید متعین الإزالهٔ، و احتمال الأهمیهٔ من مرجحات باب التزاحم.

(۱) ظهر الوجه فی ذلک مما بیناه آنفا و قلنا إن النهی انحلالی و الاضطرار الی فرد من الطبیعهٔ المنهی عنها لا یستتبع سقوط النهی عن بقیهٔ الافراد و علیه فیتخیر بین ازالهٔ هذا الفرد و ازالهٔ الفرد الآخر.

(۲) لما مر من أن الاضطرار إلی الصلاهٔ فی النجس الجامع بین القلیل و الکثیر غیر مسوغ لاختیار الفرد الکثیر لعدم اضطراره الیه فلو صلی فیه مع الاختیار بطلت صلاته.

(۳) فی تعین الأشد إشکال و منع لأن الأشد کالأخف من حیث المانعیهٔ فی الصلاهٔ و هما من تلک الجهة علی حد سواء إلا بناء علی إدراج المسألهٔ فی کبری التزاحم، فان احتمال الأهمیهٔ فی الأشد من المرجحات حینئذ.

(۴) لاتحاد العنوان و تعدده موردان: «أحدهما»: تعدد العنوان و اتحاده من حیث المانعیهٔ فی الصلاهٔ، کما إذا أصاب موضعا من بدنه دم الآدمی أو دم الحیوان المحلل، و أصاب موضعا آخر دم الهرهٔ أو غیرها مما لا یؤکل لحمه، فان فی الأول عنوانا واحدا من المانعیهٔ و هو عنوان النجاسهٔ، و فی الثانی عنوانین: أحدهما عنوان النجاسهٔ، و ثانیهما عنوان کونه من أجزاء ما لا یؤکل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۰

بل إذا کان موضع النجس واحدا و أمکن تطهیر بعضه لا یسقط المیسور (۱) بل إذا لم یمکن التطهیر لکن أمکن إزالهٔ العین وجبت (۲)

لحمه، فان کل واحد منهما عنوان مستقل فی المنع عن الصلاهٔ حتی لو فرضنا طهارهٔ دم الهرهٔ أو غیرها مما لا یؤکل لحمه کما إذا ذبحت و قلنا بطهارهٔ الدم المتخلف فیما لا یؤکل لحمه علی خلاف فی ذلک مر فی محله. و «ثانیهما»: تعدد العنوان و اتحاده من حیث النجاسهٔ فحسب کما إذا أصاب موضعا من بدنه دم و أصاب موضعا آخر دم و بول، فإن الأول متنجس بعنوان واحد و الثانی بعنوانین. فان کان نظر الماتن «قده» الی الاتحاد و التعدد بالمعنی الأول فما أفاده متین لأن الاضطرار إلی الصلاهٔ فی النجس الجامع بین ماله عنوان واحد و ماله عنوانان لا یستلزمه سقوط النهی و المانعیهٔ عن الآخر لعدم الاضطرار الیه فلو صلی فیه مع الاختیار بطلت صلاته. و أما إذا کان نظره الی الاتحاد و التعدد بالمعنی الأخیر فالصحیح هو التخییر فیه بناء علی ما قدمناه من أن المورد من صغریات باب التعارض لأن المانعیهٔ لم تترتب علی عنوان الدم أو البول و نحوهما و إنما ترتبت علی عنوان النجس و النجس نجس استند إلی أمر واحد أو إلی أمور متعددهٔ فلا فرق بین متحد العنوان و متعددهٔ من هذه الجههٔ.

نعم بناء علی ان المقام من صغریات التزاحم کان متعدد العنوان متعین الإزالهٔ لاحتمال کونها أهم.

(۱) اتضح الوجه فی ذلک مما بیناه فی الحواشی المتقدمهٔ فإن المانعیهٔ انحلالیهٔ و المکلف غیر مضطر إلی الصلاهٔ فیما لم یطهر بعضه لتمکنه من غسل نصف الموضع النجس- مثلا- فیتعین غسل المقدار المتمکن منه بحیث لو صلی فیه من دون تطهیر بعضه بطلت صلاته.

(۲) فان قلنا ان حمل النجس مانع مستقل فی الصلاهٔ کما أن نجاسهٔ البدن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۱

بل إذا کانت محتاجهٔ إلی تعدد الغسل، و تمکن من غسلهٔ واحدهٔ، فالأحوط عدم ترکها (۱) لأنها توجب خفهٔ النجاسهٔ إلا أن یستلزم خلاف الاحتیاط من جههٔ أخری، بأن استلزم وصول الغسالهٔ إلی المحل الطاهر (۲)

و الثوب مانعهٔ فلا ینبغی الشک فی وجوب إزالهٔ العین حینئذ لأنه مضطر إلی الصلاهٔ فی النجس و به سقطت مانعیهٔ النجاسهٔ فی حقه و لا اضطرار له الی حمل النجس حتی ترتفع مانعیهٔ الحمل أیضا. و أما إذا قلنا بعدم مانعیهٔ حمل النجس فی الصلاهٔ- کما هو غیر بعید- فعلی ما سلکناه من إدراج المورد تحت کبری التعارض لا یفرق فی الحکم بصحهٔ الصلاهٔ حینئذ بین إزالهٔ العین و عدمها لأنه مضطر إلی الصلاهٔ فی النجس، و حمل النجاسهٔ لا أثر له علی الفرض. و أما بناء علی درج المسألهٔ فی کبری التزاحم فیما أنا نحتمل أن تکون الصلاهٔ فی النجس من دون عین النجاسهٔ أهم منها معها فلا محالهٔ یتعین إزالهٔ العین لاحتمال الأهمیهٔ.

(۱) فعلی ما سلکناه من أن هذه المسائل بأجمعها من صغریات کبری التعارض لا یفرق فی الحکم بصحهٔ الصلاهٔ حینئذ بین غسل المتنجس مرهٔ و عدمه لأن المانعیهٔ مترتبهٔ علی عنوان النجس و لا فرق فی المانعیهٔ بین الشدیدهٔ و الخفیهٔ. و أما بناء علی انها من باب التزاحم فحیث یحتمل أن تکون الصلاهٔ فی النجس الأخف أهم منها فی الأشد فلا مناص من غسل المتنجس مرهٔ واحدهٔ لیحصل بذلک تخفیف فی نجاسته.

(۲) لما ذکرناه فی محله من أن غیر الغسالهٔ التی یتعقبها طهارهٔ المحل ماء قلیل محکوم بالنجاسهٔ لملاقاته المحل کما انه منجس لکل ما لاقاه سواء انفصل عن المحل أم لم ینفصل فإذا استلزم الغسل مرهٔ- فی النجاسهٔ المحتاجهٔ إلی تعدد الغسل- وصول الغسالهٔ إلی شیء من المواضع الطاهرهٔ لم یجز غسله لعدم جواز تکثیر النجاسهٔ و إضافتها و «دعوی»: أن الغسالهٔ إنما یحکم بنجاستها بعد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۲

(مسألهٔ ۱۰) إذا کان عنده مقدار من الماء لا یکفی إلا لرفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن تعین (۱) رفع الخبث، و یتیمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و الأولی أن یستعمل فی إزالهٔ الخبث أولا ثم التیمم لیتحقق عدم الوجدان حینه.

الانفصال. و أما ما دامت فی المحل فهی طاهرهٔ و لا یوجب مرورها علی المواضع الطاهرهٔ ازدیاد النجاسهٔ و تکثیرها «مندفعهٔ»: بأن الغسالهٔ لو کانت طاهرهٔ ما دامت فی المحل فما هو الموجب فی نجاستها بعد الانفصال و هل الانفصال من المنجسات فی الشریعهٔ المقدسهٔ؟! و قد أوضحنا الکلام فی ذلک فی محله بما لا مزید علیه فلیراجع.

(۱) لأن الغسل و الوضوء یشترط فی وجوبهما التمکن من استعمال الماء شرعا فان المراد من عدم الوجدان فی الآیهٔ المبارکهٔ لیس هو عدم الوجدان واقعا و انما المراد به عدم التمکن من استعماله و لو شرعا بقرینهٔ ذکر المریض حیث أن الغالب فیه عدم التمکن من استعمال الماء لا عدم وجدانه حقیقهٔ. نعم لو کان اکتفی فی الآیهٔ المبارکهٔ بذکر المسافر أمکن حمل عدم الوجدان علی حقیقته لأن المسافر فی الصحاری قد لا یجد الماء حقیقهٔ. و إطلاق ما دل علی وجوب غسل الثوب أو البدن یقتضی وجوبه و لو مع عدم کفایهٔ الماء للغسل و الوضوء و هذا معجز مولوی و لا- یتمکن المکلف معه من استعماله فی الوضوء أو الغسل و بما أن الطهارهٔ لها بدل فتنتقل وظیفته الی التیمم و بذلک یتمکن من تحصیل الطهارهٔ من الخبث و الحدث، و هذا بخلاف ما إذا صرف الماء فی الطهارهٔ من الحدث فإنه لا بد أن یصلی حینئذ فاقدا للطهارهٔ من الخبث حیث لا بدل لها. و ذکر شیخنا الأستاذ «قده» فی بحث الترتب أن المشروط بالقدرهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۳

....

العقلیهٔ یتقدم علی ما اشترطت القدرهٔ فیه شرعا و بما أن القدرهٔ المأخوذهٔ فی الوضوء شرعیهٔ بخلاف الأمر بغسل الثوب أو البدن لأنه مشروط بالقدرهٔ العقلیهٔ فلا- محالهٔ یتعین رفع الخبث فی مفروض المسألهٔ و التیمم بدلا عن الغسل أو الوضوء هذا. و الصحیح أن المکلف مخیر بینهما لأن المسألهٔ مندرجهٔ فی باب التعارض فلو کنا نحن و الأمر بالوضوء و غسل الثوب أو البدن المتنجسین لقلنا بسقوط الأمر عن الصلاهٔ لعجز المکلف من الصلاهٔ بقیودها و شرائطها إلا أن الدلیل قام علی أن الصلاهٔ لا تسقط بحال، و علمنا أن لها مراتب فمع عدم التمکن من الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ ینتقل إلی الصلاهٔ مع الطهارهٔ الترابیهٔ، کما أن مع عدم التمکن من الصلاهٔ مع طهارهٔ الثوب أو البدن ینتقل الأمر إلی الصلاهٔ عاریا أو فی البدن و الثوب المتنجسین، و علیه قلنا علم إجمالی بوجوب الصلاهٔ مع الوضوء فی الثوب و البدن المتنجسین أو الصلاهٔ مع التیمم فی البدن و الثوب الطاهرین فالأمر دائر بینهما و احتمال التعین فی کل منهما مندفع بالبراءهٔ فیتخیر المکلف بینهما. نعم إذا تمکن من الجمع بینهما بأن یجمع الماء المستعمل فی الغسل أو الوضوء ثم یستعمله فی رفع الخبث وجب إلا أن ذلک خارج عما نحن فیه لکفایهٔ الماء حینئذ لکل من رفع الحدث و الخبث هذا کله بناء علی أن المقام من موارد المعارضهٔ و لو تنزلنا عن ذلک و بنینا علی انه من موارد التزاحم فالأمر أیضا کذلک لأن الأمر بالطهارهٔ المائیهٔ و إن کان قد اشترطت فیها القدرهٔ شرعا، وهب ان المشروط بالقدرهٔ العقلیهٔ متقدم علی ما اشترطت فیه القدرهٔ شرعا إلا أن الأمر بتطهیر الثوب و البدن- کالأمر بالطهارهٔ من الخبث- اشترطت فیه القدرهٔ شرعا، فإن الأمر بالطهارهٔ من الحدث أو الخبث لیس من الأوامر النفسیهٔ، و لا

أن الطهارتين من الواجبات الاستقلالية، و إنما الأمر بهما إرشاد إلى اشتراطهما فى الصلاة، و كما أن الصلاة المشروطة بالوضوء لها بدل و هو الصلاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۱۴

....

مع التيمم، كذلك الصلاة المشروطة بطهارة الثوب و البدن فان بدلها الصلاة عاريا أو فى الثوب و البدن المتنجسين، و القدرة فى كل منهما شرط شرعى.

نعم لا بدل للشرط فى نفسه أعنى طهارة الثوب و البدن إلا أن الأمر بالشرط لما لم يكن أمرا نفسيا و كان إرشادا إلى تقييد المشروط به كان المعتبر لحاظ نفس المشروط و أن له بدلا أو لا بدل له لأنه الواجب النفسى دون شرطه.

و احتمال الأهمية فى الصلاة متيمما مع الثوب أو البدن المتنجسين و ان كان موجودا لا محالة إلا أنه لا يقتضى الترجيح فى غير المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية و ذلك لأن الخطاب فيهما لما كان مطلقا كان استكشاف اشتمالهما على الملاک حتى حال تزاحمهما من إطلاق الخطابين بمكان من الوضوح و حيث انهما واجبان فيكون احتمال الأهمية فى أحدهما مرجحا له. و هذا بخلاف المشروطين بالقدرة الشرعية و ذلک لأنه لا إطلاق فى خطابهما حتى يشمل صورة تزاحمهما لتقييد كل منهما بالقدرة عليه فلا مجال فيهما لاستكشاف اشتمالهما على الملاک بل المقتضى و الملاک إنما هو لأحدهما، إذ لا قدرة إلا لأحدهما و لا ندرى أن ما يحتمل أهميته هو المشتمل على الملاک أو غيره فلم يثبت وجوب ما يحتمل أهميته و ملاكه حتى يتقدم على غيره. نعم على تقدير وجوبه و ملاكه نعلم باهميته و لكن من أخبرنا بوجوبه و اشتماله على الملاک؟ و من الجائز أن يكون الواجب و المشتمل على الملاک هو ما لا- يحتمل أهميته. و النتيجة أن المكلف يتخير بين تحصيل الطهارة من الحدث و بين تحصيل الطهارة من الخبث. نعم الأحوط أن يستعمل الماء فى تطهير بدنه أو ثوبه إذ به يحصل القطع بالفراغ إما لأجل أنه المتعين حينئذ- كما ذكروه- و أما لأنه أحد عدلى الواجب التخييرى، كما أن الأحوط أن يستعمله فى إزالة الخبث أولا ثم يتيمم حتى يصدق عليه فاقد الماء حال تيممه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۱۵

(مسألة ۱۱) إذا صلى مع النجاسة اضطرارا لا يجب عليه الإعادة (۱) بعد التمكن من التطهير نعم لو حصل التمكن فى أثناء الصلاة

[إذا صلى مع النجاسة اضطرارا]

للمسألة صور:

اشارة

---

(۱) «الاولى»: أن يعتقد تمكنه من الصلاة مع طهارة الثوب و البدن إلى آخر الوقت «الثانية»: أن يعتقد عدم تمكنه منها إلى آخر الوقت «الثالثة»: أن يشك فى ارتفاع اضطراره إلى آخر الوقت و عدمه إلا انه شرع فى صلاته باستصحاب بقاء اضطراره الى آخر الوقت.

(أما الصورة الاولى)

فلا شبهة فيها فى وجوب الإعادة لأن الأمر انما تعلق بالطبيعة الواقعة بين المبدء و المنتهى، و المكلف لم يضطر إلى إيقاع تلک الطبيعة

فى الثوب أو البـدن المتنجسين، و إنمـا اضـطر إلى إتيـان فرد من افرادهـا مع النجس فلم يتعلق الاضـطرار بـترك المـأمور به و معه لا موجب لتوهم أجزاء ما اتى به عن الوظيفهٔ الواقعيهٔ بوجه. بل لا مسوغ معه للبدار لاعتقاده التمكن من المأمور به إلى آخر الوقت و هذه الصورهٔ خارجهٔ عن محط كلام الماتن «قده»

و (أما الصورهٔ الثانيهٔ و الثالثهٔ)

فهمـا محـل البحث فى المقـام و قـد وقع الكلاـم فيهمـا فى أنه إذا دخـل فى الصـلاهٔ باعتقاد عـدم ارتفاع اضـطراره إلى آخر الوقت أو باستصـحاب بقـائه ثم انكشف تمكنه من الصـلاهٔ المـأمور بهـا فى وقتهـا فهل تجب عليه الإعادهٔ أو لا تجب؟ قـد يكون الاضـطرار إلى الصـلاهٔ مع النجاسـهٔ مسـتندا إلى التقيـهٔ و لا ينبغى الإشـكال حينئذ فى عدم وجوب الإعادهٔ بعد التمكن من التطهير، لأن المأتى به تقيهٔ كالمأمور به الواقعى على ما يأتى فى محله. و قد يستند الاضطرار إلى أمر آخر كعدم وجدانه الماء- مثلا- و الصحيح حينئذ أيضا عدم وجوب الإعادهٔ لحديث لا تعاد، لما مر من أن مقتضاه عدم وجوب الإعادهٔ على من صـلى فى النجس للاضطرار معتقدا عدم تمكنه من المأمور به إلى أخر الوقت حيث أنه من مصاديق الجاهل بالاشتراط، و المراد بالطهور فى الحديث

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۶

استأنف فى سعهٔ الوقت (۱) و الأحوط الإتمام و الإعادهٔ.

(مسألهٔ ۱۲) إذا اضطر إلى السجود على محل نجس (۲) لا يجب إعادتها بعد التمكن من الطاهر.

هو الطهارهٔ من الحـدث فلا عموم فيها يشـمل الطهارهٔ من الخبث و لا انها مجملـهٔ للقرينهٔ المتقدمهٔ فراجع. نعم القاعدهٔ تقتضـى وجوب الإعادهٔ فى المسألـهٔ حيث أنها تقتضـى عـدم كفايـهٔ الإتيان بالمأمور به الظاهرى فضـلا عن المأمور به التخيلى عن المأمور به الواقعى و إلى ذلك نظرنا فى الطبعـهٔ الاولى من تعليقاتنا حيث اسـتظهرنا وجوب الإعادهٔ فى المسألهٔ، و لكن مقتضـى حديث لا تعاد عدم الإعادهٔ كما مر.

(۱) لأن الصلاهٔ بأسرها عمل واحد لم يقع فى حال الاضطرار و إنما اتى ببعضه فى النجس مع التمكن من تطهير ثوبه أو بدنه.

أو اضطر إلى السجدهٔ على ما لا يصح السجود عليه

(۲) أو على السـجدهٔ فى موضع مرتفع عن موضع قـدميه أربعـهٔ أصابع، و الكلام فى هـذه المسألـهٔ بعينه الكلام فى المسألـهٔ السابقهٔ فإن القاعـدهٔ تقتضـى وجوب الإعادهٔ و مقتضـى حديث لا تعاد عدمها كما مر. و قد يقال أن مسـتند اعتبار الطهارهٔ فيما يسـجد عليه انما هو الإجمـاع و المتيقن منه مـا إذا تمكن المكلف من السـجود على المحـل الطاهر حال الصـلاهٔ- لأنه الميزان فى الاختيار و الاضـطرار- و حيث أن المكلف غير متمكن من السجدهٔ على المحل الطاهر فلا يشمله ما دل على اعتبار الطهارهٔ فيما يسجد عليه.

و حاصـله أن مـدرك اعتبار الطهارهٔ فيما يسـجد عليه قاصـر الشـمول للمسألـهٔ فصـحهٔ الصـلاهٔ و عـدم وجوب إعادتها حينئذ على طبق القاعـدهٔ بحيث لو قلنا بوجوب الإعادهٔ فى المسألـهٔ السابقـهٔ أيضا لا نلتزم بوجوبها فى المقام. و هـذا المدعى يتوقف على ثبوت أمرين: «أحدهما»: أن يكون مدرك اعتبار الطهارهٔ فى

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۱۷

....

محل السجود منحصرا بالإجماع المدعى و «ثانيهما» أن لا يكون لمعقد الإجماع إطلاق يشمل كلتا حالتى الاضطرار و الاختيار حال الصلاة و لم يثبت شىء منهما.

أما عدم انحصار الدليل بالإجماع المدعى فلصحيحة حسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلىّ بخطه: إن الماء و النار قد طهراه «۱» فإنها كما أسلفناه فى بعض المباحث المتقدمة يقتضى اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه لكشفها عن مفروغية اعتبار الطهارة فيه عند السائل و ارتكازه فى ذهنه، و قد قرره عليه السّلام على هذا الاعتقاد و الارتكاز حيث أجابه بأن النار و الماء قد طهراه فمدرك اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه غير منحصر بالإجماع. و أما إطلاق معقد إجماعهم فلان وزان اشتراط الطهارة فيما يسجد عليه وزان اشتراطها فى الثوب و البدن فكما أن الثانى مطلق يشمل كلتا حالتى الاختيار و الاضطرار فكذلك الحال فى سابقه فإطلاق اشتراطهم يعم كلتا الصورتين قطعا. و السر فى دعوى القطع بالإطلاق أنا لا- نحتمل فقيها بل و لا متفقها يفتى بجواز السجدة على المحل النجس بمجرد عدم تمكن المصلى من السجدة على المحل الطاهر حال الصلاة مع القطع بتمكنه منها بعد الصلاة. و ليس هذا إلا لأجل أن اشتراط الطهارة فيما يسجد عليه يعم حالتى الاختيار و الاضطرار حال الصلاة. و على الجملة حال هذه المسألة حال المسألة المتقدمة بعينها، على أن لنا أن نعكس الأمر بأن نلتزم بعدم وجوب الإعادة فى المسألة المتقدمة لحديث لا تعاد، و نلتزم بوجوبها فى هذه المسألة حيث أنه سجد على المحل النجس و لم يأت بالمأمور به و نمنع عن التمسك بالحديث بدعوى أنه يقتضى وجوب الإعادة إذا لا خلال بالسجود مما يعاد منه الصلاة و تفصيل الكلام فى ذلك و اندفاع هذه الشبهة يأتى فى الحاشية الآتية.

---

(۱) المروية فى ب ۸۱ من النجاسات و ۱۰ من أبواب ما يسجد عليه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۱۸

(مسألة ۱۳) إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا لا يجب عليه الإعادة (۱) و إن كانت أحوط

[إذا سجد على الموضع النجس جهلا أو نسيانا]

---

(۱) السجدة على المحل النجس أو على ما لا تصح السجدة عليه- كالمأكول- أو على الموضع المرتفع عن موضع القدم بأربعة أصابع قد تكون فى سجدة واحدة دون كلتيهما سواء أ كانت فى ركعة واحدة أو فى ركعتين أو فى الجميع بان سجد فى جميع ركعاته مرة على المحل الطاهر و اخرى على النجس مثلا. و قد تكون فى كلتا السجدتين. أما فى السجدة الواحدة فلا يحتمل فيها وجوب الإعادة فإن غاية ما يتوهم ان اعتبار الطهارة فى المسجد يقتضى أن تكون السجدة على المحل النجس كعدمها فكأنه لم يأت بالسجدة الواحدة فى ركعة أو فى جميع الركعات و مع ذلك فهو غير موجب لبطلان الصلاة لأنه ليس بأزيد من عدم الإتيان بها نسيانا فإن الصلاة لا تبطل بترك السجدة الواحدة إذا لم يكن عن عمد و اختيار و ذلك تخصيص فى حديث لا تعاد حيث أنه يقتضى الإعادة بالإخلال بالسجدة الواحدة.

و أما الصورة الثانية فالتحقيق أيضا عدم وجوب الإعادة فيها لحديث لا تعاد. بيان ذلك أن السجود و الركوع و غيرهما من الألفاظ المستعملة فى الاخبار مما لم يتصرف فيه الشارع بوجه و إنما هى على معناها اللغوى. نعم تصرف فيما أمر به بإضافة شرط أو شرطين و هكذا و من هنا لا يجوز للمكلف السجود فى الصلاة على ما لا تصح السجدة عليه بدعوى أنه ليس من السجدة الزائدة فى المكتوبة لعدم كونها مشتملة على قيودها و شرائطها و ليس ذلك إلا من جهة أن المراد بالسجدة إنما هو معناها لغة كما هو المراد منها عند

إطلاقها فإذا عرفت ذلك فنقول: إن ظاهر الحديث ارادة ذات السجدة من لفظة السجود- لانه معناها اللغوى- لا السجود المأمور به المشتمل على جميع قيوده و اجزائه فمقتضى الحديث وجوب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۱۹

فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة و هو أمور: «الأول»: دم الجروح و القروح (۱) ما لم تبرأ، فى

الإعادة بالإخلال بذات السجود بأن لم يأت به أصلا. و أما إذا اتى به فاقدا لبعض ما يعتبر فى صحته فلا يشمله الحديث و لا يوجب الإعادة من جهته و حيث أنه أتى بذات السجدة و أوجد معناها لغة و إنما أخل بالمأمور به من جهة الجهل أو النسيان فى مفروض المسألة فأى مانع من الحكم بعدم وجوب الإعادة فيها بمقتضى الحديث فلا يكون وقوعه فى النجس جهلا أو نسيانا موجبا لإعادتها و (قد يقال): إن لازم هذا الكلام عدم وجوب إعادة السجدة إذا علم بوقوعها على الموضع النجس بعد ما رفع رأسه من سجدته و ان كان متمكنا من السجدة على المحل الطاهر و (يندفع): بأنه يشترط فى التمسك بحديث لا تعاد كون الفائت مما لا يمكن تداركه بان لم يتمكن من تصحيح الصلاة إلا- بإعادتها و فى مفروض المثال يمكن أن يتدارك السجدة لعدم فوت محلها، و نظيره ما لو علم بوقوع كلتا السجدتين على الموضع النجس أو على ما لا تصح السجدة عليه بعد ما رفع رأسه من السجدة الثانية مع التمكن من السجدة على المحل الطاهر إلا أنه تصحح السجدة الأولى بالحديث لمضى محلها و عدم كونها قابلة للتدارك و يأتى بالسجدة الأخيرة ثانيا لبقاء محلها، و على الجملة لا- مانع من نفى وجوب الإعادة فى مفروض المسألة بحديث لا تعاد و بهذا ظهر أن نسيان النجاسة فى الثوب أو البدن و ان كان موجبا لبطلان الصلاة إلا أن حكم نسيان النجاسة فى محل السجود حكم الجهل بالنجاسة هناك

فصل فيما يعفى عنه فى الصلاة

[الأول] العفو فى الصلاة عن دم القروح و الجروح

(۱) فى الجملة مما لا خلاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۰

....

فيه و إنما اختلفت كلماتهم فى اعتبار المشقة و السيلان- بان لا يكون فترة تتيسر فيها الصلاة من دونه- فى موضوع حكمهم بالعفو، فعن ظاهر الصدوق و صريح جملة من المتأخرين عدم اعتبار شىء منهما، و فى كلمات جماعة منهم المحقق «قده» اعتبارهما معا، و عليه فالعفو عن الدمين فى الصلاة لا يحتاج إلى رواية لأنه مقتضى قاعدة نفى العسر و الحرج نظير صاحب السلس و البطن، فكما أن القاعدة تقتضى عدم اعتبار الطهارة فى حقهما من غير حاجة إلى رواية فكذلك الحال فى المقام. و إن كان يمكن التفرقة بين المسألتين نظرا إلى أن مقتضى القاعدة الأولية سقوط الصلاة عن صاحب السلس و البطن لعدم تمكنهما من الطهارة و لا صلاة إلا بطهور، كما التزموا بذلك فى فاقد الطهورين فلو لا الاخبار الواردة فى المسألة لالتزمنا بعدم تكليفهما بالصلاة. و هذا بخلاف ما نحن فيه لان المكلف واجد فيه للطهارة من الحدث فلا مقتضى لسقوط الصلاة فى حقه و غاية الأمر أن ثوبه أو بدنه متنجس و حيث أن فى تطهيره مشقة و عسرا فنحكم بسقوط اشتراط الطهارة من الخبث فى صلاته من غير حاجة إلى رواية كما مر بل و لا يختص ذلك بدم القروح و الجروح لوضوح أن النجاسات بأجمعها كذلك و يرتفع الأمر بغسلها عند المشقة و الحرج، فأية خصوصية لدم القروح و

الجروح و ما المقتضى لتخصيصه بالذكر فى المسألة؟ و من هنا لا بد من التصرف فى كلماتهم و لو بحمل المشقة الظاهرة فى الفعلية على المشقة النوعية فإن القاعدة تختص بالمشقة الشخصية و لا تعم النوعية و بهذا يحصل نوع خصوصية للدمين حيث أن المشقة النوعية توجب رفع مانعيتهما فى الصلاة. و هل الأمر كذلك و المشقة النوعية توجب الحكم بالعفو عنهما؟ يأتى عليها الكلام بعد تحقيق المسألة إن شاء اللّه. فالمتبع هو الاخبار فلا بد من ملاحظتها لنرى أنها هل تدل على اعتبار السيلان و المشقة الفعلية فى العفو عن دم القروح و الجروح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۱

....

أو أنها إنما تدل على أنهما ما لم تبرءا يعفى عنهما فى الصلاة سواء أسال دمهما أم لم يسل فالمعتبر أن لا ينقطع الدم لبرئهما؟ و الاخبار فى المسألة مستفيضة «منها»:

موثقة أبى بصير قال: دخلت على أبى جعفر عليه السّلام و هو يصلى فقال لى قائدى:

إن فى ثوبه دما، فلما انصرف قلت له: إن قائدى أخبرنى أن بثوبك دما فقال لى: إن بى دماميل و لست اغسل ثوبى حتى تبرأ «۱» و هى كما ترى مطلقة من ناحية السيلان و عدمه، فإن الغاية فى ارتفاع العفو فيها إنما هى البرء لا انقطاع السيلان. كما أن إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كون الإزالة ذات مشقة و عدم كونها كذلك و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمى كيف يصلى؟

فقال: يصلى و إن كانت الدماء تسيل «۲» فقد دلت على أن دم القروح إذا سال لا يمنع عن الصلاة فكيف بما إذا لم يسل، و معناه أن السيلان و عدمه على حد سواء، كما أنها مطلقة من ناحية كون الإزالة حرجية و ما إذا لم تكن و «منها»: الصحيح عن ليث المرادى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل تكون به الدماميل و القروح فجلده و ثيابه مملوءة دما و قيحا، و ثيابه بمنزلة جلده فقال: يصلى فى ثيابه و لا شیء عليه و لا يغسلها «۳» و إطلاقها من جهتى السيلان و عدمه و لزوم المشقة و عدم لزومها مما لا يكاد يخفى. و «منها»: موثقة «۴» عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الدمل يكون بالرجل فينفجر و هو فى الصلاة: يمسحه و يمسح يده بالحائط أو بالأرض و لا يقطع الصلاة «۵» و هى كسابقتها ظاهرة الإطلاق من الجهتين المذكورتين. بل الظاهر المستفاد منها

---

(۱) المرويات فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) كذا عبروا عنها فى كلماتهم مع أن فى سندها على بن خالد فراجع.

(۵) المرويات فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۲

....

أن الحكم بالعفو أمده البرء إذ ما لم يبرأ يصدق انه رجل به الدمل أو غيره من القروح و الجروح فيكون العفو مغيى بانقطاع الدم و عدم سيلانه المستند إلى البرء، لا مجرد عدم السيلان مع بقاء الجرح بحاله. و أما الاخبار المستدل بها على اعتبار المشقة و السيلان «فمنها»: مرسلة سماعة بن مهران عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى

يبرأ و ينقطع الـدم «۱» حيث جعلت الغايـة للعفو و عـدم وجوب الإزالـة انقطاع الـدم و وقوفه عن السيلان، كما أن مفهوم صـدرها أن الجرح إذا لم يكن سائلا لا عفو عنه و يجب غسـله. و فيه «أولا»: أن الرواية ضعيفة بإرسالها، لأن ابن أبى عمير نقلها عن بعض أصحابنا و لا نـدرى أنه ثقـة و لعله من غير الثقة الذى علمنا برواية ابن أبى عمير عن مثله و لو فى بعض الموارد، فما فى بعض العبائر من التعبير عنها بالموثقة مما لا وجه له. و «ثانيا»: الرواية لا مفهوم لصدرها حيث لم يقل:

الجرح إذا سال فلا يغسله، ليكون مفهومه انه إذا لم يسل يغسله و لا عفو عنه و إنما قال: إذا كان بالرجل جرح سائل. و مفهومه إذا لم يكن بالرجل جرح سائل فهو من السالبة بانتفاء موضوعها. نعم لو دل فإنما يدل عليه مفهوم القيد، و نحن و إن قلنا بمفهوم الوصف فى محله إلا أنه إذا لم يكن لإتيانه فائدة بحيث لو لا دلالته على مدخلية الوصف فى الحكم المترتب على موصوفة أصبح لغوا ظاهرا. و ليس الأمر فى المقام كـذلك لأنه انما أتى لفائـدة التمهيـد و المقدمـة لاصابة الدم الثوب التى هى المقصودة بالإفادة فى قوله: فأصاب ثوبه .. أى سال حتى أصاب ثوبه، فإنه لو لم يسل لم يصب الثوب طبعا، و لا دلالـة معه للمفهوم كما أسلفناه فى محله. و «ثالثا»: المراد بالانقطاع فى ذيلها هو

---

(۱) المروية فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۳

....

الانقطـاع المسـاوق للبرء فهو عطف توضـيح و بيـان لقوله حتى يبرء، و لم يرد منه الانقطاع الموقت بسـد طريقه بشـىء بحيث لو ارتفع لسال، فإن الغايـة إذا كانت هى انقطاعه مع بقاء الجرح بحاله لم يكن لذكر البرء قبل ذلك معنى صـحيح فان المدار حينئذ على مجرد الانقطـاع و لو من غير برء فما معنى ذكر البرء قبله فالروايـة مطلقـة من جهتى المشـقة و السـيلان و لا دلالـة لها على اعتبارهما بوجه. و «منها»:

مضـمرة سـماعة قـال: سألته عن الرجل به الجرح و القرح فلا يسـتطيع أن يربطه و لا يغسل دمه قال: يصـلى و لا يغسل ثوبه كل يوم إلا مرة، فإنه لا يسـتطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة «۱» فإن الغسل كل ساعة إنما يكون مع السـيلان و عدم الفترة فى البين، إذ معها لا حاجة إلى الغسل كل ساعة. و يدفعه:

«أولا»: أن الرواية مضـمرة إذ لم يثبت أن سماعة لا يروى عن غير الامام عليه السّلام و «ثانيا»: ليس عدم الاستطاعة من الغسل كل ساعة علـة للعفو و إلا لوجب القول بعـدم العفو عمن استطاع من غسل ثوبه كذلك و للزم حمل موثقة أبى بصـير المتقدمة على عدم تمكن الامام من غسل ثوبه كل ساعة، و لا يمكن الالتزام بذلك. على أن غسل الثوب و البدن إنما هو مقدمة للصـلاة و لا تجب الصـلاة كل سـاعـة لتجب تحصـيل مقدمتها كذلك فلا معنى له إلا أن يكون حكمة لما دلت عليه الرواية من عدم وجوب غسل الثوب فى كل يوم إلا مرة واحدة، و قد أتى بها تقريبا للأذهان فمعناه أن المكلف لا يتمكن من غسل ثوبه فى كل ساعة من ساعات وجوب الصـلاة. فإذا كان الجرح أو القرح يـدميان كل أربع ساعات- مثلا- مرة واحـدة يصـدق أن يقال انه لا يسـتطيع أن يغسل ثوبه كل ساعة من ساعات الصلاة أو إصابة الدم، و أين هذا من اعتبار استمرار السيلان فى العفو كاعتباره فى الحائض، فلا دلالة للرواية على

---

(۱) المروية فى ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۴

....

اعتبار السیلان. نعم یمکن أن یستدل بها علی اعتبار المشقهٔ فی العفو لقوله علیه السّلام فإنه لا یستطیع أن یغسل .. و یدفعه أن الامام علیه السّلام إنما ذکر ذلک لأجل أنه مفروض السؤال فان سماعهٔ إنما سأله عمن به جرح أو قرح لا یستطیع أن یغسله و یربطه. فکأنه سلام اللّه علیه قال: و حیث أن مفروض المسألهٔ عدم تمکن الرجل من الغسل فلا یغسله إلا مرهٔ فی کل یوم، لا لأجل اعتباره فی العفو. نعم ظاهرها وجوب الغسل مرهٔ فی کل یوم و هو أمر آخر یأتی علیه الکلام عن قریب، حیث وقع الکلام فی أنه واجب أو مستحب فلو قوینا استحبابه یزداد ضعف ما توهم من دلالتها علی اعتبار المشقهٔ فی العفو لدلالتها علی عدم وجوب الغسل مطلقا مع التمکن و عدمه و «منها»: موثقهٔ عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام الجرح یکون فی مکان لا یقدر علی ربطه فیسیل منه الدم و القیح فیصیب ثوبی، فقال: دعه فلا یضرک أن لا تغسله «۱» بدعوی دلالتها علی اعتبار السیلان فی العفو.
و فیه: إن سیلان الدم إنما ورد فی کلام السائل و لم یؤخذ فی موضوع الحکم فی کلامه علیه السّلام و «منها»: صحیحهٔ محمد بن مسلم المرویهٔ فی السرائر عن کتاب البزنطی قال: قال: إن صاحب القرحهٔ التی لا یستطیع صاحبها ربطها و لا حبس دمها یصلی و لا یغسل ثوبه فی الیوم أکثر من مرهٔ «۲» فإن عدم التمکن من حبس الدم لا یکون إلا باستمرار سیلانه، و لا یضرها الإضمار لأن محمد بن مسلم لا یروی عن غیرهم علیهم السلام. و الجواب عنها: أن عدم التمکن من حبس الدم یصدق علی من به جرح یدمی فی کل أربع ساعات- مثلا- و هو لا یتمکن من حبسه، و أین هذا من اعتبار استمرار السیلان- کما فی الحائض- فلا دلالهٔ

(۱) الروایهٔ فی ب ۲۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.
(۲) السرائر: نوادر البزنطی الحدیث ۱۴ و عنه فی هامش الطبعهٔ الأخیرهٔ من الوسائل ج ۲ ص ۱۰۲۹

فی الثوب أو البدن قلیلا کان أو کثیرا، أمکن الإزالهٔ أو التبدیل بلا مشقهٔ أم لا (۱)

للروایهٔ علی المدعی. و أما دلالتها علی وجوب الغسل مرهٔ فی کل یوم فیأتی علیه الکلام بعید ذلک. فالنتیجهٔ ان دم القروح و الجروح یمتاز عن بقیهٔ النجاسات بالعفو عنه فی الصلاهٔ سال أم لم یسل و کانت فی إزالته أو فی تبدیل الثوب المتنجس به مشقهٔ أم لم تکن، کثیرا کان أم قلیلا. ثم إن مقتضی صحیحهٔ محمد بن مسلم المرویهٔ عن المستطرفات و مضمرهٔ سماعهٔ المتقدمتین أن الجریح و القریح یغسلان ثوبهما مرهٔ فی کل یوم. و لم یلتزم بذلک الأصحاب. نعم مال إلیه فی الحدائق معترفا بعدم ذهابهم الیه، و الحق معهم و ذلک لا لأن إعراضهم عن الروایهٔ یسقطها عن الاعتبار، لما مر غیر مرهٔ من أن إعراضهم عن روایهٔ لا یکون کاسرا لاعتبارها. بل من جهة أن المسألهٔ کثیرهٔ الابتلاء و قلّ موضع لم یکن هناک مبتلی بالقروح و الجروح، و الحکم فی مثلها لو کان لذاع و اشتهر و نفس عدم الاشتهار حینئذ یدل علی عدمه، کما هو الحال فی مسألهٔ وجوب الإقامهٔ فی الصلاهٔ لأنها مما یبتلی به مرات فی کل یوم فکیف لا یشتهر وجوبها- لو کانت واجبهٔ- و من هنا رفعنا الید عما ظاهره وجوب الإقامهٔ و حملناه علی الاستحباب هذا «أولا». و «ثانیا»: لو سلمنا أن المسألهٔ لیست کثیرهٔ الابتلاء فالأمر فی الروایتین یدور بین حملهما علی الوجوب حتی نقید بهما المطلقات، و بین حملهما علی الندب لیسلم المطلقات عن القید. و المتعین هو الأخیر، لأن بعض المطلقات یأبی عن التقیید بذلک کما فی موثقهٔ أبی بصیر «و لست أغسل ثوبی حتی تبرأ» و قوله فی مرسلهٔ سماعهٔ «لا یغسله حتی یبرأ و ینقطع الدم» و إبائهما عن التقیید بالغسل مرهٔ فی کل یوم غیر خفی فلا مناص من أن تحملا علی استحباب الغسل مرهٔ فی کل یوم.
(۱) کل ذلک للإطلاق کما شرحناه فی الحاشیهٔ المتقدمهٔ بعض الشرح.

نعم يعتبر أن يكون مما فيه مشقة نوعية (۱) فان كان مما لا مشقة فى تطهيره أو تبديله على نوع الناس فالأحوط إزالته أو تبديل الثوب و كـذا يعتبر أن يكون الجرح مما يعتد به و له ثبات و اسـتقرار (۲) فالجروح الجزئيـة يجب تطهير دمها، و لا يجب فيما يعفى عنه منعه عن التنجيس (۳) نعم يجب شده (۴) إذا كان فى موضع يتعارف شده، و لا يختص العفو

---

(۱) الوجه فى ذلـك و فيمـا تعرض له بقوله: و كـذا يعتبر أن يكون الجرح ممـا يعتـد به و له ثبـات و اسـتقرار. أن الروايـات المتقـدمة موردها ذلك فإن موثقة أبى بصـير انما وردت فى دماميل كانت على بدنه عليه السّـلام و المشقة النوعية فى تطهيرها أمر جلى و ان لم تكن فيه مشـقة شخصية، كما إذا تمكن الجريح من تطهير ثوبه بسهولة لحرارة الهواء أو تمكنه من تبديل ثوبه. كما أن الدماميل ليست من الجروح الطفيفـة سـريعة الزوال. و كذلك الحال فى موثقة عبد الرحمن و روايتى سـماعة و عمار فليلاحظ. و مع كون موردها مما فيه مشـقة نوعية و دوام لا يمكننا التعدى عنه الى غيره فالجروح الطفيفة التى لا ثبات لها و لا فيها مشـقة نوعية تبقى مشمولة لإطلاق ما دل على مانعية النجس فى الصلاة. فى غير المقدار الأقل من مقدار الدرهم.

(۲) لما قدمناه فى الحاشية السابقة لا للانصراف.

(۳) لإطلاقـات الاخبـار و عـدم اشـتمالها على لزوم منعه عن التنجيس مع انهـا واردة فى مقـام البيان فلاحظ صـحيحة محمـد بن مسـلم المتقدمـة حيث ترى انهـا مع كونهـا مسوقـة لبيـان وظيفـة المصـلى- الـذى به قروح لاـ تزال تـدمى- غير مشـتملة على الأمر بمنعها عن التنجيس و كذلك غيرها من الاخبار.

(۴) لم يظهر الفرق بين الشد و المنع، لأن الشد من أحد طرق المنع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۷

....

عن التنجيس فمـا اسـتدل به على أن ما يعفى عنه فى الصـلاة لا يجب منعه عن التنجيس هو الـدليل على عـدم وجوب الشـد أيضا فإن الأخبـار الواردة فى المسألـة- مع انهـا فى مقـام البيان- غير مشـتملة على وجوبه. و أما ما فى موثقـة عبـد الرحمن من سؤاله عن الجرح يكون فى مكان لا يقـدر على ربطه فيسـيل منه الدم .. فلا دلالة له على وجوب ربط الجرح و شده، لأنه إنما ورد فى كلام السائل دون الامام عليه السّـلام و كذلك مضمرة سماعة «فلا يستطيع أن يربطه و لا يغسل دمه» لأنه قضية فى واقعة وقعت فى كلام السائل، فليست فى شـىء من الروايتين أيـة دلالـة على وجوب الشـد و الربط. نعم ورد فى صـحيحة محمـد بن مسـلم المروية عن البزنطى: أن صاحب القرحة التى لا يسـتطيع صاحبها ربطها و لا حبس دمها يصـلى و لا يغسل .. و قد أخذ فى موضوع العفو عدم التمكن من ربط القرحة و شدها فى كلامه عليه السّـلام و قد ذكرنا فى محله أن الأصل فى القيود أن تكون احترازية و لازمة أن تكون للقيود مدخلية فى الحكم إذا لم يؤت بها لإفادة أمر آخر و عليه فالصـحيحة تـدل على وجوب الإزالـة و عـدم العفو عنـد القدرة على ربط الجرح و شده. و لكن الصحيح أن الصحيحة لا يمكن الاعتماد عليها كما لم يعتمد عليها الماتن «قده» و إلا للزم الحكم بوجوب منعه عن التنجيس أيضا، لأنه الغايـة المترتبة على الشد. و السـر فى ذلك ما تقدم من أن مسألة دم القروح و الجروح كثيرة الابتلاء و الحكم فى مثلها لو كان لشاع و لم تنحصـر روايته بواحـدة أو اثنتين فنفس عـدم اشـتهاره يفيـد القطع بعـدمه. و لم ينقـل وجوبه إلاـ عن بعضـهم بل عن الشـيخ «قـده» الإجماع على عـدم وجوب عصب الجرح و منعه عن التنجيس و هـذا يوجب سـقوط الصـحيحة عن الاعتبار فلا مناص من تأويلها و لو بحمل القيد على وروده تمهيدا لبيان اصابة الدم الثوب. و هذا غير مسألة سقوط الرواية عن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۲۸

بما فى محل الجرح، فلو تعدى عن البدن إلى اللباس أو إلى أطراف المحل كان معفوا (۱) لكن بالمقدار المتعارف (۲) فى مثل ذلك

الجرح و یختلف ذلـک باختلافها من حیث الکبر و الصـغر، و من حیث المحل، فقـد یکون فی محل لازمـة بحسب المتعارف التعـدی إلی الأطراف کثیرا أو فی محل لا یمکن شده، فالمناط المتعارف بحسب ذلک الجرح.

الاعتبار بالاعراض کما لعله ظاهر.

(۱) لإطلاقات الاخبار و صراحة بعضها کقوله فی موثقة أبی بصیر و لست أغسل ثوبی حتی تبرأ.

(۲) فلو تعـدی الـدم من القرحـة الواقعـة فی بدنه الی رأسه- مثلا- فلا عفو عنه لعدم دلالة الأخبار علیه ففی موثقة أبی بصـیر «و لسـت أغسل ثوبی ..» و الثوب متعارف الإصابـة فی مثل الـدمامیل الکائنـة فی البدن و لا تعرض لها الی أن الدم لو کان أصاب رأسه- مثلا- لم یکن یغسله. نعم ورد فی روایة عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنه سأله عن الدمل یکون بالرجل فینفجر و هو فی الصـلاة. قال: یمسحه و یمسح یده بالحائط أو بالأرض و لا تقطع الصـلاة «۱» و اسـتدل بها فی الحـدائق علی جواز تعدیة دم القروح و الجروح إلی سائر أجزاء البـدن و الثوب بالاختیار- حیث دلت علی جواز مسـح الـدم بیـده- فضـلا عما إذا تعدی إلیها بنفسه بلا فرق فی ذلک بین متعارف الإصابة و غیره و یدفعه ان الروایة لا دلالة لها علی جواز التنجیس بالاختیار و لا علی العفو عما لم یتعارف اصابة الدم له.

أما عـدم دلالتها علی جواز التنجیس بالاختیار فلأنها إنما دلت علی جواز تنجیس الید فی حال الصـلاة و هو حال الاضـطرار فان مسـح الدم بثوبه ینجس الثوب فلا محیص

---

(۱) المتقدمة فی ص ۴۲۱

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۲۹

(مسألة ۱) کما یعفی عن دم الجروح، کـذا یعفی عن القیح المتنجس الخارج معه (۱) و الدواء (۲) المتنجس الموضوع علیه، و العرق المتصل به فی المتعارف، أما الرطوبة الخارجیة إذ وصلت الیه و تعدت

من أن یمسـحه بیـده لأنه المتعارف فی مسـح دم القروح و الجروح، و التعـدی عن موردها یحتاج الی دلیل و لا دلیل علیه. و أما عـدم دلالتها علی العفو عما لا تصـیبه القروح عادة فلأنها لم تـدل إلا علی مسح الدم بیده و هما مما یتعارف اصابته بدم القروح فالمتحصـل أن دم القروح و الجروح فیما لم یتعارف اصابته غیر مشمول لأدلة العفو إلا إذا کان أقل من مقدار الدرهم کما ستعرف.

(۱) کما فی صـحیحة لیث و موثقـة عبد الرحمن المتقدمتین «۱» بـل نلتزم بـذلک و ان لم یکن هنـاک نص لأن دم القروح و الجروح یلازم القیـح غالبا و لا تجـد جرحا سال دمه من دون قیح إلا نادرا، و لا سـیما فی الدمامیل فما دل علی العفو عن دم الجروح و القروح دل علی العفو عن القیح المتنجس بالالتزام و لا فرق بین الدم و القیح إلا فی أن الدم نجس معفو عنه فی الصلاة و القیح متنجس معفو عنه فلو خصصنا الأخبار المتقدمة بالدم غیر المقترن بالقیح للزم حملها علی المورد النادر و هو رکیک.

(۲) لعین ما قـدمناه آنفا لتلازمه مع الجروح و القروح و حملهما علی ما لا دواء علیه حمل علی مورد نادر، و منه یظهر الحال فی العرق المتصـل بهمـا الجـاری علی المواضع الطـاهرة لأنه أیضـا أمر غـالب الوجود معهمـا و لا سـیما فی البلاد الحارة فما دل علی العفو عن نجاستهما یقتضی العفو عن نجاسة العرق المتصل بهما أیضا بالملازمة.

---

(۱) المتقدمتان فی ص ۴۲۱- ۴۲۴

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۳۰

إلی الأطراف (۱) فالعفو عنها مشکل فیجب غسلها إذا لم یکن فیه حرج.

(مسألة ۲) إذ تلوثت يده فى مقام العلاج يجب غسلها و لا عفو (۲) كما أنه كذلك إذا كان الجرح مما لا يتعدى، فتلوثت أطرافه بالمسح عليها بيده، أو الخرقة الملوثتين على خلاف المتعارف.

(مسألة ۳) يعفى عن دم البواسير (۳) خارجة كانت أو داخلة، و كذا كل قرح أو جرح باطنى خرج دمه إلى الظاهر.

---

(۱) كما إذا وقعت قطرة من الماء عند شربه على الجرح و سرت منه الى المواضع الطاهرة فهل يعفى عنها فى الصلاة؟ فقد يتوهم أن الدم إذا كان بنفسه معفوا عنه فى الصلاة فالرطوبة المتنجسة بسببه أيضا يعفى عنها فى الصلاة لأن الفرع لا يزيد على أصله. و يندفع بأن هذه القاعدة و نظائرها مما لا يمكن الاعتماد عليه فى الأحكام الشرعية فإنها قواعد استحسانية لا تنهض حجة فى مقابل أدلة مانعية النجاسة فإنها مطلقة و لا بد فى الخروج عنها من اقامة الدليل و لا دليل على العفو عن الرطوبة المتنجسة بدم القروح و الجروح.

(۲) ظهر حكم هذه المسألة مما قدمناه فى الحواشى المتقدمة.

(۳) لأنها علة و قروح باطنية فى أطراف المقعدة قد تنفجر و تسيل دمها فى مقابل النواسير التى هى قروح خارجية حوالى المقعدة أو غيرها، و دم القروح و الجروح معفو عنه فى الصلاة بلا فرق فى ذلك بين الداخلية و الخارجية فإن المدار على صدق أن الرجل به جرح أو قرح و لا إشكال فى صدق ذلك فى البواسير حقيقة لصحة أن يقال إن للمبسور قرحة فلا وجه لتخصيص الجرح بالخارجى. نعم يمكن أن يقال بعدم العفو فى بعض القروح الداخلية كما فى جرح الكبد و الحلق و الصدر- أعاذنا اللّه منه و من نظائره- و ذلك لأن الدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۱

(مسألة ۴) لا يعفى عن دم الرعاف (۱) و لا يكون من الجروح (مسألة ۵) يستحب لصاحب القروح و الجروح أن يغسل ثوبه من دمهما كل يوم مرة (۲) (مسألة ۶) إذا شك فى دم أنه من الجروح أو القروح أم لا، فالأحوط عدم العفو عنه (۳)

الخارج منه و ان كان يصدق انه دم القرحة أو الجرح حقيقة إلا أن العفو انما ثبت لخصوص الدم الذى يصيب الثوب أو البدن عادة و لا يعفى عما لم تتعارف اصابته البدن و الثوب و الدم الخارج من الجروح المذكورة مما لا يصيبهما عادة.

(۱) لدلالة غير واحد من الاخبار على عدم جواز الصلاة معه «۱» و لعل الوجه فيه أن دم الرعاف يستند إلى الحرارة الناشئة من الهواء أو أكل شيء و شربه و لأجلها تتفجر العروق و هو و ان كان يصدق عليه الجرح حقيقة إلا أنه يندمل بساعته و لا استقرار له و قد مرّ اشتراطهما فى العفو عن دم القروح و الجروح. و أما إذا استند دم الرعاف إلى قرحة داخلية و كان لها ثبات و دوام فالأمر أيضا كما عرفت و هو غير مشمول للأخبار المتقدمة لأن العفو إنما ثبت فى الدم الذى يصيب الثوب أو البدن عادة، و الدم الخارج من الأنف بسبب القرحة الداخلية ليس كذلك لمكان تقدم الأنف على سائر أجزاء البدن فهو عند خروجه لا يصيب شيئا منهما بطبعه.

(۲) عرفت تفصيل الكلام فى ذلك مما قدمناه فلا نعيد.

(۳) لا شبهة فى أن الحكم بالمانعية و عدمها أى العفو موضوعهما الدم

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب قواطع الصلاة و ۷ من أبواب نواقض الوضوء و ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۲

(مسألة ۷) إذا كانت القروح أو الجروح المتعددة متقاربة، بحيث تعد جرحا واحدا عرفا (۱) جرى عليه حكم الواحد فلو برىء بعضها لم يجب غسله. بل معفو عنه حتى يبرأ الجميع و إن كانت متباعدة لا يصدق عليها الوحدة العرفية فلكل حكم نفسه، فلو برىء البعض وجب غسله و لا يعفى عنه إلى أن يبرأ الجميع (۲)

المتحقق خارجا فان غير الخارج لا- يكون مانعا و لا يقال انه من دم القروح و الجروح أو من غيرهما و لو قلنا بنجاسته، فإذا رأينا فى الخارج دما و شككنا فى أنه من القروح و الجروح حتى لا- يكون مانعا أو من غيرهما ليكون مانعا لم يمكننا استصحاب كونه من غيرهما لعدم الحالة السابقة له و هو ظاهر. نعم بناء على مسلكنا من جريان الأصل فى الاعدام الأزلية لا مانع من استصحاب عدم كونه من الجروح و القروح لأنه قبل وجوده لم يكن منتسبا إليهما قطعا فإذا وجدت الذات و شككنا فى أن الاتصاف و الانتساب الى القروح و الجروح هل تحققا معها أم لم يتحققا فنستصحب عدم حدوث الاتصاف و الانتساب فهو دم بالوجدان و ليس بدم القروح و الجروح بالاستصحاب فبضم أحدهما إلى الآخر يحرز دخوله تحت العموم أعنى عموم ما دل على مانعية النجس أو إطلاقه، لوضوح أن الباقى تحت العموم غير معنون بشيء سوى عنوان عدم كونه دم الجروح و القروح. و لعل الوجه فى احتياط الماتن «قده» عدم جزمه بجريان الأصل فى الاعدام الأزلية.

(۱) و إن كانت له شعب.

(۲) فإذا كان جرح فى يده و آخر فى رجله- مثلا- فبرأ أحدهما فلا محالة يرتفع عنه العفو لبرئه و لا يحكم باستمراره إلى أن يبرأ الثانى لتعددهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۳

(الثانى): مما يعفى عنه فى الصلاة الدم الأقل من الدرهم (۱)

فان كلا منهما جرح مستقل له حكمه. و «قد يقال»: باستمرار العفو إلى أن يبرأ الجميع لموثقة أبى بصير المتقدمة «۱» حيث ورد فيها «إن بى دماميل و لست أغسل ثوبى حتى تبرأ» بدعوى دلالتها على العفو عن الجميع حتى يبرأ الجميع. و للمناقشة فى ذلك مجال واسع و ذلك أما «أولا» فلأنها حكاية فعل من الامام عليه السّلام فى قضية شخصية، و لا إطلاق للأفعال، و لعل عدم غسله الثوب من جهة أن دماميله كانت تعد بالنظر العرفى قرحة واحدة ذات شعب.

نعم لو كان سأل عن رجل به دماميل و أجابه بأنه لا- يغسل ثوبه إلى أن يبرأ لأمكن الاستدلال بترك تفصيلها و لكن الأمر ليس كذلك كما مر لأنها حكاية فعل فى واقعة. و أما «ثانيا»: فلأنها معارضة بمرسلة سماعة المتقدمة «۲» إذا كان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ و ينقطع الدم، بناء على ما هو المعروف عندهم من أن مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده، حيث تدل على أن العفو فى كل جرح سائل مغيى ببرئه فإذا حصل ارتفع سواء برأ الجرح الآخر أم لم يبرأ، و التعارض بين الروايتين بالإطلاق فيتساقطان و يرجع إلى عموم ما دل على مانعية النجس فى الصلاة.

[الثانى] لا إشكال و لا خلاف فى ثبوت العفو عما دون الدرهم من الدم

اشارة

، (۱) كما لا شبهة فى وجوب إزالة ما زاد عنه و إنما الخلاف فيما إذا كان بقدره بلا زيادة و نقصان- و إن كان إحراز أن الدم بقدر الدرهم غير خال عن الصعوبة بل هو نادر التحقق جدا كما إذا ألقينا درهما على الدم ثم وضعناه على الثوب أو البدن فتنجس بقدره- فهل يعمه العفو أو يختص بما إذا كان أقل منه؟

(۱) المتقدمة فى ص ۴۲۱

(۲) المتقدمة فی ص ۴۲۲

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۴

....

قـد اختلفت كلمـاتهم فی ذلـك كما أن الاخبار مختلفـة فمنها ما هو مجمل من تلك الناحيـة، و منها ما ظاهره العفو عنه كما ادعى، و منها ما يقتضى وجوب إزالته و مانعيته.

و إليك بعضـها: «منها»: مصـححة الجعفى عن أبى جعفر عليه السّلام قال: فى الـدم يكون فى الثوب إن كان أقل من قـدر الدرهم فلا يعيد الصـلاة، و إن كان أكثر من قدرهم الدرهم و كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته. و إن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة «۱» و هى إما أن تكون مهملـة لعدم تعرضـها للمسألة أعنى ما إذا كان الدم بقدر الدرهم لأنها قليلة الاتفاق و التكلم فيها مجرد بحث علمي، و إنما تعرضت لما إذا كان أقل من قـدر الدرهم أو زاد عليه ففيما إذا كان الدم بقدره يرجع إلى عموم ما دل على مانعية النجس فى الصلاة.

و إما أن تكون مجملـة لأن مفهوم الشـرطية الاولى فى الرواية أن الصـلاة تجب إعادتها إذا لم يكن الدم أقل من مقدار الدرهم سواء أ كان بقدره أم كان زائدا عليه، كما أن مفهوم الشـرطية الثانية أعنى قوله «و إن كان أكثر من قدر الدرهم ..» عدم وجوب الإعادة إذا لم يكن الـدم بأكثر من مقـدار الـدرهم سواء أ كان أقل منه أم كان مساويا معه، فالجملتان متعارضـتان فى الدم بقدر الدرهم، و حيث أن تعارضهما بالإطلاق فيحكم بتساقطهما و الرجوع إلى عموم مانعية النجس فى الصلاة و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت له:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۲، ص: ۴۳۴

الـدم يكون فى الثوب عليّ و أنا فى الصـلاة قال: إن رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل فى غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فـامض فى صـلاتك و لا- إعادة عليك ما لم يزد على مقـدار الـدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشـيء رأيته قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيته و هو أكثر من مقدار الدرهم

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۵

سواء كان فى البدن أو اللباس (۱)

فضيّعت غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه «۱» و قـد قدّم فى هذه الرواية بيان مانعية ما زاد عن الدرهم على بيان العفو عن الأقل منه على عكس الروايـة المتقدمـة، و يأتى فيها أيضا الاحتمالان المتقـدمان فإنها إما أن تكون مهملة فيما هو بقدر الدرهم، و إمـا أن تكون مجملـة لعين مـا قـدمناه فى الرواية السابقـة و بعـد تساقطهمـا بالمعارضـة يرجع إلى عموم مانعيـة النجس، فان ذكر أحد الأمرين مقـدما على الآخر لا تكون قرينـة على المتأخر منهما. اللهم إلا أن يقال: المراد بالزائـد على مقـدار الـدرهم فى قوله: ما لم يزد على مقـدار الـدرهم. هو مقـدار الـدرهم فما زاد كما احتمله صاحب الجواهر (قـده) لمعهودية إطلاق الزائد على شـيء من المقادير و ارادة ذلـك المقـدار و مـا فوقه كما فى قوله: عز من قائل فَإِنْ كُنَّ نِسٰاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ «۲» هذا و الذى يسـهل الخطب أن فى المقام رواية

ثالثة تقتضى مانعية ما كان بقدر الدرهم من الدم و هى قرينة على الروايتين المتقدمتين و معها لا بدّ من الحكم بوجوب إزالة الدم بقدر الدرهم سواء أ كانت الروايتان ظاهرتين أم مجملتين و هى صحيحة عبد اللّه بن أبى يعفور (فى حديث) قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى، ثم يذكر بعد ما صلى، أ يعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله و يعيد الصلاة «۳».

(۱) النجس فى الصلاة إذا سلبت عنه مانعيته لا يكون مانعا عنها مطلقا سواء أ كان فى الثوب أم فى البدن. و أما اشتمال الأخبار على الثوب دون البدن فلعل

---

(۱) المرويتان فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) النساء ۴: ۱۱

(۳) المرويتان فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۶

من نفسه أو غيره (۱)

السر فيه غلبة اصابة الدم للثوب لأن البدن مستور به غالبا فما يصيب الإنسان يصيب ثوبه دون بدنه، حيث لا يصيبه غير دم القروح و الجروح إلا نادرا هذا. على أن الظاهر عدم الخلاف فى مشاركة الثوب و البدن فى العفو. و أما رواية مثنى ابن عبد السلام عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: إنى حككت جلدى فخرج منه دم، فقال إن اجتمع قدر حمصة فاغسله و إلا فلا «۱» فهى و إن كانت تقتضى التفصيل بين الثوب و البدن بأن يكون العفو فى الثوب محدودا بما دون الدرهم كما دلت عليه الاخبار المتقدمة. و فى البدن محدودا بما دون الحمصة حسب ما يقتضيه هذا الخبر، إلا أن الصحيح عدم الفرق بين الثوب و البدن فإن الرواية غير قابلة للاعتماد عليها سندا و دلالة. أما بحسب السند فلأجل مثنى بن عبد السلام حيث لم تثبت وثاقته. و أما بحسب الدلالة فلأن ظاهرها طهارة ما دون الحمصة من الدم دون العفو عنه مع نجاسته إذ الأمر بغسل شيء إرشاد إلى نجاسته كما أن نفى وجوبه إرشاد إلى طهارته كما مر غير مرة، فالرواية تدل على نجاسة ما زاد عن مقدار الحمصة و طهارة ما دونها و هذا مما لم ينسب الى أحد من أصحابنا عدى الصدوق و قد تقدم نقله و الجواب عنه فى التكلم على نجاسة الدم. فالرواية متروكة فلا يبقى معه لتوهم انجبارها بعملهم مجال.

(۱) فصّل صاحب الحدائق «قده» بين دم نفس المصلى و غيره فالحق دم الغير بدم الحيض فى عدم العفو عن قليله و كثيره قائلا و لم أقف على من تنبه و نبّه على هذا الكلام إلا الأمين الأسترآبادى فإنه ذكره و اختاره. و استند فى ذلك إلى مرفوعة البرقى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال: دمك أنظف من دم غيرك، إذا كان فى ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس، و إن كان دم غيرك قليلا

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۷

عدا الدماء الثلاثة (۱) من الحيض، و النفاس، و الاستحاضة

أو كثيرا فاغسله «۱» و لكن الصحيح ما ذهب اليه الماتن و غيره من عدم الفرق فى العفو عما دون الدرهم بين دم نفسه و غيره فإن الرواية المستدل بها على التفصيل المدعى و ان كانت لا بأس بدلالتها إلا أنها ضعيفة بحسب السند لكونها مرفوعة، و لم يعمل بها الأصحاب (قدهم) كما يظهر من كلام صاحب الحدائق (قده) حتى يتوهم انجبارها بعملهم.

[استثناء الدماء الثلاثة عن الدم المعفو عنه]

(۱) لروايـة أبى بصـير «لاـ تعـاد الصـلاة من دم لاـ تبصـره غير دم الحيض فـإن قليله و كثيره فى الثوب إن رآه أو لم يره سواء» «۲» هذا بالإضافة إلى دم الحيض. و أما دم النفاس و الاسـتحاضة فلأجل أن دم النفاس حيض محتبس بخرج بعد الولادة، و الاسـتحاضة مشـتقة من الحيض فحكمها حكمه.

هذا و الصحيح عدم الفرق فى العفو عما دون الدرهم بين الدماء الثلاثة و غيرها، و ذلك أما بالإضافة إلى دم النفاس فلانا لو سلمنا أنه حيض محتبس و كان ذلك واردا فى روايـة معتبرة لم يمكننا اسراء حكم الحيض إليه لأن المانعيـة- على تقدير القول بها- إنما ثبتت على الحيض غير المحتبس و المحتبس موضوع آخر يحتاج إسـراء الحكم إليه إلى دلالـة الدليل و لا دليل عليه. و أما بالإضافة إلى دم الاسـتحاضة فلأـنه و دم الحيض و إن كانـا مشتركين فى بعض أحكامهمـا إلاـ أنهمـا دمان و موضوعان متغايران يخرجان من عرقين و مكـانين مختلفين- كما فى الخبر «۳»- فلاـ وجه لاشتراكهمـا من جميع الجهـات و الاحكام، و من هنا ذكر صاحب الحـدائق «قـده» أن استثناء دمى الاستحاضة و النفاس إلحاقا لهما بدم الحيض

---

(۱) المرويتان فى ب ۲۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۲۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) راجع ب ۳ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۸

....

للوجهين المتقـدمين أو غيرهمـا ممـا ذكروه فى وجهه لاـ يخرج عن القيـاس. و أمـا بالإضافـة إلى دم الحيض فلأن الروايـة و إن كانت دلالتها غير قابلة للإنكار إلا أن سـندها مورد للمناقشة من جهتين «إحداهما»: أن الرواية مقطوعة و غير مسـندة إلى الامام عليه السّلام و إنما هو كلام من أبى بصير حيث قال: «لا تعاد ..»

و قـد أجيب عن ذلـك بـان ذكرهـا فى الكتب المعتبرة- أعنى التهـذيب و الكـافى- يـأبى عن ذلـك لبعـد أن ينقل الشـيخ أو الكلينى «قدهما» كلام غيره عليه السّلام.

و «يدفعه»: أن غاية ما يسـتفاد من نقلهما أن الرواية صادرة عنهم «ع» حسب اعتقادهما. و أما أن الأمر كذلك فى الواقع فلا. و الصحيح فى الجواب عن هـذه المناقشـة أن يقال إنها و إن رويت مقطوعـة و غير مسـندة إليه عليه السّـلام فى بعض نسـخ التهـذيب «۱» إلا انها مروية فى الكافى «۲» و فى بعض النسـخ الأخر من التهذيب «۳» مسـندة الى أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السلام و من هنا نقلها فى الوسائـل كـذلك فليراجع. و «ثانيتهمـا»: أن فى سـند الروايـة أبا سـعيد المكارى و لم يرد توثيق فى حقه. بل له مكالمـة مع الرضا عليه السّـلام لو صـحت و ثبتت لـدلت على أنه كان مكاريا حقيقـة، حيث لم يكن يعتقد بإمامته و أساء معه الأدب فى كلامه، و دعا الرضـا عليه السّلام عليه بقوله: أطفئ اللّه نور قلبك و أدخل اللّه الفقر بيتك، و ابتلى بالفقر و البلاء بعد خروجه من عنده «۴» نعم ابنه الحسين أو الحسن ممن وثقه النجاشـى و غيره، و على الجملة الرواية ضـعيفة و لا يمكن الاعتماد عليها فى شىء، إلا أن استثناء دم الحيض عما عفى عنه فى الصلاة هو المشهور بينهم حيث ذهبوا إلى أن قليله و كثيره مانع عن الصلاة،

---

(۱) راجع ج ۱ من التهذيب ص ۲۵۷ من الطبعة الحديثة

(۲) راجع ج ۳ من الفروع ص ۴۰۵ من الطبع الحديث

(۳) راجع ج ۱ من التهذيب ص ۲۵۷ من الطبعة الحديثة

(۴) راجع ج ۳ من تنقيح المقال ص ۲۸۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۳۹

أو من نجس العين (۱)

و أنكروا نقل خلاف فى المسألـة. بل قالوا إنها إجماعيـة، و عليه فان قلنا بانجبار ضـعف الروايـة بعملهم فلا مانع من القول باعتبارها. و أما بناء على ما سلكناه من أن عمل المشهور أو أعراضهم لا يكون جابرا أو كاسرا فلا يمكننا استثناء دم الحيض لأجلها. و أما الإجماع المـدعى فنحن لو لم نجزم بعـدم تحقق إجماع تعبدى فلا أقل من أن لا نجزم بتحققه إذ من المحتمل أن لا يصل إليهم الحكم يدا بيد و يعتمدوا فى ذلك على الرواية المتقدمة، و معه يكون استثناء دم الحيض مبنيا على الاحتياط.

[استثناء دم نجس العين عن الدم المعفو عنه]

(۱) يمكن أن يعلل ذلك بوجهين: «أحـدهما»: أن الأدلـة المتقدمة إنما دلت على العفو من حيث مانعية نجاسة الدم لا من حيث مانعية شيء آخر ككونه من أجزاء مـا لاـ يوكـل لحمه. و «يـدفعه»: أن نجس العين لاـ يلزم أن يكون دائمـا مما لا يؤكل لحمه فان من افراده المشرك. بل اليهود و النصارى- بناء على نجاسة أهل الكتاب- فإنهم من افراد نجس العين حقيقة و ليسوا مما لا يوكل لحمه لما يأتى فى محله من أن ذلـك العنوان غير شامـل للآدمى و من هنا تصـح الصـلاة فى شـعره أو غيره من اجزائه الطاهرة و لا سـيما إذا كان من نفس المصلى، فتعليل مانعية نجس العين بكونه ما لا يؤكل لحمه عليل. و «ثانيهما»:
أن أدلـة العفو انما دلت على العفو عن النجاسـة الدمويـة لا عن النجاسة الأخرى و حيث أن الدم من العين النجسة فنجاسـته من جهتين من جهـة أنه دم و من جهـة انه من نجس العين و لا تشـمل أدلـة العفو غير النجاسة الدموية. و هذا الوجه هو الصـحيح و توضـيحه: أن محتملاـت الأخبـار الواردة فى العفو عما دون الـدرهم من الـدم ثلاثـة: لأنها إما أن تـدل على العفو عن النجاسـة الدمويـة فحسب، فلا تشمل حينئذ دم نجس العين كالمشرك و اليهودى- بناء على نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۰

....

أهل الكتاب- لان نجاسـته من جهتين من جهـة أنه دم و من جهـة أنه من نجس العين و قـد فرضـنا أن الأدلـة إنما دلت على العفو عن النجاسة الدموية لا عن النجاسة من جهة أخرى. و إما أن تدل على العفو عن نجاسة الدم و إن كانت نجاسـته من جهتين فتشـمل حينئذ دم نجس العين كالمشـرك و غيره إلا انها غير شاملـة لـدم ما لا يؤكل لحمه لان فيه جهـة أخرى من المانعية غير مانعية النجس كما لا يخفى. و إما أن تـدل على العفو عن مانعية الدم الأقل من مقدار الدرهم مطلقا فتشـمل الاخبار حينئذ كل دم أقل من الدرهم و لو كان ممـا لا يؤكل لحمه. و المقـدار المتيقن من تلك المحتملات هو الأول و عليه لا دلالـة لها على العفو عن دم نجس العين فضـلا عما لا يؤكل لحمه. و إن شئت قلت إن نجاسة دم نجس العين و إن كانت نجاسة واحدة إلا أنها من جهتين كما مر و دليل العفو لم يدل على أزيـد من العفو عن نجاسـة الـدم بما هو فلا يعم ما إذا كان الـدم من نجس العين لأن نجاسـته من جهتين. و يؤكد ذلك أن أدلة العفو المتقدمـة إنما يسـتفاد منها عـدم مانعية الدم الأقل من الدرهم، و لم تدل على أن فيه اقتضاء للجواز فكيف يمكن معه أن يلتزم بمانعية بصاق المشـرك أو اليهودى- مثلاـ- بناء على نجاسـته، و إن كان قليلا و لا يلتزم بمانعية دمه؟! ثم لو أغمضنا عن ذلك كله و بنينا على

أن أدلة العفو تشـمل دم نجس العين كغيره فالنسبة بينها و بين ما دل على المنع عن الصلاة فى ثوب اليهودى و النصرانى «۱» عموم من وجه، حيث أنها تدل على بطلان الصلاة فيما تنجس من ثيابهما و لو بدمهما و هذه الأدلة تقتضى جواز الصلاة فى الدم الأقل و لو كان من اليهودى أو غيره من الأعيان النجسة فتتعارضان فى الدم الأقل إذا كان من نجس العين و تتساقطان و المرجع حينئذ هو المطلقات و هى تقتضى بطلان الصلاة فى دم نجس العين و لو كان أقل من الدرهم.

---

(۱) راجع ب ۱۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۱

أو الميتة (۱) بل أو غير المأكول (۲)

[عدم العفو عن دم الميتة و لا يؤكل لحمه]

---

(۱) قد ظهر الحال فى دم الميتة مما قدمناه فى دم نجس العين فلا نعيد.

(۲) لأن أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانعة مستقلة بنفسـها سواء أمكنت الصـلاة فيها أم لم تمكن كما فى لبنه و روثه لموثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصلاة فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فاخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أن الصـلاة فى وبر كل شـىء حرام أكله فالصـلاة فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى فى غيره مما أحل اللّه أكله .. «۱» و أدلة العفو كما عرفت إنما تدل على العفو عن مانعية الدم فحسب و لم تدل على العفو عن مانعية ما لا يؤكل لحمه أو غيره فمقتضى الموثقة بطلان الصلاة فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه و لو بحملها، و أدلة العفو لا تقتضـى العفو عن غير النجاسـة الدمويـة، و لا معارضـة بين المقتضـى و اللامقتضـى. فان قلت: إن أدلـة العفو كما مرت مطلقة تشـمل دم المأكول و غيره فلا وجه لتخصيصـها بما يؤكل لحمه. قلت على تقـدير تسـليم الإطلاق فيها انها معارضة بموثقة ابن بكير، و النسـبة بينهمـا هى العموم من وجه فإن الموثقـة دلت على مانعيـة ما لا يؤكل لحمه كان دما أم غيره، و أدلـة العفو دلت على العفو عما دون الـدرهم من الـدم سواء أ كان مما يؤكل لحمه أم مما لا يؤكل لحمه، و فى النتيجـة لا بـد من الحكم ببطلان الصـلاة فى دم ما لا يؤكـل لحمه إمـا لتقـديم الموثقـة على أدلـة العفو لقوة دلالتهـا حيث انهـا بـالعموم و دلالـة الأدلـة بالإطلاـق. و إمـا للحكم بتساقطهما بالمعارضـة، و الرجوع الى أدلـة مانعيـة النجس فى الصـلاة هذا و للشـيخ المحقق الهمدانى «قده» كلام فى المقام و حاصـله عدم دلالة الموثقة على ارادة الدم من كل شىء، بدعوى أن سياق

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۲

....

الرواية يشـهد بان المراد بعموم كل شيء هو الأشياء التى يكون المنع من الصلاة فيها ناشئا من حرمة الأكل بحيث لو كان حلال الأكل لكانت الصـلاة فيها جائزة فمثل الـدم و المنى خارج عما أريـد بهـذا العام. لأن الحيوان لو كان محلل الأكل أيضا لم تكن الصـلاة فى دمه أو منيه جائزة لنجاسـتهما. فإذا لم يكن الدم و نحوه مشـمولا لعموم المنع من الابتداء بقيت أدلة العفو غير معارضة بشىء هذا. و ما أفاده «قـده» ينبغى أن يعـد من غرائب الكلام، و ذلك لأن للـدم جهتين مانعتين عن الصـلاة: «إحـداهما»: نجاسـته و منجسـيته للثوب و

البـدن و «ثانيتهما»: كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و لا يفرق فى المانعيـة من الجهـة الأولى بين كون الـدم مما يؤكل لحمه و كونه من غيره. و هذا بخلاف المانعية من الجهة الثانية لاختصاصها بما لا يؤكل لحمه، كما أن المانعية من الجهة الثانية لا تتوقف على تحقق المانعيـة من الجهة الاولى، و من هنا لو فرضـنا الدم من غير المأكول طاهرا كما إذا ذبح و قلنا بطهارة الدم المتخلف فى الذبيحة مما لا يؤكـل لحمه أيضـا كـان استصـحابه فى الصـلاة مانعا عن صـحتها و ان لم يكن نجسا و لا مانع من الصـلاة فيها من ناحيـة الطهارة، إذا استصـحبناه فى الصلاة على نحو لم يلاق الثوب أو البدن فإنه أيضا يوجب البطلان و ليس ذلك إلا من جهة أن ما لا يؤكل لحمه مانع باستقلاله سواء أ كـان نجسـا أم لم يكن، و هل يسوغ القول بمانعيـة الأجزاء الطاهرة مما لا يؤكل لحمه كالوبر و الشعر- حيث تصح فيهما الصلاة على تقدير حلية حيوانهما- دون أجزائه النجسة؟! فإنه أمر غير محتمل بالوجدان كيف و قد دلت الموثقة على مانعية ما لا يؤكل لحمه بجميع أجزائه النجسـة و الطاهرة. بل قد صـرحت ببطلان الصـلاة فى روثة مع أن حال الروث حال الدم بعينه، فمع شـمول الموثقة له يقع التعارض بينها و بين أدلة العفو، و النتيجة عدم جواز الصلاة فى دم غير المأكول كما مر، و كان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۳

مما عدا الإنسان (۱) على الأحوط، بل لا يخلو عن قوة، و إذا كان متفرقا فى البـدن أو اللباس أو فيهما، و كان المجموع بقدر الدرهم، فالأحوط عدم العفو (۲).

الأولى على ما ذكرناه أن لا يعقب الماتن استثنائه الدم مما لا يؤكل لحمه بقوله «على الأحوط» لأنه يوهم أن استثناء بقية المذكورات فى كلامه أعنى دم نجس العين و الميتـة مما لا شـبهة فيه بخلاف اسـتثنائه الدم مما لا يؤكل لحمه فإنه أمر غير مسلم، مع أنك عرفت أن استثنائه مما لا تردد فيه بل إنه أولى بالاستثناء كما لا يخفى وجهه.

(۱) يأتى الوجه فى استثناء ذلك فى محله إن شاء اللّه.

[إذا كان الدم بقدر الدرهم متفرقا]

(۲) ذكرنـا أن الـدم بقـدر الـدرهم فما زاد تجب إزالته و لا عفو عنه، و هـذا إذا كان له وجود و أحـد مما لا خلاف فيه. و أما إذا كان مقـدار الدرهم أو الزائد عليه متفرقا فى وجودات متعددة فقد وقع الخلاف فى وجوب إزالته و عدمه فذهب جماعة إلى أن العبرة بكل واحـد من وجوداته فإذا بلغ مقـدار الـدرهم فما زاد باسـتقلاله تجب إزالته و تحكم بمانعيته و قال جماعة آخرون أن المانعية و وجوب الإزالة حكمان مترتبان على ذات الدم و طبيعية، و الاجتماع و الافتراق من حالاتها فإذا بلغ مجموع الوجودات المتفرقة مقدار الدرهم و ما زاد وجبت إزالته و هو مانع عن الصـلاة. و منشأ الخلاف هو اختلاف الاسـتظهار و الاسـتفادة من الاخبار. فقد يستظهر منها أن العبرة بالاجتماع الفعلى دون التقديرى بمعنى أن الدم المجتمع بالفعل إذا كان بمقدار الدرهم وجبت إزالته.

و أما الـدم غير المجتمع كـذلك فهو ممـا لاـ عبرة به و لاـ تجب إزالته و لو كـان أكثر من مقـدار الـدرهم على تقـدير الاجتماع و قد يستظهر أن العبرة بكون ذات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۴

....

الـدم بمقـدار الـدرهم فما زاد و لو على تقدير الاجتماع فالتقديرى كالفعلى كاف فى المانعية و وجوب الإزالة. و كيف كان المتبع هو الإخبار فلا بـد من النظر الى الروايات الواردة فى المقام لنرى أن المسـتفاد منها أى شـىء: «فمنها»: صـحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن دم البراغيث يكون فى الثوب هل يمنعه ذلك من الصـلاة فيه؟ قال: لا، و ان كثر فلا بأس أيضا بشبهه من الرعاف

ینضحه و لا یغسله «۱» لدلالتها علی أن دم الرعاف إذا کان نقطا و شبیها بدم البراغیث لم یمنع من الصلاة سواء أ کانت النقط علی تقدیر اجتماعها بمقدار الدرهم فما زاد أم لم یکن و مقتضاها أن العبرة بکون الدم بمقدار درهم فما زاد مجتمعا و أما المتفرق منه فهو لیس بمانع و لا تجب إزالته و لو کان علی تقدیر الاجتماع بقدر الدرهم فما زاد و الجواب عن ذلک أن الروایة غیر شاملة لما إذا کانت النقط بالغة بمقدار الدرهم علی تقدیر الاجتماع و ذلک لأن دم البرغوث فی الثیاب لا یکون- علی الأغلب المتعارف- بمقدار الدرهم علی تقدیر اجتماعه، فالمشابه به- أعنی دم الرعاف-- أیضا لا بد أن یکون کذلک، حیث دلت الصحیحة علی العفو عما یشابه دم البراغیث فهی منصرفة عن صورة بلوغ دم البراغیث أو الرعاف الی حد الدرهم و لو علی تقدیر الاجتماع هذا. ثم لو سلمنا عدم انصرافها و قلنا بشمولها لما إذا کانت النقط بمقدار الدرهم علی تقدیر الاجتماع فهی معارضة بحسنة محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم یکون فی الثوب علی و أنا فی الصلاة قال:

ان رأیته و علیک ثوب غیره فاطرحه و صل فی غیره، و ان لم یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا اعادة علیک ما لم یزد علی مقدار الدرهم و ما کان أقل من ذلک فلیس بشیء رأیته قبل أو لم تره، و إذا کنت قد رأیته و هو أکثر من

---

(۱) المرویة فی ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۴۵

....

مقدار الدرهم فضیعت غسله و صلیت فیه صلاة کثیرة فأعد ما صلیت فیه «۱» فان مقتضی إطلاقها وجوب الإعادة إذا کان الدم أکثر من مقدار الدرهم مجتمعا أم متفرقا، و التعارض بینهما بالإطلاق و مقتضی القاعدة سقوطهما و الرجوع إلی عموم الفوق و هو عموم ما دل علی مانعیة النجس فی الصلاة، إذ المقدار المتیقن الخروج منه هو الدم الأقل من الدرهم و أما الزائد علی ذلک متفرقا فهو مشکوک الخروج فتشمله العمومات کما مر ثم إن فی المقام روایتین استدل بهما علی کلا الطرفین: «إحداهما»: مرسلة جمیل عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السّلام إنهما قالا: لا بأس أن یصلی الرجل فی الثوب و فیه الدم متفرقا شبه النضح، و إن کان قد رآه صاحبه قبل ذلک فلا بأس به ما لم یکن مجتمعا قدر الدرهم «۲» و لکنها لإرسالها ضعیفة غیر قابلة للاستدلال بها. و «ثانیتهما»:

صحیحة ابن أبی یعفور فی (حدیث) قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام الرجل یکون فی ثوبه نقط الدم لا یعلم به، ثم یعلم فینسی أن یغسله فیصلی، ثم یذکر بعد ما صلی، أ یعید صلاته؟ قال: یغسله و لا یعید صلاته، الا أن یکون مقدار الدرهم مجتمعا فیغسله و یعید الصلاة «۳» فالدم الذی تجب إزالته هو ما کان قدر الدرهم مجتمعا أو ما کان مجتمعا قدر الدرهم کما فی الروایتین و المحتملات فی هذه الجملة الا أن یکون «مقدار الدرهم مجتمعا» أربعة: «الأول»: أن یکون قدر الدرهم اسما لیکون و مجتمعا خبره. «الثانی»: أن یکون مقدار الدرهم خبرا لیکون و اسمها الدم المحذوف فی الکلام و مجتمعا خبر بعد خبر، و المعنی حینئذ الا أن یکون الدم قدر الدرهم و یکون مجتمعا و النتیجة فی هاتین الصورتین واحدة و هی دلالتها علی أن المانع یعتبر فیه أمران: أحدهما أن یکون الدم بقدر الدرهم. و ثانیهما أن یکون مجتمعا، فالدم المشتمل علی هاتین

---

(۱) المرویات فی ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۴۶

....

الصفتين تجب إزالته فلا تترتب المانعية على الدم الذى ليس بقدر الدرهم و ان كان مجتمعا أو ما كان بقدره و لم يكن مجتمعا فالدم المتفرق لا عبرة به و لو كان بقدر الدرهم «الثالث»: أن يكون قدر الدرهم خبرا ليكون و مجتمعا حالا و هذا له صورتان: «إحداهما»: أن يكون مجتمعا حالا من الدم الذى هو اسم ليكون، و المعنى حينئذ إلا أن يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه أى الدم مجتمعا و نتيجتها عدم العبرة بالدم المتفرق و إن كان بقدر الدرهم كما فى الصورتين السابقتين. و «ثانيتهما»: أن يكون مجتمعا حالا من مقدار الدرهم الذى هو خبر ليكون، و المعنى حينئذ و لا يعيد صلاته إلا أن يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا فتدل على أن بلوغ نقط الدم مقدار الدرهم على فرض اجتماعها مانع عن الصلاة و تجب إزالته، و عليه لا يعتبر الاجتماع الفعلى فى المانعية، لأن السائل قد فرض الدم نقطا و توصيف قدر الدرهم حينئذ بالاجتماع إنما يكون بمعنى الفرض و التقدير و معناه أن الدم إذا كان بمقدار الدرهم على تقدير اجتماع النقط المنتشرة منه وجبت إزالته و هو مانع عن الصلاة، و هذا الاحتمال هو المتعين الصحيح دون الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، و ذلك لأنها تستلزم أن يكون الاستثناء الواقع فى كلامه عليه السّلام منقطعا لأن الدم فى مورد الصحيحة إنما هو النقط المنتشرة، و لا يتحقق فيها الاجتماع بالفعل فلا بد أن نفرضه فى غير مورد السؤال أى فى غير الدم النقط و هو معنى كون الاستثناء منقطعا و حيث أنه خلاف ظاهر الاستثناء فلا يصار اليه و يتعين الأخذ بالمحتمل الأخير، و عليه فالصحيحة تدل على أن النقط المنتشرة فى الثوب إذا كانت بمقدار الدرهم على تقدير اجتماعها وجبت إزالتها و أن المانع لا يعتبر فيه الاجتماع بالفعل، هذا. ثم لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بعدم ظهور الصحيحة فيما ذكرناه فلا- أقل من أنه محتمل كغيره و هو يوجب إجمال الرواية و يسقطها عن الاعتبار، و لا بد معه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۷

....

من الرجوع الى عموم مانعية النجس و ذلك لما حررناه فى محله من أن المخصص إذا دار أمره بين الأقل و الأكثر فإنما يتبع فى المقدار المتيقن منه و هو الأقل و يرجع فى الأكثر المشكوك فيه الى العام، و «توضيحه»: أن الروايات الواردة فى مانعية النجاسة بين ما ورد فى النجاسة السابقة على الصلاة و دلت على وجوب غسلها و اعادة الصلاة منها، و بين ما ورد فى انكشاف النجاسة فى أثنائها و دلت على إتمام الصلاة و عدم وجوب إعادتها كموثقة داود بن سرحان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يصلى فأبصر فى ثوبه دما، قال: يتم «۱» بحيث لو كنا نحن و هذه الموثقة لقلنا بعدم وجوب الإعادة مطلقا عند انكشاف النجاسة فى أثناء الصلاة إلا أن صحيحة زرارة «۲» دلتنا على أن من علم بنجاسة سابقة فى أثناء الصلاة يقطع صلاته و هى باطلة إلا أن يحتمل طروها فى أثنائها فإنه يقطع صلاته و يغسله ثم يبنى عليها، و حيث أن الصحيحة أخص من الموثقة فلا محالة تخصصها و معه يحكم بوجوب إزالة النجاسة السابقة على الصلاة فإنها مانعة عن صحتها. ثم أنه ورد على هذا المخصص مخصص آخر و هو أدلة العفو عما دون الدرهم من الدم لدلالتها على عدم بطلان الصلاة فيه و لو كان سابقا على الصلاة و صلى فيه متعمدا، و هذا هو القدر المتيقن من التخصيص فى صحيحة زرارة و غيرها مما دل على مانعية النجاسة السابقة على الصلاة و بهذا المقدار نخرج عن عموم أدلة المانعية أو إطلاقها. و أما الدم الزائد على مقدار الدرهم أو ما هو بقدره متفرقا فخروجه عنها غير معلوم و عموم أدلة المانعية أو إطلاقها محكم فيه، فتحصل الى هنا أنه لا فرق فيما هو بقدر الدرهم فما زاد بين كونه مجتمعا و كونه متفرقا هذا إذا كان الدم فى الثوب و كذلك الحال فيما إذا كان فى البدن لما مر من عدم الفرق بين الثوب و البدن

(۱) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۸

و المناط سعة الدرهم (۱) لا وزنه، وحده سعة أخمص الراحة، و لما

و عدم ذكر البدن فى الاخبار من جهة أن الغالب إصابة الدم الثوب لأنه مستور به، و عليه لو فرضنا أن فى ثوبه و بدنه دما لا يبلغ كل منهما مقدار الدرهم بنفسه إلا أنهما على تقدير اجتماعهما يبلغان مقدار الدرهم فما زاد فلا محالة تجب إزالته و هو مانع عن الصلاة. (بقى شىء) و هو أن للمصلى إذا كان أثواب متعددة كما هو المتعارف فى الأعصار المتأخرة و كان الدم فى كل واحد منها أقل من مقدار الدرهم الا- أن مجموعه بقدره فما زاد فهل تجب إزالته و هو مانع من الصلاة؟ التحقيق لا و ذلك لأن الأخبار الواردة فى فى المسألة انما موردها الثوب و قد دلت على أن الدم الكائن فيه إذا كان بمقدار الدرهم فما زاد مجتمعا بالفعل أو بالتقدير وجبت إزالته، كما أنه إذا كان أقل من ذلك يعفى عنه فى الصلاة فإذا فرضنا أن الدم فى كل واحد من الأثواب أقل من مقدار الدرهم فهو موضوع مستقل للعفو و تشمله أدلته إذ يصدق أنه ثوب و الدم الكائن فيه أقل من الدرهم، و كذلك الحال فى الثوب الثانى و الثالث و هكذا فان مقتضى إطلاق الروايات عدم الفرق فى العفو بين تعدد الثوب و وحدته، و لا دليل على ان مجموع ما فى الأثواب المتعددة إذا كان بقدر الدرهم يكون مانعا عن الصلاة و لا يقاس المقام بالمسألة المتقدمة، فإن الثوب الواحد إذا كان فيه شبه النضح و النقط و كان مجموعها بقدر الدرهم يصح ان يقال انه ثوب و الدم الكائن فيه بقدر الدرهم و هو مانع عن الصلاة، و كذا إذا كان مجموع ما فى البدن و الثوب بقدر الدرهم لأن حكمهما واحد.

و هذا بخلاف المقام لتعدد الثياب و كون كل واحد منها مشمولا لأدلة العفو فى نفسه، فافهم ذلك و اغتنمه.

[المناط فى العفو سعة الدرهم لا وزنه]

(۱) لأنه الموافق للفهم العرفى من مثله و لا يكاد يستفاد من قوله: إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۴۹

....

أن يكون بمقدار الدرهم .. أن يكون الدم بمقدار وزن الدرهم ليعتبر وزنه و وزن الدم الكائن فى الثوب ليرى أنهما متساويان أو مختلفان، مع ما فى وزن الدم- و هو فى الثوب- من الصعوبة و الإعضال. ثم أن الدراهم المتعارفة فى زمان الصادقين عليهما السلام- وافيا كانت أم بغليا- كانت مختلفة من حيث السعة و الضيق حيث انها كالقرانات العجمية الدارجة إلى قريب عصرنا إنما كانت تضرب بالآلات اليدوية لا بالمكائن و الأدوات الدقيقة، و من الواضح أن الآلة اليدوية لا انضباط لها لتكون الدراهم على ميزان واحد و من هنا كانت دائراتها تختلف بحسب الضيق و السعة و قد شاهدنا هذا الاختلاف فى القرانات العجمية المضروبة- قبيل عصرنا- ببلدة همدان أو خراسان. و عليه فلا بد من تشخيص أن الميزان سعة اى درهم؟ فنقول: الدراهم إذا كانت مختلفة من حيث السعة و الضيق فلا يمكن أن تكون العبرة بأجمعها فإن لازمة الحكم بالعفو عن مقدار خاص باعتبار أنه أقل من مقدار بعض الدراهم، و الحكم بعدمه باعتبار أنه يزيد على مقدار بعضها الآخر فإذا لا بد من أن تكون العبرة ببعضها دون غيره و حيث أنه لم تقم قرينة على إرادة أكثرها سعة و لا على متوسطها فلا مناص من الاقتصار على أقلها سعة من الافراد المتعارفة الدارجة فى عصر الصادقين عليهما السلام على ما تقتضيه القاعدة عند دوران المخصص المجمل بين الأقل و الأكثر. و عليه فيقع الكلام فى تحديد الدراهم المتعارفة و تميزها عن

غيرها. و لم يرد تحديد الدرهم فى شي‏ء من الروايات و المعروف بينهم ان المراد بالدرهم المعفو عما دونه هو البغلى و عن المتقدمين تفسيره بالوافى. و من البعيد جدا أن يعبروا عن شي‏ء واحد بتعبيرين مختلفين. ثم إن كلماتهم قد اختلفت فى تحديد سعة ذلك الدرهم المفسر بالبغلى أو الوافى. فقد نسب الى أكثر العبائر تحديدها بأخمص الراحة و هو أكثر التحديدات المذكورة فى المقام،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۰

....

و عن الإسكافى تحديدها بسعة العقد ألا على من الإبهام من غير تعرض لكونه البغلى أو غيره، و عن بعضهم تحديدها بعقد الوسطى و عن رابع تحديدها بعقد السبابة و هو أقل التحديدات المتقدمة. أما تحديدها بأخمص الراحة فلا مستند له فى كلماتهم سوى ما عن ابن إدريس فى سرائره من أنه شاهد درهما- من الدراهم التى كانت تجدها الحفرة فى بلدة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل- تقرب سعته من سعة أخمص الراحة. و فيه «أولا»: أن ابن إدريس إنما شهد على أن سعة الدرهم البغلى قريبة من سعة أخمص الراحة لا أن سعته بمقدار سعتها فهو فى الحقيقة شهد على نقصان سعة الدرهم عن المقدار المدعى و لازم الاعتماد على شهادته تحديد الدرهم البغلى بما ينقص عن سعة أخمص الراحة بشي‏ء لا تحديده بسعتها. و «ثانيا»: ان شهادته «قده» غير مسموعة فإن الشهادة يعتبر فيها تعدد الشاهد و لا يكتفى فيها بالواحد و باب الشهادة غير باب النقل و الرواية كما لا يخفى. على أن الدرهم البغلى مورد الخلاف من حيث نسبته فان ابن إدريس نسبه إلى المكان حيث قال: و هو- اى الدرهم البغلى- منسوب إلى مدينة قديمة يقال لها بغل. و عن آخر نسبته إلى ابن أبى البغل، و عن ثالث أنه منسوب إلى رأس البغل، و مع هذا الاختلاف كيف يعتمد على شهادته؟ فهذا التحديد لا مثبت له. و كذلك التحديدات الأخر لعدم قيام الدليل على شي‏ء منها. و توهم أن المراد بالدرهم هو الدرهم على نحو القضية الحقيقية بان يكتفى بكل ما صدق عليه عنوان الدرهم فى أى زمان كان و لو كانت سعته أكثر من سعة الدراهم الموجودة فى زمانهم «ع» مندفع بأنه محض احتمال لا مثبت له، فان الظاهر من الدرهم فى رواياته هو الدرهم المتعارف فى عصرهم و حيث لم يرد تحديد سعتها فى شي‏ء من رواياتهم فمقتضى القاعدة الاقتصار على أقل التحديدات المتقدمة و هو تحديد سعته بسعة عقد السبابة لأنه المقدار المتيقن فى البين،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۱

حده بعضهم بسعة عقد الإبهام من اليد و آخر بعقد الوسطى و آخر بعقد السبابة فالأحوط الاقتصار على الأقل و هو الأخير.

(مسألة ۱) إذا تفشى من أحد طرفى الثوب إلى الآخر فدم واحد (۱) و المناط فى ملاحظة الدرهم أوسع الطرفين (۲). نعم لو كان الثوب طبقات فتفشى من طبقة إلى أخرى فالظاهر التعدد (۳) و إن كانتا

و يرجع فيما زاد على هذا المقدار إلى عموم ما دل على مانعية النجس فى الصلاة كما هو الحال فى غير المقام عند إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر. ثم إنا لو ظفرنا بدرهم و أحرزنا أنه كان موجودا فى زمانهم «ع» أيضا لم يمكننا الاعتماد على سعته، إذ من المحتمل القريب- لو لم ندع الجزم به كما مر- اختلاف الدراهم الموجودة فى زمانهم بحسب الضيق و السعة، و معه كيف يعلم أن ما ظفرنا به هو المراد بالدرهم الواقع فى رواياتهم، و لعل سعته أقل أو أكثر من سعة الدراهم المقصودة فى الروايات. كما أن تعيين أوزان الدراهم مما لا ثمرة له إذ المدار على سعة الدرهم لا على وزنه كما عرفت، و قد يكون الدرهم أوسع من غيره و هو أقل وزنا من ذلك، فلا اثر لتحقيق أن الدرهم ستة دوانيق أو أقل أو أكثر.

(۱) لا شبهة فى وحدته حينئذ إذ الدم ليس من الاعراض الخارجية و إنما هو من الجواهر و له أبعاد ثلاثة من العمق و الطول و العرض فدائما له سطح داخلى فقد يرى من الجانب الآخر و قد لا يرى.

(۲) لصدق أنه دم بقدر الدرهم فما زاد فتجب إزالته و إن كان فى الطرف الآخر أقل منه.

(۳) لان التعدد فى الوجود يمنع عن وحدة الدمين و لو كان الثوب واحدا كما إذا أصاب الدم الظهارة و تفشى إلى البطانة و كان مجموعهما بمقدار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۲

من قبيل الظهارة و البطانة، كما انه لو وصل إلى الطرف الآخر دم آخر لا بالتفشى، يحكم عليه بالتعدد (۱) و إن لم يكن طبقتين.

(مسألة ۲) الدم الأقل إذا وصل إليه رطوبة من الخارج، فصار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد لا إشكال فى عدم العفو عنه (۲) و إن لم يبلغ الدرهم (۳) فان لم يتنجس بها شيء من المحل- بان لم تتعد عن

الدرهم فما زاد فإنه مانع عن الصلاة و تجب إزالته لأجلها- بناء على عدم اعتبار الاجتماع الفعلى فى الحكم بوجوب الإزالة- كما هو الصحيح

(۱) لا يتم الحكم بالتعدد فى مثله على إطلاقه و ذلك لان الدم فى كل من الطرفين قد يتصل بالدم الكائن فى الطرف الآخر و قد يبقى بينهما فاصل و لا يتصلان لثخانة الثوب أو لكونه مانعا من السرية و التفشى كما فى ال «نايلون» الدارج فى زماننا. أما المتصلان فهما دم واحد بالنظر العرفى كالمتفشى من جانب إلى جانب آخر. بل هما متحدان بالنظر الدقيق الفلسفى لان الاتصال مساوق للوحدة فلا وجه فى مثله لضم أحدهما إلى الآخر و ملاحظة بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم فإنه دم واحد فإذا كان فى أحد الجانبين بمقدار الدرهم فهو و إلا تشمله أدلة العفو لا محالة. و أما غير المتصلين فهما دمان متعددان فينضم أحدهما إلى الآخر و يلاحظ بلوغ مجموعهما مقدار الدرهم و عدمه.

(۲) لأن أدلة العفو إنما دلت على جواز الصلاة مع النجاسة الدموية الأقل من مقدار الدرهم و أما ما كانت بقدره فما زاد فهو خارج عن أدلة العفو و مقتضى عموم مانعية النجس وجوب إزالته للصلاة.

(۳) للمسألة صورتان: «إحداهما»: ما إذا وصلت الرطوبة إلى المحل المتنجس من الثوب بالدم و كانت باقية معه حال الصلاة و «ثانيتهما»: ما إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۳

محل الدم- فالظاهر بقاء العفو، و إن تعدى عنه و لكن لم يكن المجموع بقدر الدرهم ففيه اشكال (۱) و الأحوط عدم العفو.

(مسألة ۳) إذا علم كون الدم أقل من الدرهم، و شك فى أنه

وصلت الرطوبة اليه الا انها ارتفعت حال الصلاة باشراق الشمس و نحوه. و لا مانع من الحكم بصحة الصلاة فى كلتا الصورتين و ذلك أما من ناحية الدم فلانه أقل من مقدار الدرهم و لم تزد نجاسته عما كانت عليه إذ المفروض أن الرطوبة إنما وقعت على نفس الموضع المشتمل على الدم و لم يتفش إلى غيره نظير ما إذا وقع دم آخر على ذلك المورد المشتمل على الدم و لم يتجاوز عنه الى غيره حيث لا يتنجس الموضع بذلك زائدا على نجاسته السابقة. و أما من قبل الرطوبة المتنجسة فلجواز حمل النجس فى الصلاة كما يأتى فى محله إن شاء اللّه، هذا فيما إذا كانت الرطوبة باقية حال الصلاة كما فى الصورة الأولى على الفرض. و أما إذا ارتفعت باليبوسة كما فى الصورة الثانية فالأمر أوضح حيث لا تبقى حينئذ سوى نجاسة الدم لارتفاع الرطوبة المتنجسة بيبوستها.

(۱) ما ذكرناه فى الحاشية السابقة إنما هو إذا لم تتعد الرطوبة عن المحل المتنجس بالدم. و أما إذا تجاوزت و لم يكن المجموع بقدر الدرهم فالصحيح وجوب إزالتها و عدم صحة الصلاة حينئذ، إذ لا تشمله أدلة العفو لأنها كما مر انما تدل على العفو عما دون الدرهم من الدم. و أما النجاسة الأخرى غيره فلا دلالة لها على العفو عنها ابدا. و دعوى أن نجاسة الرطوبة ناشئة من الدم و الفرع لا يزيد على

أصله. مندفعة بأن الأحكام الشرعية تعبدية و لا سبيل فيها للرجوع إلى القواعد الاستحسانية بوجه، و من المحتمل أن تكون للمتنجس بالدم خصوصية تقتضى بطلان الصلاة فيه فكيف يمكن معه مقايسته بالدم

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۵۴

من المستثنيات أم لا يبنى على العفو (۱). و أما إذا شك فی أنه بقدر

[الدم المشكوك كونه من المستثنيات]

---

(۱) لا يبتنى حكمه بالعفو فی المسألة على جواز التمسك بعموم ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم. نظرا إلى أنه عام و قد خرج عنه دم الحيض و غيره من المستثنيات فإذا شككنا فی مورد أنه من الافراد الخارجة أو مما بقى تحت العموم فنرجع الى العام بل يمكن الحكم بالعفو على القول بعدم الجواز أيضا كما هو الصحيح و ذلك لما هو الأظهر من جريان الاستصحاب فی الاعدام الأزلية، لأن الدم قبل أن يتحقق فی الخارج كنا عالمين من عدمه و من عدم اتصافه بالحيض، فإذا علمنا تبدله بالوجود و شككنا فی أن اتصافه أيضا وجد معه أم لم يوجد فنبنى على عدم تحققه بالاستصحاب لان الاتصاف أمر حادث مسبوق بالعدم و الأصل بقاءه بحاله فهو دم أقل من مقدار الدرهم- بالوجدان- و ليس بدم الحيض- مثلا- بالاستصحاب فبه يحرز دخوله تحت العموم و مقتضاه العفو عن كل دم أقل من مقدار الدرهم، هذا.

ثم لو بنينا على عدم جريان الأصل فی الاعدام الأزلية فقد يقال- و القائل هو المحقق الهمدانی «قده»- باستصحاب جواز الصلاة فی الثوب لأن الصلاة فيه قبل أن يطرأ عليه الدم المردد بين كونه مما عفى عنه و ما لم يعف عنه كانت جائزة يقينا و الأصل أن الثوب كما كان عليه. و فيه أنه لا مجال للأصل فی المقام سواء قلنا بجريان الأصل الموضوعی أم بعدمه. أما مع جريانه- و هو استصحاب العدم الأزلی- فلوضوح انه لا مجال للأصل الحكمی معه لأنه حاكم عليه. و أما مع عدم جريانه فلأن جواز الصلاة فی الثوب قبل ان يطرأ عليه الدم المردد إنما كان مستندا الى طهارته و هی قد ارتفعت لتنجس الثوب على الفرض و لا حالة سابقة لجواز الصلاة فی الثوب المتنجس حتى نستصحبه. و العجب منه «قده» حيث لم يقتصر على ذلك و أضاف إليه:

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۵۵

الدرهم، أو أقل فالأحوط عدم العفو (۱)

أنه لو لم تكن له حالة سابقة معلومة أو منع من استصحابها مانع كما لو كان من أطراف الشبهة المحصورة وجبت إزالته لقاعدة الاشتغال. و يندفع بأن فی أمثال المقام من الشبهات الموضوعية لا مجال للرجوع إلى قاعدة الاشتغال و انما يرجع فيها الى البراءة باعتراف منه «قده» فی البحث عن الصلاة فی اللباس المشكوك فيه. و السر فی ذلك أن المانعية كالمحرمات النفسية انحلالية فتنحل الى موانع متعددة بتعدد أفراد موضوعها، و المانع هو ما يتقيد المأمور به بعدمه فإذا شككنا فی أن الصلاة هل تقيد بأن لا تقع فی الدم المردد بين كونه مما عفى عنه أو من دم الحيض و نحوه كان مقتضى البراءة عدم تقيدها بأن لا تقع فی المشكوك فيه و معه لا بد من الحكم بصحة الصلاة فيه و بعبارة أخرى إن المورد قد جمع بين الشبهة الموضوعية و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر. و فيه جهتان و ذلك للعلم بتقييد الصلاة بعدة قيود عدمية كالعلم بتقييدها بأن لا تقع فی البول و المنی و غيرهما و نشك فی أنها زائدة على ذلك هل تقيد بأن لا تقع فی الدم المشكوك فيه؟ فيرجع الى البراءة عن الزائد كما هو الحال فی غيره من موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فالمتحصل ان المرجع فی المسألة هو البراءة- إذا بنينا على عدم جريان الأصل فی الاعدام الأزلية- نعم لو كان المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالی لم تجر فيه أصالة البراءة للمعارضة.

(۱) و هذا لا لعموم ما دل على مانعيهٔ النجس فى الصلاهٔ لأنه من التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيهٔ للعلم بتخصيصه و التردد فى أن المشكوك فيه هل ينطبق عليه عنوان المخصص أو لا ينطبق. بل العفو و عدمه فى مورد الكلام يبتنيان على ملاحظهٔ أن الدم الذى تجب إزالته و هو مانع عن الصلاهٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۵۶

....

مقيد بعنوان وجودى- أعنى كونه بمقدار الدرهم و ما زاد، أو أنه مقيد بعنوان عدمى- أعنى عدم كونه أقل من مقدار الدرهم. فعلى الأول يجرى استصحاب عدم كون الدم بقدر الدرهم فما زاد و ذلك لاستصحاب العدم الأزلى، حيث أن الدم قبل أن يتحقق فى الخارج كنا قاطعين من عدمه و عدم اتصافه بمقدار الدرهم فما زاد فإذا علمنا بوجوده و شككنا فى تحقق اتصافه معه فالأصل عدم تحقق الاتصاف فهو دم- بالوجدان- و ليس بمقدار الدرهم بالاستصحاب فيدخل بذلك تحت العموم و يعفى عنه فى الصلاهٔ. و أما على الثانى فمقتضى الاستصحاب الجارى فى العدم الأزلى عدم اتصافه بالقلهٔ حيث أنه قبل وجوده كنا عالمين من عدمه و عدم اتصافه بالقلهٔ فإذا شككنا فى تحققه بعد العلم بذاته نبنى على عدمه بالاستصحاب و بضم الوجدان الى الأصل نحرز دخوله تحت العموم و مانعيته فتجب إزالته. و الاخبار الواردهٔ فى المقام و إن كانت مختلفهٔ- حيث يستفاد من بعضها أن المانع هو الدم بمقدار الدرهم فما زاد كما فى روايهٔ الجعفى «و إن كان أكثر من قدر الدرهم» و صحيحهٔ ابن أبى يعفور «إلا أن تكون مقدار الدرهم». و يستفاد من بعضها الآخر أن المانع هو الدم الذى لا يكون أقل من قدر الدرهم كما فى حسنهٔ محمد بن مسلم «و ما كان أقل من ذلك فليس بشىء» و روايهٔ الجعفى فى قوله:

«إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاهٔ» فإن ظاهرهما أن المانع ما لا يكون أقل من قدر الدرهم- إلا أن مقتضى كلماتهم هو الأخير حيث ذكروا: ان ما دون الدرهم يعفى عنه .. فاستثنوا الدم الأقل من قدر الدرهم عن مانعيهٔ النجس و عليه فيكون المانع هو الدم المقيد بأن لا يكون أقل من ذلك. و هو وصف عدمى و هذا غير بعيد. بل يمكن استظهاره من الاخبار أيضا نظرا إلى أنها وردت تخصيصا لعموم مانعيهٔ النجاسهٔ أو تقييدا لإطلاقها

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۵۷

إلا أن يكون مسبوقا بالاقليهٔ و شک فى زيادته (۱) (مسألهٔ ۴) المتنجس بالدم ليس كالدم فى العفو عنه، إذا كان أقل من الدرهم (۲)

بالدم الأقل من مقدار الدرهم فإذا كان الخارج هو الدم الأقل فلا محالهٔ يكون المانع هو ما لا يكون أقل من ذلک المقدار. و الاستظهار موكول الى نظر الفقيه فكلما استظهر أن الدم المانع عن الصلاهٔ مقيد بقيد عدمى فلا محالهٔ يمكن إحراز ذلک القيد باستصحاب العدم الأزلى و يحكم على الدم المشكوک فيه بوجوب الإزالهٔ و عدم العفو كما فى المتن. و إذا استظهر انه مقيد بقيد وجودى فلا يمكن إحرازه بالاستصحاب بل هو يجرى فى عدمه و يحكم على الدم المشكوک فيه بالعفو و عدم وجوب إزالته. و أما إذا شک فى ذلک و لم يستظهر انه مقيد بهذا أو بذاک فلا يبقى للأصل الموضوعى مجال و تصل النوبهٔ إلى البراءهٔ عن تقيد الصلاهٔ بعدم وقوعها فى الدم المشكوک فيه. و بها يثبت العفو و فى النتيجهٔ لا يتحصل فرق بين هذه المسألهٔ و المسألهٔ المتقدمهٔ.

(۱) كما إذا كان الدم يطرأ على الثوب بالتقطير فإن القطرهٔ الأولى حينئذ:

أقل من مقدار الدرهم قطعا فإذا زيدت عليه قطرات و شككنا فى أنها بلغت مقدار الدرهم أم لم يبلغه يجرى استصحاب كونه أقل من الدرهم أو عدم زيادته.

(۲) لاختصاص الأدلهٔ بالدم. نعم قد يقال: المتنجس بالدم إنما تستند نجاسته اليه، فإذا لم يكن الدم مقتضيا لبطلان الصلاهٔ فكيف

يقتضيه المتنجس به فان الفرع لا يزيد على أصله. و فيه ان ذلك قاعدة استحسانية و لا سبيل للرجوع إليها فى الأحكام التعبدية كما مر عن قريب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۸

(مسألة ۵) الدم الأقل إذا ازيل عينه فالظاهر بقاء حكمه (۱)

---

(۱) و هذا لا لاستصحاب العفو عنه ليرد أنه من الاستصحاب التعليقى أو يقال إن المورد من موارد الرجوع الى العام أعنى مانعية النجس فى الصلاة لا الاستصحاب- مع أن المناقشة فى الاستصحاب بأنه من الاستصحاب التعليقى ساقطة، لأنا لا نريد به أن الثوب كان بحيث لو صلى فيه أحد- قبل زوال العين عنه- لوقعت صلاته صحيحة و انه الآن كما كان، و إنما المراد به استصحاب عدم مانعية النجاسة الكائنة فى الثوب أو عدم مانعية الثوب حال كون العين موجودة عليه، فان الصلاة لم تكن مقيدة بعدم وقوعها فى ذلك الثوب قبل زوال العين عنه و الأصل انه الآن كما كان. و لا تعليق فى المانعية أو عدمها- بل الحكم بالعفو لوجهين آخرين: «أحدهما»: الأولوية القطعية لدى العرف فإنه لا يكاد يشك فى أن الدم مع بقاء عينه إذا لم يكن مانعا عن الصلاة فلا يكون مانعا عنها بعد زوال عينه بطريق اولى. و السر فى ذلك أن أدلة العفو عما دون الدرهم من الدم مما لا دلالة لها- حسب المتفاهم العرفى- على شرطية وجود الدم فى الحكم بصحة الصلاة، فإنها وردت تخصيصا فى أدلة المانعية فتدل على عدم مانعية الدم الأقل لا على شرطية وجوده فإذا فالأولوية القطعية ثابتة. و «ثانيهما»: إطلاقات أدلة العفو، لأنها تقتضى صحة الصلاة فى الدم الأقل مطلقا سواء أ كانت العين باقية أم كانت زائلة و ذلك فان روايات العفو على قسمين: فمنها ما فرض أن الثوب مشتمل على وجود الدم حال الصلاة و هذا القسم خارج عن مورد الاستدلال فى المقام. و منها ما فرض اشتمال الثوب على الدم بمدة قبل الصلاة حتى انه نسيه فصلى فيه كما فى صحيحة ابن أبى يعفور «عن الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم فينسى أن يغسله فيصلى ..»

و هذا القسم هو الذى نستدل به فى المسألة حيث أن الصحيحة فرضت وجود

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۵۹

(مسألة ۶) الدم الأقل إذا وقع عليه دم آخر أقل، و لم يتعد عنه، أو تعدى و كان المجموع أقل، لم يزل حكم العفو عنه (۱).

(مسألة ۷) الدم الغليظ الذى سعته أقل، عفو (۲) و إن كان بحيث لو كان رقيقا صار بقدره أو أكثر.

(مسألة ۸) إذا وقعت نجاسة أخرى كقطرة من البول- مثلا- على الدم الأقل، بحيث لم تتعد عنه إلى المحل الطاهر، و لم يصل إلى الثوب أيضا، هل يبقى العفو أم لا؟ إشكال فلا يترك الاحتياط (۳)

النقط فى الثوب قبل الصلاة، و لم يستفصل الامام عليه السّلام فى الجواب بين بقاء العين حال الصلاة و عدمه، و ترك الاستفصال دليل العموم، على أن مقتضى الطبع زوال العين باستمرار الزمان و لو ببعضها. بل ظاهر الصحيحة زوالها بأجمعها لظهورها فى أن النقط انما كانت فى ثوبه بمدة قبل الصلاة حتى نسيها و مع الأولوية و الإطلاق لا يبقى مجال للاستصحاب.

(۱) لإطلاقات الأخبار حيث دلت على العفو عما دون الدرهم من الدم مطلقا سواء أصابه مرة أو مرتين.

(۲) لان المدار فى كون الدم بقدر الدرهم فما زاد على كونه بهذا المقدار بالفعل و أما كونه كذلك بالتقدير و أنه لو كان رقيقا لكان بقدره أو أكثر فغير كاف فى الحكم بالمانعية.

(۳) للمسألة صور: «الأولى»: ما إذا وقعت قطرة من البول- مثلا- على غير المحل المتنجس بالدم. و لا إشكال حينئذ فى ارتفاع العفو عن الصلاة فيه لانه يختص بالنجاسة الدموية و لم يثبت فى غيرها من النجاسات. «الثانية»:

ما إذا وقعت على نفس الموضع المتنجس من الثوب بالدم و لم يتعد عنه فهل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۰

«الثالث»: مما یعفی عنه ما لا تتم فیه الصلاهٔ (۱) من الملابس کالقلنسوهٔ

یثبت العفو حینئذ نظرا إلی أن الموضع المتنجس منه لا یتنجس بالبول ثانیا نعم یترتب علیه الزائد عن الآثار المترتبهٔ علی الدم کغسله مرتین بالماء القلیل مثلا فهو متنجس بالدم فحسب أو لا عفو عنه؟ التحقیق عدم العفو عن مثله لإطلاق ما دل علی وجوب ازالهٔ النجس عن الثوب و البدن، حیث انها شاملهٔ للبول فی مفروض المسألهٔ و إن لم یکن مؤثرا فی تنجیس ما وقع علیه لتنجسه فی نفسه.

«الثالثهٔ»: ما إذا وقعت علی نفس الدم الأقل و لم یصل إلی الثوب و لها صورتان: «إحداهما»: ما إذا یبست القطرهٔ الواقعهٔ حال الصلاهٔ. و لا مانع فیها من الحکم بصحهٔ الصلاهٔ لعدم تنجس الثوب بالبول لأنه انما وقع علی الدم و النجس لا یتنجس ثانیا، کما لا عین للبول الواقع لارتفاعه و یبوسته فلیس الثوب حینئذ إلا متنجسا بالدم الأقل و هو معفو عنه فی الصلاهٔ و «ثانیتهما»:

ما إذا کانت القطرهٔ الواقعهٔ باقیهٔ حال الصلاهٔ. و الحکم بصحهٔ الصلاهٔ أو بطلانها وقتئذ یبتنیان علی جواز حمل النجس فی الصلاهٔ و عدمه و حیث أن التحقیق جوازه فلا بد من الحکم بصحهٔ الصلاهٔ فی مفروض المسألهٔ. هذا إذا قلنا بعدم تنجس الدم بالبول. و أما إذا قلنا بتنجسه فصحهٔ الصلاهٔ فی کلتا الصورتین أعنی صورتی یبوسهٔ البول و عدمها تبتنی علی جواز حمل النجس لأن النجاسهٔ الدمویهٔ و إن کانت موردا للعفو، إلا أن نجاسهٔ البول باقیهٔ بحالها و لم یعف عنها فی الصلاهٔ.

[الثالث] العفو فی الصلاهٔ عما لا تتم فیه الصلاهٔ

اشارهٔ

(۱) فی الجملهٔ مما لا خلاف فیه. بل ادعی علیه الإجماع فی کلمات غیر واحد من الأصحاب کما وردت فی ذلک جملهٔ من الاخبار عمدتها موثقهٔ زرارهٔ عن أحدهما «ع» قال: کل ما کان لا تجوز فیه الصلاهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۱

و العرقچین، و التکهٔ، و الجورب، و النعل، و الخاتم، و الخلخال و نحوها بشرط أن لا یکون من المیتهٔ (۱)

وحده فلا بأس بأن یکون علیه الشیء مثل القلنسوهٔ و التکهٔ و الجورب «۱»

[یشترط فی العفو عما لا تتم الصلاهٔ فیه ان لا یکون من أجزاء نجس العین]

(۱) لأن موثقهٔ زرارهٔ- کما تری- واردهٔ فیما لا یتم فیه الصلاهٔ إذا کان متنجسا بشیء من النجاسات أو المتنجسات کما لعله صریح قوله: لا بأس بأن یکون علیه الشیء، و قد صرح بذلک أیضا فی خبره قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام إن قلنسوتی وقعت فی بول فأخذتها فوضعتها علی رأسی ثم صلیت فقال:

لا بأس «۲» فالموثقهٔ تختص بما إذا کان ما لا تتم فیه الصلاهٔ نجسا بالعرض و لا تشمل ما إذا کان نجسا بالذات لکونه میتهٔ فلا محالهٔ تشمله عموم المنع عن الصلاهٔ فی النجس. نعم هناک روایتان تدلان فی نفسهما علی عدم الفرق فی العفو عما لا تتم الصلاهٔ فیه بین النجس الذاتی و العرضی: «إحداهما»: روایهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: کل ما لا تجوز الصلاهٔ فیه وحده فلا بأس بالصلاهٔ فیه مثل التکهٔ الإبریسم و القلنسوهٔ و الخف و الزنار یکون فی السراویل و یصلی فیه «۳» و ذلک لاشتمالها علی ما لم تشتمل علیه الموثقهٔ المتقدمهٔ کالتکهٔ الإبریسم و الخف و الزنار. و هی بإطلاقها تعم ما إذا کانت الأمور المذکورهٔ فیها نجسهٔ بالعرض و ما إذا

كانت نجسة بالذات. بل هى- بامثلتها- ظاهرة فى انه عليه السّلام بصدد بيان أن الموانع المقررة للصلاة مختصة بما تتم فيه فلا تكون مانعة فيما لا تتم فيه الصلاة فلا عبرة بكونه من الإبريسم أو الميتة أو غيرهما و «ثانيتهما»:

موثقة إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاة فيها إذا لم تكن من ارض المصلين، فقال: أما النعال

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۶۲

....

و الخفاف فلا بأس بهما «۱» لعدم استفصالها بين ما إذا كانت الخفاف و النعال نجسة بالعرض و ما إذا كانت نجسة بالذات و ترك الاستفصال دليل العموم بل يأتى انها صريحة فى جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة المأخوذ من ارض غير المصلين المحكوم بعدم تذكيته بمقتضى الاستصحاب فلا يختص الاستثناء بما إذا كان ما لا يتم فيه الصلاة نجسا بالعرض. و لكن فى قبالها صحيحة ابن أبى عمير عن غير واحد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الميتة قال: لا تصل فى شيء منه و لا فى شسع «۲» و الذى يروى عنه ابن أبى عمير و إن كان غير مذكور فى السند إلا انه ينقلها عن غير واحد، و مثله خارج عن المراسيل حيث أن ظاهره أن الرواية كانت مشهورة و ثابتة عنده من غير خلاف و من هنا ينقلها نقل المسلمات و صحيحة محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشترى الخف، لا يدرى أ ذكى هو أم لا، ما تقول فى الصلاة فيه و هو لا يدرى؟ أ يصلى فيه؟ قال: نعم، أنا أشترى الخف من السوق و يصنع لى و أصلى فيه و ليس عليكم المسألة «۳» حيث تدل على أنه لو سأل عنه و ظهر أنه من الميتة لم يجز له الصلاة فيه، إذ لو جازت الصلاة فيه حتى مع ظهور كونه من الميتة لم يكن لردعه عليه السّلام عن المسألة وجه صحيح. و التعارض بين هاتين الروايتين مع الروايتين السابقتين و إن كان ظاهرا فى بادى النظر إلا أنه لا تعارض بينهما حقيقة، و ذلك أما بالإضافة إلى خبر الحلبى فلأنه ضعيف السند بأحمد بن هلال لانه مرمى بالغلو تارة و بالنصب اخرى و لا يمكن الاعتماد على رواياته كما أسلفناه فى بعض المباحث المتقدمة. على أنا لو أغمضنا عن سنده

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ و ۱۴ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۶۳

....

فدلالته على جواز الصلاة فيما لا تتم فيه الصلاة من الميتة بالإطلاق و لا تعارض بينه و بين الروايتين بل مقتضى قانون الإطلاق و التقييد أن يقيد الخبر بصحيحة ابن أبى عمير الناهية عن الصلاة فى الميتة و لا فى شسع و غيرها مما هو بمضمونها و بهذا تختص الرواية بما لا تتم فيه الصلاة من غير الميتة. و أما بالإضافة إلى موثقة إسماعيل بن الفضل فلا كلام فيها بحسب السند و أما بحسب

الدلالـهٔ فقـد يقال: انها كالروايـهٔ السابقـهٔ انما دلت على جواز الصـلاهٔ فيما لا تتم الصـلاهٔ فيه من الميتـهٔ بترك اسـتفصالها و إطلاقها، و مقتضـى قانون الإطلاق و التقييد أن ترفع اليد عن إطلاقها بصـحيحتى ابن أبى عمير و البزنطى المتقدمتين و يبعّده «أولا»: أن السائل قد خص سؤاله بلبـاس الجلود و الخفـاف و النعـال فلو كـان أراد منهـا النجس بالعرض لم يكن وجه لتخصـيصه السؤال بها لوضوح عـدم انحصار المتنجس بالمذكورات و هذه قرينهٔ على أن سؤاله انما كان من جهة نجاستها بالذات أو من جهة عدم تذكيتها لأنها كانت فى أرض غير المصـلين- اى المسـلمين- و الأصـل فى الجلود عـدم التذكيـهٔ فلا تصـح فيها الصـلاهٔ إلا أن تقوم امارهٔ على التذكيـهٔ من يد المسلمين و سوقهم أو غيرهما من الأمارات. و «ثانيا»:

ان الامـام عليه السّـلام رخص الصـلاهٔ فى النعـال و الخفـاف و لم يرخصـها فى الجلود فلو كان الوجه فى ترخيصه هو اشـتمال النعال و الخفاف على النجاسـهٔ العرضـيهٔ لم يكن فرق بينهما و بين لباس الجلود و ذلك لان السائل غير عالم بنجاسـتها العرضـيهٔ على الفرض و مع الشك فى نجاسـتها يبنى على طهارتها بقاعدهٔ الطهارهٔ من دون تفصيل فى ذلك بين لباس الجلود و النعال و الخفاف فتفصيله عليه السّلام بينهما أوضح قرينهٔ على أن السؤال انما كان من جهة الحكم بعدم تذكيهٔ النعال و الخفاف بمقتضى أصالهٔ عدم التذكيهٔ فيستفاد من الموثقهٔ أن الميتهٔ انما تكون مانعهٔ فيما تتم فيه الصلاهٔ دون ما لا تتم فيه و بما ذكرناه فى المقام تكون الموثقهٔ كالصريح و لا تكون دلالتها

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۴

....

بالإطلاق حتى يقيد بالصـحيحهٔ المتقدمهٔ. فالصحيح أن يقال أن الصحيحهٔ و الموثقهٔ يختلفان موردا و لا يرد النفى و الإثبات فيهما على محل واحد و معه لا تعارض بينهما حقيقهٔ. بيان ذلك أن الميتهٔ- كما مر غير مرهٔ- هو ما استند موته إلى سـبب غير شـرعى فهو عنوان وجودى و مـا لم يـذك عنوان عـدمى و همـا و إن كانـا متلازمين فى الخارج إلا أنها مختلفان بحسب المفهوم و العنوان و لاختلافهما كـذلك فككنـا بين آثارهمـا و أحكامهما و قلنا إن النجاسـهٔ مترتبـهٔ على الميتـهٔ دون ما لم يـذك فلا يثبت نجاسـهٔ اللحم أو الجلـد أو غيرهما باستصـحاب عدم تذكيته. نعم هما مشتركان فى بعض أحكامهما كحرمهٔ الأكل و بطلان الصـلاهٔ. و اختلاف الأحكام الشـرعيهٔ باختلاف العناوين غير عزيز و لو كان مصـداقها شيئا واحـدا. و قد بينا فى الكلام على العفو عما دون الدرهم من الدم أن الأثر يختلف باختلاف كون الـدم المانع مقيـدا بالقيد الوجودى و كونه مقيدا بالقيد العدمى، مع أن مصداقهما شـيء واحد. فعلى ذلك لا معارضـهٔ بين الصـحيحهٔ و الموثقـهٔ لان الموثقـهٔ إنما سـيقت- بظاهرها- لبيان جواز الصـلاهٔ فيما شك فى تذكيته إذا لم تتم فيه الصـلاهٔ فلا تنافى عـدم جوازها فيما أحرز أنه ميتـهٔ و غير مـذكى و توضـيحه: أن غير المذكى و إن كان قد أخذ- بعنوانه فى موضوع الحكم بعدم جواز الصـلاهٔ فيه. إلا أن ذلك فيما تتم فيه الصـلاهٔ فمع الشك فى التذكيهٔ يجرى استصحاب عدمها و به يحكم ببطلان الصلاهٔ فيه بلا حاجهٔ إلى إثبـات أنه ميتـهٔ و أمـا مـا لا تتم فيه الصـلاهٔ فلم يؤخـذ فى موضوع الحكم بعـدم جواز الصـلاهٔ فيه إلا كونه ميتـهٔ دون عنوان عـدم التذكيـهٔ، فإن أحرزنا فى مورد أنه ميتـهٔ و لم تقع عليه التذكيهٔ فيحكم ببطلان الصـلاهٔ فيه بمقتضـى هذه الصـحيحهٔ و أما مع الشك فى ذلك فلا مانع من الحكم بصحهٔ الصلاهٔ فيه كما هو مفاد الموثقهٔ لأن استصحاب عدم التذكيهٔ لا يثبت به عنوان الميتهٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۵

و لا من أجزاء نجس العين (۱) كالكلب و أخويه

و إن كان مصـداقهما حقيقـهٔ شيئا واحدا. ثم لو أبيت إلا عن إطلاق الموثقهٔ و شـمولها لما علم كونه ميتهٔ و ما شك فيه فلا مناص من تقييـدها بهذه الصـحيحهٔ الدالهٔ على عدم جواز الصـلاهٔ فيما علم كونه ميتهٔ فلا يبقى بذلك تعارض بين الروايتين هذا. فلو أبيت إلا عن

اتحاد الميتة و غير المذكى و بنيت على تعارض الروايتين فإن أمكن حمل الصحيحة المانعة عن الصلاة فى الميتة على الكراهة فيما لا تتم فيه الصلاة من الميتة فهو، و أما إذا استبعدنا ذلك فالروايتان متعارضتان و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى عموم ما دل على المنع عن الصلاة فى النجس إذ لم يرد عليه تخصيص أو تقييد و النتيجة إذا ما ذهب اليه الماتن «قده» من اختصاص العفو فيما لا تتم فيه الصلاة بالنجاسة العرضية و عدم شموله للنجس بالذات لا تقييد الموثقة بالصحيحة أو بغيرها مما هو بمضمونها لأنه أمر لا موجب له كانت الروايتان متعارضتين أم لم تكن.

(۱) قد يقال باستثناء ما كان من نجس العين عن العفو عما لا تتم فيه الصلاة، معللا بأنه ميتة لأن نجس العين غير قابل للتذكية. و قد مر أن الصلاة فى الميتة باطلة بمقتضى صحيحة ابن أبى عمير المتقدمة. و هذا الاستدلال من الفساد بمكان، و ذلك لعدم اختصاص الكلام باجزاء الميتة بل البحث فى ما يعم الميتة و غيرها كما إذا صنع قلنسوة من شعر الكلب- و هو حى- أو من شعر خنزير أو مشرك كذلك فإنه من أجزاء نجس العين و ليس من الميتة فى شيء لأنه من الحى. بل لو فرضنا أن الحيوان قد مات أيضا لا يكون شعره من الميتة لما قدمناه سابقا من أن الموت إنما تعرض على ما تحله الحياة فإذا انقضت حياته يقال انه ميتة. و أما ما لا تحله الحياة فهو لا يتصف بالموت بوجه فلا تعرضه نجاسته. و إن كان نجسا بالذات فكونه مانعا عن الصلاة إنما هو لكونه مما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۶۶

....

لا يؤكل لحمه و من النجاسات الذاتية لا لأجل كونه ميتة فتعليل عدم جواز الصلاة فى أجزاء نجس العين بأنه ميتة تعليل عليل فلا مناص من مراجعة الاخبار لنرى انها تدل على العفو عما لا تتم فيه الصلاة و لو كان من أجزاء نجس العين أو لا تدل؟ و قد مر أن عمدة الأخبار الواردة فى المسألة موثقة زرارة و هى انما دلت على العفو عن النجاسة العرضية لقوله عليه السّلام: «فلا بأس بأن تكون عليه الشيء» و لا دلالة لها على العفو عن النجاسة الذاتية فيما لا تتم فيه الصلاة فعموم مانعية النجس فى الصلاة محكم و هو يقضى ببطلان الصلاة فى أجزاء نجس العين و لو كان مما لا يتم فيه الصلاة هذا. على أن الكلب و الخنزير مما لا يؤكل لحمه و هو بنفسه جهة مستقلة فى المانعية عن الصلاة على ما نطقت به موثقة ابن بكير المتقدمة «۱» و من هنا ظهر أن موثقة زرارة لو كانت شاملة لكل من النجاسة الذاتية و العرضية- كما إذا كانت الرواية هكذا: كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون نجسا- أيضا لم يمكن الاعتماد عليها لمعارضتها بموثقة ابن بكير، و حيث أن دلالة الثانية بالعموم لاشتمالها على أداة العموم فى قوله: «فى كل شيء منه» فلا محالة تتقدم على موثقة زرارة لأن دلالتها بالإطلاق أو لو كانت دلالتها أيضا بالعموم- كما هو كذلك- لاشتمالها على قوله «كل ما كان» فلا محالة يتساقطان فيرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الصلاة فى النجس و لا تصل النوبة معها الى البراءة بوجه. «بقى شيء» و هو أن الموثقة كما أنها ناظرة إلى عموم مانعية النجس فى الصلاة- حيث فرضت أن للصلاة مانعا و هو النجاسة و دلت على عدم البأس بها فيما لا تتم فيه الصلاة- فهل لها نظر الى أدلة سائر الموانع أيضا؟ كما لا يؤكل لحمه و الإبريسم بأن تدل على أن الموانع المقررة للصلاة انما هى فى غير ما لا تتم فيه. الصحيح انه لا نظر

---

(۱) المتقدمة فى ص ۴۴۱

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۶۷

و المناط عدم إمكان الستر بلا علاج، فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا يستر العورة بلا علاج، لكن يمكن الستر به بشدة بحبل، أو بجعله خرقا لا مانع من الصلاة فيه. و أما مثل العمامة الملفوفة التى تستر العورة إذا فلت فلا يكون معفوا (۱) إلا إذا خيطت بعد اللف بحيث تصير مثل القلنسوة.

لها إلی غیر مانعیهٔ النجس لأنها و ان كانت مطلقهٔ أو عامهٔ إلا أن ذیلها و هو قوله فلا بأس بأن یكون علیه الشیء. یخصصها أو یقیدها بالمانعیهٔ من جهةٔ النجاسهٔ و ذلک لأنما یوجب بأسا فی الثوب إنما هو نجاسته لأنها توجب سقوطه عن قابلیهٔ الصلاهٔ فیه. و هذا بخلاف أجزاء ما لا یؤكل لحمه كما إذا كان علی الثوب وبر منه- مثلا- فإنه لا یقال ان الثوب مما لا یصح الصلاهٔ فیه بل هو مما تصح فیه الصلاهٔ حتی مع وجود الوبر علیه و إنما الوبر بنفسه مما لا تصح الصلاهٔ فیه فإذا عرفت ذلک فنقول: الموثقهٔ اشتملت علی أن كل ما كان لا تجوز فیه الصلاهٔ وحده فلا بأس بأن یكون علیه الشیء و هذا التعبیر و اللسان لا یناسبهما سوی إرادهٔ النجاسهٔ من الشیء لأن اشتمال الثوب علی غیر النجاسهٔ من موانع الصلاهٔ غیر مولّد للبأس فیه بخلاف النجاسهٔ كما مر.

[المناط فیما لا تتم الصلاهٔ فیه]

(۱) صرح الصدوق فی محكی كلامه بجواز الصلاهٔ فی العمامهٔ المتنجسهٔ معللا بأنه مما لا تتم فیه الصلاهٔ و نقله عن أبیه و مستنده فی ذلک إما روایهٔ الفقه الرضوی: إن أصاب قلنسوتک أو عمامتک أو التكهٔ أو الجورب أو الخف منی أو بول أو دم أو غائط فلا بأس بالصلاهٔ فیه و ذلک أن الصلاهٔ لا تتم فی شیء من هذه وحده «۱» و إما موثقهٔ زرارهٔ و غیرهما مما اشتمل علی أن

(۱) فی ص ۶

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۸

....

ما لا تجوز فیه الصلاهٔ وحده فلا بأس أن یكون علیه الشیء مثل القلنسوهٔ و التكهٔ و الجورب. أما روایهٔ الفقه الرضوی فهی ضعیفهٔ سندا و دلالهٔ أما بحسب السند فواضح بل لم یثبت كونها روایهٔ فضلا عن أن تكون حجهٔ شرعیهٔ. و أما بحسب الدلالهٔ فلأن العمامهٔ مما تتم فیه الصلاهٔ وحده، و لعل المراد بها فی الروایهٔ هو العمامهٔ الصغیرهٔ التی لا یمكن التستر بها لصغرها أو لخیاطتها علی نحو صارت كالقلنسوهٔ، و یؤیده التعلیل فی ذیلها بقوله: «و ذلک أن الصلاهٔ لا تتم فی شیء من هذه وحده» مع وضوح أن العمامهٔ المتعارفهٔ مما تتم فیه الصلاهٔ. و أما موثقهٔ زرارهٔ و ما هو بمضمونها فهی أیضا قاصرهٔ الدلالهٔ علی المدعی لأن موضوعها الثوب المتنجس و قد دلت علی أن نجاسته إنما تكون مانعهٔ فیما إذا تمت الصلاهٔ فیه دون ما لا تتم فیه، و من الظاهر أن العمامهٔ المتعارفهٔ فی حد ذاتها ثوب تجوز فیه الصلاهٔ سواء لفت علی الرأس لیصدق علیه العمامهٔ أم لم تلف بل شد علی الوسط لیصدق علیه اسم الإزار و المئزر، و علی الجملهٔ أن الفل و الفک لا تخرجان العمامهٔ عن موضوع اللباس و بهذا تفترق عن التكهٔ و الجورب و نحوهما حیث لا تتم فیه الصلاهٔ إلا بالعلاج بالخیاطهٔ أو غیرها مما یخرجهما عن عنوان التكهٔ و الجورب، إلا أن تخاط العمامهٔ علی وجه لو انفلت خرجت عما كانت علیه قبل فلها فإنها حینئذ كالقلنسوهٔ و غیرها مما لا تتم فیه الصلاهٔ إلا بخروجه عن الموضوع. نعم العمامهٔ الصغیرهٔ التی لا یمكن التستر بها فی الصلاهٔ یعفی عن نجاستها العرضیهٔ لا محالهٔ ثم إن الظاهر المنصرف الیه مما ورد فی الروایات من جواز الصلاهٔ فیما لا تتم فیه الصلاهٔ انما هو ما لا تتم فیه الصلاهٔ لصغرها و عدم كونه قابلا للتستر به. و أما ما لا تتم فیه الصلاهٔ لأجل أمر آخر ككونه رقیقا حاكیا عما تحته فهو خارج عن منصرف الروایات و لا یشمله العفو بوجه. ثم ان هذا كله فیما إذا كان ما لا تتم فیه الصلاهٔ ملبوسا للمصلی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۶۹

«الرابع»: المحمول المتنجس الذی لا تتم فیه الصلاهٔ (۱) مثل السكین و الدرهم و الدینار و نحوها.

فإنه مورد العفو کما مر. و أما إذا لم یکن ملبوسا له و انما حمله المصلی فی صلاته فیأتی تحقیق الحال فیه فی الحاشیهٔ الآتیهٔ فلاحظ.

[الرابع المحمول المتنجس]

اشارهٔ

(۱) و الوجه فی استثنائه أن المستفاد من الأخبار الواردهٔ فی موارد مختلفهٔ أن الصلاهٔ فی النجس غیر جائزهٔ- و إن کانت هذه الجملهٔ غیر واردهٔ فی الروایات- مؤیدا بروایهٔ موسی بن أکیل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الحدید أنه حلیهٔ أهل النار الی أن قال: لا تجوز الصلاهٔ فی شیء من الحدید فإنه نجس ممسوخ «۱» فإن النهی عن ذلک و إن کان محمولا علی الکراههٔ لما یأتی فی محله من جواز الصلاهٔ فی الحدید و اختصاص المنع بما کان نجسا بالفعل إلا أن تعلیلها المنع بأنه نجس یدل علی أن عدم جواز الصلاهٔ فی النجس کبری کلیهٔ غیر مختصهٔ بمورد دون مورد، و کیف کان فلا إشکال فی أن الصلاهٔ فی النجس باطلهٔ، و إنما الکلام فیما ینطبق علیه هذا العنوان أعنی عنوان الصلاهٔ فی النجس فکل مورد صدق ذلک یحکم ببطلان الصلاهٔ فیه، مع أن الصلاهٔ فی النجس لا معنی له بظاهره، إذ الصلاهٔ نظیر الأکل و الشرب فعل من أفعال المکلفین و للأفعال ظرفان: ظرف زمان و ظرف مکان فیصح أن یقال: أکل زید فی یوم کذا أو فی مکان کذا أو صلی فی زمان أو مکان کذا، و لیست النجاسهٔ فی الثوب و البدن ظرف مکان للصلاهٔ و لا ظرف زمان، کما أنها لیست ظرفا لسائر الافعال فکما لا یصح أن یقال زید أکل فی النجس أو شرب فیه- إذا کان ثوبه نجسا- فکذلک لا یصح أن یقال زید صلی فی النجس فی تلک الحال فإسناد الظرفیهٔ إلی النجس فی أمثال المقام غیر صحیح علی وجه الحقیقهٔ. نعم

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۲ من أبواب لباس المصلی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۷۰

....

لا- بأس باسنادها الیه علی وجه العنایهٔ و المجاز فیما إذا کان الفاعل لابسا للنجس بأن یکون الفاعل مظروفا و النجس ظرفا له فان مثله من العلاقات المصححهٔ لإسناد الظرفیهٔ إلی النجس باعتبار أن النجس ظرف للفاعل و إن لم یکن ظرفا لفعله. نعم هو ظرف لفعله بواسطهٔ الفاعل بالعنایهٔ و المجاز فیقال زید صلی أو أکل فی النجس مجازا بمعنی أنه صلی أو أکل و هو فی النجس. و أما إذا لم یکن النجس ظرفا للمصلی- کما أنه لیس بظرف للصلاهٔ- و إنما کان موجودا عنده و معه کما إذا کان فی جیبه فإسناد الظرفیهٔ إلی النجس لا- یمکن أن یکون إسنادا حقیقیا- و هو ظاهر- و لا إسنادا مجازیا حیث لا علاقهٔ مرخصهٔ له فکما لا یصح أن یقال: زید أکل فی النجس إذا کان فی جیبه کذلک لا یصح أن یقال زید صلی فی النجس و الحال هذه. نعم قد ورد فی بعض الأخبار «۱» جواز الصلاهٔ فی السیف ما لم تر فیه دم، کما ورد فی موثقهٔ ابن بکیر: أن الصلاهٔ فی وبر کل شیء حرام أکله فالصلاهٔ فی وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و کل شیء منه فاسدهٔ «۲» مع أن السیف و البول و الروث و الألبان مما لا یؤکل لحمه أمور مقارنهٔ للصلاهٔ لا انها ظرف لها و لا للفاعل و قد عرفت أن إسناد الظرفیهٔ حینئذ إلی النجس لا یمکن أن یکون حقیقیا و لا إسنادا مجازیا إذ لا علاقهٔ مصححهٔ للتجوز فی الاسناد. و دعوی أن العلاقهٔ المصححهٔ للإسناد فی مثله هی أن الوبر و الشعر و نحوهما من أجزاء ما لا یؤکل لحمه انما یقع علی ثوب المصلی فیکون ظرفا للوبر و کأنه جزء من الثوب مما لا یرجع إلی محصل و ذلک أما «أولا»:

فلأن غایهٔ ما هناک أن یکون الثوب ظرفیا لمظروفین: الوبر و الصلاهٔ. و أیهٔ علاقهٔ مصححهٔ لإسناد الظرفیهٔ فی أحد المظروفین إلی المظروف الآخر بأن

(۱) راجع ب ۵۷ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۷۱

....

يكون أحـدهما ظرفـا للآخر مع أنهمـا مظروفـان لثالث و أما «ثانيا»: فلأن الوبر أو غيره من أجزاء ما لا يؤكل لحمه لا يلزم أن يقع على الثوب دائما. بل قد يقع على البدن كما إذا قطرت عليه قطرة من لبنه أو بوله أو وقع عليه شيء من وبره أو صنع من عظمه فصا لخاتمه- و هو فى يـده- و معه كيف تسـند الظرفيـة إلى تلك الاجزاء مع عـدم كونها ظرفا للفاعل و لا لفعله فلا محيـد فى أمثال ذلك من رفع اليـد عن ظهور كلمـة «فى» فى الظرفيـة و حملها على معنى «مع» و المقارنـة، و هـذا لقيام القرينـة على ارادة خلاف ظاهرها و هى عدم إمكان إبقائها على ظاهرها، كما فى روايـة السـيف و موثقة ابن بكير. و أما إذا لم تقم قرينة على ذلك- لإمكان إبقائها على ظاهرها و حملها على ما إذا كان ملبوسا للمصـلى- فلا مقتضـى لرفع اليد عن ظهور لفظة «فى» فى الظرفية، فيكون معنى الصـلاة فى النجس كون النجس ظرفا لها و هذا لا يتحقق إلا بلبسه. و أما إذا لم يلبسه المصـلى و إنما كان المتنجس محمولا عليه فى الصلاة فلا يصدق الصلاة فى النجس عليه، و لا قرينـة على إرادة المعيـة من كلمـة «فى» فالمقتضـى لبطلان الصـلاة مع المحمول المتنجس قاصـر فى نفسه، و لم يكن ذلـك داخلا ـ فيمـا دل على بطلاـن الصـلاة فى النجس لنحتاج إلى المخصـص، هـذا على انه يمكن أن يسـتدل على جواز حمل النجس فى الصـلاة بموثقة زرارة المتقدمة المشتملة على أن كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء، فإن موضوعها و ان كان هو الملبوس و قد دلت على أنه قسـمان: قسم تتم فيه الصلاة و قسم لا تتم فيه فلا تشمل لمثل السكين المتنجس و غيره مما لا يكون من الملبوس حقيقة إلا أنها نفت البأس عن الملبوس إذا كان مما لا تتم فيه الصلاة، و لم تقيد ذلك بلبسه بالفعل فى الصلاة و لم يقل: لا بأس بلبسه و إطلاق نفيها البأس عن الصلاة فى المتنجس الذى من شأنه اللبس يشمل ما إذا كان ما لا تتم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۷۲

و أما إذا كان مما تتم فيه الصلاة كما إذا جعل ثوبه المتنجس فى جيبه- مثلا- ففيه إشكال (۱) و الأحوط الاجتناب و كذا إذا كان من الأعيان

فيه الصـلاة، ملبوسـا بالفعـل فى الصـلاة و مـا إذا كان محمولا فيها، لأنه ملبوس لبس أو حمل، فإطلاق الموثقـة يـدل على جواز حمل المتنجس- الذى من شأنه أن يكون ملبوسا- فى الصـلاة، و بالقطع بعدم الفرق بين مثل القلنسوة و التكة مما من شأنه اللبس و بين مثل السكين المتنجس نتعدى الى المحمولات المتنجسة التى ليست من شأنها اللبس و ذلك فان الملبوس المتنجس إذا لم يكن حمله مانعا عن الصـلاة فحمل غير الملبوس لا يكون مانعا عنها بالأولويـة. و يؤيده مرسـلة عبد اللّه بن سـنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنه قال: كل ما كان على الإنسان أو معه مما لا تجوز الصـلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلى فيه و إن كان فيه قذر مثل القلنسوة و التكة و الكمرة و النعل و الخفين و ما أشبه ذلك «۱» حيث نفت البأس عن كل متنجس كان مع المصلى مما لا تجوز فيه الصلاة وحده.

(۱) مقتضـى مـا سـردناه فى الحاشـية المتقدمـة- من قصور الأدلـة المانعـة عن الصـلاة فى النجس عن حمله- هو الجواز. نعم لا يمكن الاسـتدلال عليه بإطلاـق الموثقـة لاختصاصـها بمـا لاـ تتم فيه الصـلاة، و لكن العمـدة قصـور أدلـة المانعـة و عـدم شـمولها للمحمـول المتنجس. فبهـذا يظهر أنه لاـ مانع من حمل المتنجس فى الصـلاة مطلقا ملبوسا كان أم غيره، و على الأول كان مما يتم فيه الصـلاة أم مما لا تتم هـذا كله فيما إذا كان المحمول متنجسا و لم يكن فيه جهـة المنع سوى نجاسـته. و أما إذا كانت فيه جهة أخرى من المانعية

كاشتماله على شـىء من أجزاء ما لا يؤكل لحمه من شعر كلب أو خنزير أو جلدهما و غيره فلا ينبغى الإشكال فى بطلان الصلاهٔ معه لعدم جواز الصلاهٔ فى شىء من أجزاء

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۷۳

النجسهٔ (۱) كالميتهٔ، و الدم، و شعر الكلب و الخنزير، فإن الأحوط اجتناب حملها فى الصلاهٔ

ما لا يؤكل لحمه.

[حمل العين النجسهٔ فى الصلاهٔ]

(۱) كما إذا جعل مقـدارا من البول أو الغائط أو غيرهما من الأعيان النجسهٔ فى قارورهٔ و حملها فى الصـلاهٔ فهل يحكم ببطلان الصـلاهٔ حينئـذ؟ الظـاهر أن حمـل العين النجسـهٔ كحمـل المتنجس غير موجب لبطلان الصـلاهٔ إذ لا يصـدق الصـلاهٔ فى النجس بحملها إلا أن هناك عـدهٔ اخبار اسـتدل بها على عـدم جواز حمل العين النجسهٔ فى الصـلاهٔ: «منها»: ما فى الصـحيح عن على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرهٔ فتهب الريح فتسفى عليه من العذرهٔ فيصيب ثوبه و رأسه يصلى فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينفضه و يصـلى فلا بأس «۱» بـدعوى دلالتها على المنع عن الصـلاهٔ مع حمل أجزاء العـذرهٔ فى الثوب الا ان ينفضه. و فيه أن الروايهٔ أجنبيهٔ عما نحن فيه لان الكلام فى حمل العين النجسهٔ فى الصلاهٔ لا فى الصلاهٔ فى النجس و مورد الروايهٔ هو الثانى لأن العذرهٔ إذا وقعت فى الثوب سواء نفـذت فى سـطحه الداخل أم لم تنفذ فيه يعد جزء من الثوب و معه تصدق الصـلاهٔ فى النجس كما إذا كان متنجسا. و «منها»:

ما رواه الصدوق فى الصحيح عن على بن جعفر عن أخيه «فى حديث» قال:

سألته عن الرجل يصـلى و معه دبهٔ من جلد الحمار أو بغل، قال: لا يصـلح أن يصلى و هى معه إلا أن يتخوف عليها ذهابها فلا بأس أن يصلى و هى معه .. «۲»

و روى الشيـخ بإسـناده مثل ذلك باختلاف يسـير، حيث ورد فيه «سألته عن الرجل صـلى و معه دبهٔ من جلد حمار و عليه نعل من جلد حمار هل تجزيه صلاته؟ أو عليه

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۲۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويهٔ فى ب ۶۰ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۲، ص: ۴۷۴

....

إعادهٔ؟ قال: لا يصلح له أن يصلى و هى معه .. «۱» و كيف كان فقد ادعى دلالهٔ الروايهٔ على عدم جواز الصلاهٔ مع حمل الدّبهٔ المتخذهٔ من الميتهٔ. و يرد على الاسـتدلال بها وجوه «الأول»: أن كلمهٔ لا يصـلح غير ظاهرهٔ فى المنع التحريمى و انما ظاهرها الكراههٔ و معه تدل على مرتبـهٔ من المرجوحيـهٔ فى حمل الدبـهٔ المذكورهٔ فى الصـلاهٔ «الثانى»: انها غير مشـتملهٔ على ذكر الميتهٔ، و إنما سـئل فيها عن الدبهٔ المتخـذهٔ من جلـد الحمار، و لعله لما كان اشـتهر فى تلك الأزمنـهٔ من نجاسهٔ أبوال الحمير و البغال و حرمهٔ لحمهما حتى التزم بذلك

معظم العامة على ما قدمنا نقله «٢» و حرمة أكل لحمهما توجب المنع عن الصلاة فى أجزائهما. فإذا ظهر أن أبوالهما طاهرة و انهما محلل الأكل فيلزمه جواز الصلاة فى اجزائهما و منها جلدهما. نعم وردت الرواية فى طهارة شيخنا الأنصارى «قده» مشتملة على كلمة ميت بعد لفظة حمار من دون ذكر الراوى و المروى عنه حيث ورد فيها «عن الرجل يصلى و معه دبّة من جلد حمار ميت قال: لا يصلح أن تصلى» إلا أنه محمول على الاشتباه لأن الرواية إنما وردت بطرق ثلاثة: أحدها طريق الصدوق. و ثانيها طريق الشيخ. و ثالثها طريق الحميرى و لم يرد لفظة «ميت» فى شيء من تلك الطرق. «الثالث»: هب أن الرواية مشتملة على تلك اللفظة كما نقله شيخنا الأنصارى «قده» إلا أن غاية ما تدل عليه أن حمل الميتة فى الصلاة كحمل أجزاء ما لا يؤكل لحمه مانع عن الصلاة و أين هذا من المدعى و هو عدم جواز حمل الأعيان النجسة مطلقا لأن الرواية إنما وردت فى خصوص الميتة فنلتزم بها فى موردها و التعدى عنها إلى سائر الأعيان النجسة يحتاج الى دليل. و لعله لأجل اهتمام الشارع بالميتة و من هنا ورد المنع عن الصلاة فى الميتة و لو فى شسع.

---

(١) المروية فى ب ٦٠ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

(٢) تقدم فى ج ١ ص ٦٧ و ٤١٤

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٤٧٥

(مسألة) الخيط المتنجس الذى خيط به الجرح يعد من المحمول (١) بخلاف ما خيط به الثوب و القياطين و الزرور و السفائف، فإنها تعد من أجزاء اللباس لا عفو عن نجاستها.

و «منها»: ما فى الصحيح عن عبد اللّه بن جعفر قال: كتبت إليه يعنى أبا محمد عليه السّلام يجوز للرجل أن يصلى و معه فأرة المسك؟ فكتب: لا بأس به إذا كان ذكيا «١» و ظاهره أن الضمير راجع الى الفأرة لا الى المسك لأنها المسئول عنها فتدل بمفهومها على أن الفأرة إذا لم تكن ذكيا ففى الصلاة معها بأس. و فيه أن هذه الرواية كسابقتها لا دلالة لها على المدعى و إنما تقتضى عدم جواز حمل الميتة أو غير المذكى فى الصلاة و لا يستفاد منها عدم جواز حمل مطلق العين النجسة فالمتحصل ان حمل النجس و المتنجس فى الصلاة جائز و لا تبطل به الصلاة. و يستثنى منه موردان «أحدهما»: ما إذا كان المحمول مضافا الى نجاسته من أجزاء ما لا يؤكل لحمه و «ثانيهما»: ما إذا كان ميتة و غير مذكى إلا فى خصوص الخف و النعل و أمثالهما إذا شك فى تذكيته بمقتضى موثقة إسماعيل بن الفضل المتقدمة.

(١) و ذلك لأن الخيط لا يعد جزء من البدن فإنه مركب من عدة أجزاء مرددة بين ما تحله الحياة الحيوانية- كاللحم و الجلد- و ما تحله الحياة النباتية- كالشعر و العظم- و ليس الخيط مندرجا فى أحدهما فلا مناص من أن يكون من المحمول الخارجى و هذا بخلاف الخيط الذى يخاط به الثوب فإنه يعد من أجزائه حيث أن له خيوطا أولية و خيوطا ثانوية تربط القطع بعضها ببعض. نعم ان هناك أمورا أخر من المحمول حقيقة و بالتدقيق الفلسفى إلا أنها

---

(١) المروية فى ب ٤١ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٢، ص: ٤٧٦

«الخامس»: ثوب المربية للصبى (١)

لا تعد منه لدى العرف و هذا كما إذا أكل المصلى نجسا عصيانا أو نسيانا لأنه فى جوفه محمول حقيقة و لا يعد من أجزاء بدنه إلا أنه غير معدود من المحمول بالنظر العرفى، فلو قلنا بعدم جواز حمل النجس فى الصلاة لم نقل ببطلان الصلاة فى مفروض المثال كما لا

نحكم ببطلانها إذا أكل المصلى شيئا مما لا يؤكل لحمه لعدم صدق عنوان الصلاة فى النجس أو فيما لا يؤكل لحمه كما لا يقال أنه صلى مع النجس أو مع ما لا يؤكل لحمه فلا يجب عليه القيء و إخراج ما فى جوفه من النجس أو ما لا يؤكل لحمه مقدمة للصلاة.

و ان استشكل فى ذلك بعض من عاصرناه عند ما أكل المصلى أو غيره مالا مغصوبا فأوجب عليه القيء و الإخراج نظرا الى أن كونه فى بطنه تصرف فى مال الغير و استيلاء عليه و التصرف فى مال الغير محرم فمقدمة لرده الى مالكه لا بد من القيء و الإخراج و فيه ما لا يخفى لأن المغصوب المأكول و إن لم يكن تالفا حقيقة إلا أنه تالف لدى العرف و مع التلف لا معنى للتصرف فيه حتى يحكم بحرمته و وجوب رده الى مالكه فلا يكلف الغاصب على القيء و إخراج مال الغير عن جوفه.

[الخامس: ثوب المربية للصبي]

(۱) مدركهم فى هذا الاستثناء إما هو الإجماع كما ربما يظهر من صاحب الحدائق «قده» حيث قال: المشهور بين الأصحاب من غير خلاف العفو .. و إن توقف فيه الأردبيلى و صاحبى المعالم و المدارك و الذخيرة- كما حكى- و إما رواية أبى حفص عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن امرأة ليس لها إلا قميص واحد و لها مولود فيبول عليها كيف يصنع؟ قال: تغسل القميص فى اليوم مرة «۱» فإن استندوا فى ذلك الى الإجماع المدعى ففيه أنه معلوم المدرك لأنهم اعتمدوا فى ذلك على الرواية المتقدمة على ما يظهر من كلماتهم و لا أقل من احتماله و معه لا يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن قوله عليه السّلام. و أما

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۷۷

....

الرواية فيرد على الاستدلال بها أنها ضعيفة السند من وجوه: و ذلك أما «أولا» فلأن فى سندها محمد بن يحيى المعاذى الذى لم تثبت وثاقته بل ضعفه بعضهم فليراجع. و أما «ثانيا»: فلأن فى سندها محمد بن خالد و هو مردد بين الطيالسى و الأصم و كلاهما لم يوثق فى الرجال. و أما «ثالثا»: فلاشتمال طريقها على أبى حفص و هو إما مشترك بين الثقة و غيره أو أن المراد به أبو حفص الكلبى غير الثقة. و دعوى انجبارها بعملهم على طبقها مندفعة بأن عملهم بالرواية و إن كان غير قابل للمناقشة فلا كلام فى صغرى ذلك إلا أن المناقشة فى كبرى انجبار الرواية بعملهم- كما مر غير مرّة- لا تبقى مجالا لدعوى الانجبار لأن عملهم إنما يجبرها فيما إذا أوجد وثوقا شخصيا بالرواية و هذا مما لا يحصل من عملهم بوجه لأنه مختلف الوجه و الجهة فبعضهم يعمل على طبق الرواية لأجل دعوى القطع بصحة الأخبار المدونة فى الكتب الأربعة فهو فى الحقيقة عامل بقطعه لا بالرواية كما هو ظاهر. و بعضهم يعمل على طبقها لحسبان أن العدالة عبارة عن إظهار الإسلام و عدم ظهور الفسق، فكل من أظهر الإسلام و لم يظهر منه فسق فهو عادل. و ثالث يفتى على طبق الرواية لأن مضمونها مورد لإجماعهم أو للشهرة المحققة لعدم حجية الخبر الواحد عنده و مع اختلاف الجهة لا يحصل وثوق شخصى من عملهم. و قد أسلفنا فى محله أن اعتبار أى رواية إما أن يكون من جهة كونها موثقة فى نفسها. و إما أن يكون من جهة الوثوق الشخصى الحاصل بها خارجا و لم يتحقق شيء منهما فى المقام. و من ذلك ظهر أن تأمل الأردبيلى و تابعيه فى المسألة هو الحقيق و من ثمة كتبنا فى التعليقة: أن الأحوط الاقتصار فى العفو على موارد الحرج الشخصى. ثم لو بنينا على اعتبار الرواية و لو لانجبارها بعمل الأصحاب فحيث أنها تشتمل على قيود فلا بد من التكلم على كل واحد منها بخصوصه حسب ما يشير اليه الماتن «قده».

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۷۸

أمّا كانت أو غيرها (۱)، متبرعة أو مستأجرة ذكرا كان الصبى أو أنثى (۲) و إن كان الأحوط الاقتصار على الذكر، فنجاسته معفوة

---

(۱) التى وردت فى الروايـة هى كلمة «امرأة» و لكنهم عبروا عنها بالمربية و جعلوا مدار العفو تربية المولود و كونه فى حجرها بلا فرق فى ذلـك بين كون المربيـة هى الأـم و بين غيرهـا. و لكن فى التعـدى عن الأم إلى غيرها إشـكال و منع لأن الروايـة قيـدت المرأة بأن يكون لها الولد حيث قال: «و لها مولود» و دعوى أن اللام للاختصاص و يكفى فى ثبوته كونها مربية للولد.

مندفعـة: بأن اللام فى اللغـة و إن صـح استعمالها فى مطلق الاختصاص و منه اختصاص التربيـة كما ذكرنا إلا أنها فى الروايـة لم يظهر كونهـا لمطلق الاختصـاص بـل الظـاهر أنهـا للاختصـاص المطلق و هـذا انما يختص بالأم، لأنها ولـدت المولود فلا مناص من الاكتفاء بالمقـدار المتيقن و هو الأم المربيـة و التعـدى عنها إلى مطلق المربيـة يحتاج الى دليل بل لا يمكننا التعـدى الى جـدة الولد، لأن ظاهر قوله: «لها مولود» انه متولـد منها و لا يصـدق ذلك على الجدة. نعم لو كان عبّر بالولد شـملها، إذ يصح أن يقال: إن لها ولد باعتبار أن الولد لابنها أو بنتها و لكن الوارد هو المولود و كم فرق بين التعبيرين؟ فإذا لم تشمل الرواية للجدة فما ظنك بالأجنبية المربية؟!.

(۲) الذى اشتملت عليه الرواية هو المولود فإن أريد منه طبيعية فلا محالة تشمل الأنثى و الذكر إلا أن الظاهر أنه فى مقابل المولودة فلا يعم الحكم لغير الـذكر. ثم لو لم تكن الروايـة ظاهرة فى ذلك و شـككنا فى شـمولها للأنثى و عـدمه لا بـد من الاقتصار على المقدار المتيقن منها و هو المولود الذكر، لأن العفو على خلاف القاعدة و العمومات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۷۹

بشرط غسله فى كل يوم مرة (۱) مخيرة بين ساعاته، و إن كان الاولى غسله آخر النهار، لتصلى الظهرين و العشاءين مع الطهارة، أو مع خفة النجاسة و إن لم يغسل كل يوم مرة

---

(۱) دلت الرواية على أن المرأة تغسل القميص فى اليوم مرة، و لا كلام فى أن غسل الثوب و القميص ليس بواجب نفسـى على المربية و انما هو للإرشاد إلى شـرطية الطهارة فى حقها. بل الكلام فى أن الطهارة هل هى شـرط لجميع صـلواتها اليومية أو شرط لواحدة منها مخيرا، و على الأول هل يجب أن تغسـله قبل صـلاة صـبحها لتكون من قبيل الشـرط المتقدم على الجميع أو بعد جميع صلواتها لتكون من الشـرط المتأخر عن الجميع أو أن لها أن يأتى به بين الصـلوات ليكون شرطا متقدما على الصلوات الباقية و من قبيل الشرط المتأخر بالإضافة إلى الصـلوات السابقة عليه؟ مقتضى النظر إلى الرواية المتقدمة و لحاظ الأدلة المانعة عن الصلاة فى النجس أن الطهارة شرط لصـلاة واحدة من صـلواتها مخيرا و ليست شـرطا للجميع على نحو الشرط المتقدم و لا على نحو الشرط المتأخر، فإن الرواية ناظرة إلى أدلة اشتراط الطهارة فى الصلاة و قد دلت على إلغاء اشتراطها عن صلوات المربية إلا مرة فى كل يوم و لا مقتضى لتقييد ذلك بما قبل صلاة الفجر لأنه على خلاف إطلاق الرواية و لا مقيد لها، على أن الغسل لو كان مقيدا بذلك لكان المناسب أن يقول: تغسل قميصـها عند طلوع الفجر أو قبل صـلاته. كما أن الطهارة شـرط مقارن للصـلاة و ليست من الشروط المتأخرة و لا من المتقدمة، و لا يحتمل أن تجب على المرأة غسل ثوبها أول الصبح تحصيلا لشرط صلاة ظهرها مع العلم بأنه يتنجس قبل أن يأتى بها بزمان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۰

فالصلوات الواقعة فيه مع النجاسة باطلة (۱)

أو يجب عليها غسـله أول الزوال تحصـيلا لمقدمة صـلاة الفجر مع العلم بأنها وقعت فى الثوب المتنجس. و عليه فليست الطهارة شـرطا للجميع على نحو الشـرط المتقـدم و لاـ على نحو الشـرط المتـأخر فـإن مجرد الغسـل لا أثر له و لا أنه واجب باسـتقلاله و إنما الواجب تحصيل الطهارة للصلاة، فالرواية إنما تدل على أن الغسل - أى طهارة الثوب - شرط فى صلاة واحدة مخيرا على نحو الشرط المقارن:

و من هنا لو تمكن من الجمع بين صلاتين أو أكثر من فرائضها بالطهارة وجب لأن الرواية لا دلالة لها على ترخيص الصلاة فى النجس مع الاختيار، فإذا علمت بأنها لو أخرت صلاتها الثانية تنجس ثوبها و لم يتمكن من إيقاعها مع الطهارة فلا مناص من أن يأتى بها بعدها بيدها من الصلاة، و لا يستفاد الترخيص من الرواية فى تأخيرها بوجه، فإن التفرقة بين الصلاتين ليست بواجبة يقينا و لا موجب لرفع اليد عن اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة لأجل أمر غير واجب.

(۱) بل الباطلة هى الأخيرة، لأن الغسل إنما وجب فى واحدة من صلواتها مخيرا فإذا تركته فى صلواتها السابقة يتعين عليها فى الأخيرة لا محالة كما هو الحال فى جميع الواجبات التخييرية حيث يتعين فى العدل الأخير عند تعذّر غيره من الافراد أو تركه. و أما بطلان الصلوات الواقعة مع النجاسة- كما فى المتن- فهو مبنى على جعل الغسل و الطهارة شرطا متأخرا للصلوات و قد عرفت بطلانه «بقى الكلام» فيما هو المراد باليوم الوارد فى الرواية فهل المراد به أعم من ليلته أو المراد به خصوص النهار؟ لا يبعد الالتزام بأنه أعم نظرا إلى أن الغسل شرط لواحدة من الصلوات الليلية و النهارية فإن الغرض الإتيان بإحداها مع الطهارة كان ذلك فى اليوم أو الليل و انما قيدت الرواية باليوم من جهة غلبة وقوع الغسل فيه لا لأجل عدم إرادة الأعم منه هذا و لكن لقائل أن يقول:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۱

و يشترط انحصار ثوبها فى واحد (۱) أو احتياجها إلى لبس جميع ما

الرواية إنما اشتملت على اليوم و شموله لليل غير معلوم و لم يدلنا دليل على إرادة الأعم منه و لا مناص معه من الاقتصار على المقدار المتيقن من اليوم و هو خصوص النهار كما هو الحال فى بقية القيود الواردة فى الرواية هذا.

و الصحيح أن الغسل لا يجب أن يقع فى النهار و لا اختصاص له فى ذلك و هذا لإطلاق الرواية حيث أنها تشمل بإطلاقها لما إذا غسلت المرأة قميصها فى آخر ساعة من النهار، لانه من الغسل فى اليوم حقيقة و لا شبهة فى جواز إيقاع صلاة المغرب بذلك الغسل إذا لم تتفق اصابة البول لثوبها إلى زمان إيقاعها، فإذا جاز ذلك بإطلاق الرواية جاز أن يصلى المغرب بغسل قميصها فى الليل بطريق أولى، فالصحيح عدم اختصاص الغسل بالنهار، كما أن غسل القميص فى اليوم الثانى و ما بعده لا يعتبر وقوعه فى الزمان الذى وقع فيه فى اليوم السابق عليه بل لها أن تؤخره فى اليوم الثانى عن ذلك الوقت أو تقدمه عليه لما مر من أن الغسل شرط لواحدة من صلواتها سواء أ كان فى الوقت السابق أم فى غيره.

(۱) أما إذا كان متعددا فان احتاجت الى لبس الجميع فهو فى حكم قميص واحد، لأن معنى قوله: ليس لها إلا قميص واحد- حسب المتفاهم العرفى- أنه ليس لها قميص آخر يتمكن من إتيان الصلاة فيه فإذا فرضنا عدم تمكنها من تبديل ثوبها لاحتياجها الى لبس الجميع فكأنه ليس لها إلا قميص واحد.

و كذلك الحال إذا كان لها ثوب آخر لا يحتاج الى لبسه إلا أنه لا يتمكن من إيقاع الصلاة فيه لأنه رقيق أو نجس أو من غير المأكول أو غير ذلك مما لا يتمكن من الصلاة فيه لأنها حينئذ غير متمكنة من إتيان الصلاة فى ثوب آخر. و أما إذا كان لها أثواب متعددة يتمكن من إيقاع الصلاة فيها فلا محالة يتعين عليها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۲

عندها، و إن كان متعددا. و لا فرق فى العفو (۱) بين أن تكون متمكنة من تحصيل الثوب الطاهر بشراء أو استيجار أو استعارة أم لا و إن كان الأحوط الاقتصار على صورة عدم التمكن (مسألة ۱) إلحاق بدنها بالثوب فى العفو عن نجاسته محل

تبديل ثوبها و هى خارجة عن موضوع العفو فى الرواية، حيث أن لها قميص آخر يتمكن من الصلاة فيه.

(۱) مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه اختصاص العفو بما إذا لم تتمكن المرأة من تحصيل قميص آخر بشراء أو استيجار أو

غيرهما حيث انها تقتضى استناد العفو فى الرواية إلى الحرج فى غسل الثوب على المربية و لو نوعا، و مع فرض تمكنها من الاستيجار أو الشراء لا حرج عليها فى إيقاع صلاتها فى ثوب طاهر. و لكن الصحيح أن الرواية مطلقة تشمل صورة تمكن المربية من الاستيجار و الشراء و نحوهما و صورة عجزها عن ذلك فإنها تدل على أن العفو إنما ثبت للمرأة التى ليس لها إلا قميص واحد بالفعل سواء أ كانت متمكنة من تحصيل ثوب آخر بشراء أو استيجار أم لم تكن متمكنة من ذلك فالمدار على وحدة القميص بالفعل. بل تقييد العفو فى الرواية بصورة عدم تمكنها من تحصيل ثوب طاهر تقييد لها بمورد نادر، لأن المربية لو سلمنا عدم تمكنها من شراء أو استيجار فباب الاستعارة مفتوح لكل شخص، و فرض امرأة غير متمكنة من تحصيل ثوب آخر و لو بالعارية فرض أمر نادر. كما أن تقييده بما إذا لم تتمكن المرأة من الصلاة فى سائر آخر و لو فى غير القميص- بناء على كفاية مطلق الساتر فى الصلاة- كذلك لأن الغالب تمكنها من الساتر الطاهر غير القميص.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۳

إشكال (۱) و إن كان لا يخلو عن وجه (مسألة ۲) فى إلحاق المربى بالمربية إشكال (۲)

---

(۱) لأن الرواية إنما دلت على العفو عن نجاسة القميص و لم تدل على عدم مانعية نجاسة البدن فى المربية و مقتضى إطلاق أدلة المنع عن الصلاة فى النجس وجوب إزالته عن بدنها فإلحاقه بالثوب بلا وجه.

(۲) الوارد فى الرواية- كما قدمناه- هو المرأة و قد تعدى بعضهم الى الرجل إذا كان مربيا بدعوى أن العلة الموجبة للعفو فى المرأة المشقة و الحرج و هى بعينها متحققة فى الرجل بلا نقص. و يدفعه أن ذلك لا يوجب سوى الظن بالاشتراك، و لا يعتمد على الظن فى الاحكام. و دعوى أن الاحكام الشرعية مشتركة بين الجميع إنما تفيد فيما إذا لم نحتمل خصوصية فى طائفة دون طائفة مع انا نحتملها فى النساء بالوجدان، و لم تثبت كلية للاشتراك فى الأحكام فكم من أحكام مختصة بالرجال دون النساء أو العكس. فليكن منها المقام و عليه فمقتضى إطلاق ما دل على مانعية النجس فى الصلاة وجوب الإزالة على الرجل فى جميع صلواته إلا أن يستلزم حرجا شخصيا فى حقه. «بقى الكلام» فى جهتين:

«إحداهما»: أن الحكم الوارد فى الرواية هل يختص بمن له مولود واحد أو يعمه و من له مولود متعدد؟ و المتعين هو الثانى لأن كلمة «مولود» و إن كانت نكرة إلا أن المراد بها الطبيعى الشامل للواحد و المتعدد لوضوح أن السائل لا نظر له إلى صورة الوحدة و التعدد بحيث لو كان لها مولودان فى حجرها لم يسأل عن حكمها. «ثانيتهما»: هل الحكم خاص بما إذا تنجس ثوب المرأة بالبول أو يعم ما إذا كان متنجسا بالغائط؟ الرواية إنما نصت على خصوص البول و لا دليل على التعدى عنه إلى الغائط. و دعوى انهما متلازمان و من هنا قد يكنى عنهما بالبول مندفعة بأن الأمر بالعكس فان انفكاك البول عن الغائط

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۴

و كذا من تواتر بوله (۱)

هو الغالب، و لا سيما فى الأطفال فلعل كثرة ابتلاء المرأة ببول الصبى هى الموجبة لتخصيص العفو به دون الغائط.

(۱) ذهب جماعة- كما حكى- إلى إلحاق من كثر بوله و تواتر بالمربية فى العفو و عدم لزوم غسله الثوب إلا مرة فى كل يوم مستندا فى حكمهم هذا «تارة» إلى الحرج و المشقة. و هو استدلال صحيح و لكنه خاص بموارد تحقق العسر و الحرج و لا يقتضى العفو مطلقا فالدليل أخص من المدعى.

و «اخرى» إلى رواية عبد الرحيم القصير قال: كتبت الى أبى الحسن عليه السّلام فى الخصى يبول فيلقى من ذلك شدة، و يرى البلل بعد البلل، قال: يتوضأ و ينتضح فى النهار مرة واحدة «۱» و رواها الكلينى بإسناده عن سعدان بن عبد الرحمن قال: كتبت الى أبى

الحسن علیه السّلام و ذکر مثله. و کذلک الصدوق إلا أنه رواها مرسلا عن أبی الحسن موسی بن جعفر علیهما السّلام و قال: ثم ینضح ثوبه ففی المسألهٔ روایتان فان المرسلهٔ لیست روایهٔ مستقلهٔ و انما هی إشارهٔ إلی إحدی الروایتین المتقدمتین. و هذا الاستدلال أیضا غیر تام لأن الروایتین ضعیفتان بحسب الدلالهٔ و السند أما بحسب الدلالهٔ فلأن وجوب الغسل مرهٔ فی کل یوم لا عین منه و لا أثر فی الروایتین و من المحتمل القریب ان تکون الروایتان ناظرتین الی عدم وجوب الوضوء علیه و ذلک بإبداء المانع عن العلم بخروج البول منه حیث انه انما کان یلقی الشدهٔ من أجل رؤیته البلل بعد البلل- فان قوله و یری البلل بعد البلل- تفصیل للإجمال المتقدم علیه فی قوله فیلقی من ذلک شدهٔ. فإذا انتضح بدنه أو ثوبه فلا یحرز أن البلل الذی یراه بول أو غیره لاحتمال أنه من النضح کما ورد نظیره فی بعض الروایات «۲» فیمن بال و لم یقدر

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۸۵

«السادس» یعفی عن کل نجاسهٔ فی البدن أو الثوب فی حال الاضطرار (۱)

علی الماء و اشتد ذلک علیه فقال علیه السّلام: إذا بلت و تمسحت فامسح ذکرک بریقک، فان وجدت شیئا فقل هذا من ذاک هذا علی أن المراد منهما لو کان نفی وجوب الغسل علی الخصی إلا مرهٔ فی کل یوم لم یکن لذکر الوضوء فیهما وجه فقوله علیه السّلام یتوضأ و ینتضح قرینتان علی أن المراد فی الروایتین عدم إیجاب الوضوء علیه ثانیا بإبداء المانع عن العلم بخروج سببه و مع الغض عن جمیع ذلک ان النضح لم یقل أحد بکونه غسلا مطهرا عن البول أو غیره من النجاسات و حمله علی الغسل بعید. و أما بحسب السند فلجهالهٔ سعدان بن عبد الرحمن الواقع فی طریق الکلینی لعدم ذکره فی الرجال و عدم توثیق سعدان بن مسلم و عبد الرحیم القصیر الواقعین فی طریق الشیخ «قده» و دعوی استفادهٔ توثیقهما من روایهٔ صفوان و ابن أبی عمیر عن سعدان و روایهٔ ابن أبی عمیر و غیره عن عبد الرحیم فی موارد أخر عهدتها علی مدعیها، لأن نقل ابن أبی عمیر و نظرائه- کما ذکرناه غیر مرهٔ- لا یوجب وثاقهٔ الضعیف. و لعله لأجل ما ذکرناه فی تضعیف الروایتین ذکر المحقق الهمدانی «قده»- بعد نقله الروایهٔ- انها ضعیفهٔ السند متروکهٔ الظاهر منافیهٔ للقواعد الشرعیهٔ المقررهٔ فی باب النجاسات فیجب رد علمها إلی أهله، فتحصل ان إلحاق من تواتر بوله بالمربیهٔ خال عن الوجه فلا عفو عنه إلا أن یکون الغسل حرجیا فی حقه.

[السادس: یعفی عن کل نجاسهٔ فی البدن أو الثوب فی حال الاضطرار]

(۱) ظهر مجمل القول فی ذلک مما بیناه فی فروع الصلاهٔ فی النجس فلیراجع.

«و الحمد للّه رب العالمین و صلی اللّه علی سیدنا محمد و آله الطاهرین»

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۲، ص: ۴۸۶

....

تذییلات

اشارهٔ

۱- نقلنا فى ص ۷ رواية عن أبى بصير و عبرنا عنها بالموثقة. و لكن الصحيح أن الرواية ضعيفة لأن فى سندها ابن سنان و الظاهر أنه محمد بن سنان الزاهرى بقرينة رواية الحسين بن سعيد عنه ((، و لا أقل من تردده بين محمد بن سنان و بين عبد اللّه ابن سنان)) و المظنون و إن كان وثاقة الرجل و قد كنا نعتمد على رواياته سابقا إلا أن الجزم بها فى نهاية الاشكال و من هنا بنينا أخيرا على عدم وثاقته فلا يمكن الركون على رواياته حينئذ.

۲- أوردنا فى ص ۱۳ رواية عن حفص بن غياث للاستدلال بها على طهارة الدم مما لا نفس له كما استدللنا بها على طهارة بوله و ميتته فى المجلد ۱ و عبرنا عنها بالموثقة- مع ان فى سندها أحمد بن محمد عن أبيه و الظاهر أنه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و هو و إن كان من مشايخ الشيخ المفيد إلا أنه لم تثبت وثاقته بدليل و كونه شيخ اجازة لا دلالة له على الوثاقة بوجه- فالوجه فى كون الرواية موثقة أن فى سندها محمد بن أحمد بن يحيى و للشيخ «قده» اليه طرق متعددة و هى و ان لم تكن صحيحة بأسرها إلا أن فى صحة بعضها غنى و كفاية، و ذلك لأن الرواية إما أن تكون من كتاب الراوى أو من نفسه و على كلا التقديرين يحكم بصحة رواية الشيخ عن محمد بن أحمد لتصريحه فى الفهرست بأن له إلى جميع كتب محمد بن أحمد و رواياته طرقا متعددة و قد عرفت صحة بعضها، و إذا صح السند الى محمد بن احمد بن يحيى صحّ بأسره لوثاقة الرواة الواقعة بينه و بين الامام عليه السّلام، و بهذا الطريق الذى أبديناه أخيرا يمكنك تصحيح جملة من الروايات التى تقدمت فى تضاعيف الكتاب أو لم تتقدم.

۳- ذكرنا فى ص ۶۰ أن فى محمد بن عيسى كلاما و فى خصوص رواياته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۲، ص: ۴۸۷

....

عن يونس كلاما آخر، و أشرنا أيضا الى ضعفه فى بعض المواضع من المجلد الأول و كونه محل الكلام و الاشكال و ان كان صحيحا كما لا يخفى على الخبير إلا أن الصحيح وثاقة الرجل و اعتبار رواياته مطلقا و لو كانت عن يونس و يأتى تفصيل الاستدلال على وثاقته عند الكلام على الحيض إن شاء اللّه تعالى.

۴- نقلنا صحيحة وهب بن عبد ربه فى ص ۳۵۱ فاقدة لكلمة «لا» قبل قوله: يعيد إذا لم يكن علم و استظهرنا سقوط تلك الكلمة عن الصحيحة ثم ظهر ان نسخ التهذيبين كانت مختلفة ففى بعضها جاءت الرواية مشتملة على كلمة «لا» كما فى الطبعة الأخيرة من التهذيب ص ۳۶۰ ج ۲ و الاستبصار ص ۱۸۱ ج ۱ و ما نقلناه و استظهرناه موافق مع النسخة التى روى عنها صاحبا الوافى و الوسائل «قدهما» حيث نقلا الرواية عن الشيخ كما نقلناه.

۵- جاء فى ج ۱ ص ۴۹ أن المصعد من الأعيان النجسة محكوم بالطهارة إلا أن ينطبق عليه عنوان آخر نجس و هذا كما فى المصعد من الخمر المعبر عنه عندهم ب (العرق) فإنه كأصله مسكر محكوم بالنجاسة شرعا.

و هذا لا ينافى ما ذكرناه فى هذا الجزء ص ۱۰۰ من أن مقتضى القاعدة طهارة المادة المتخذة من الخمر المعبر عنها بجوهر الخمر «اسپرتو» التى تتحصل بتبخيرها.

و ذلك لأن العرق الذى حكمنا بنجاسته هو الذى يعدّ من جملة الخمور و شربه أمر متعارف عند أهله، و لا فرق بينه و بين غيره من الخمور إلا فى أنه يشتمل على المادة الألكلية بنسبة الأربعين فى المائة- فى العرق العراقى- فما زاد و اما بقية الخمور فمنها ما يشتمل على المادة الألكلية بنسبة العشرة فى المائة و منها غير ذلك مما لا حاجة الى ذكره. كما انها فى الفقاع بنسبة الخمسة فى المائة (كذا فى بعض الكتب الكيماوية الحديثة و ما قدمنا نقله فى ص ۱۳۷ فى بيان مقدار المادة الألكلية الموجودة فى المسكرات فهو انما كان مستندا إلى

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۲، ص: ۴۸۸

....

قول بعض أهل الاطلاع) و أما (اسپرتو) و جوهر الخمر فهو عبارة عن نفس المادة الألکلیة التی منها تتکون المسکرات علی اختلاف أقسامها و هی غیر قابلة للشرب بوجه، و هذا هو الذی حکمنا بطهارته علی طبق القاعدة. فالعرق و (اسپرتو) موضوعان متغایران و إن اشترکا فی بعض مقدمات صنعهما و تحصیلهما.

۶- جاء فی ج ۱ ص ۲۴۸ ان بکر بن محمد- ان کانت له روایة فهو- إنما یروی عن الجواد علیه السّلام. و غرضنا من هذه العبارة الإشارة الی ان الرجل لا یمکنه الروایة عن الباقر علیه السّلام لتأخره عن عصره بمدة طویلة نعم یمکنه أن یروی عن الجواد علیه السّلام لکونه فی عصره. و ان لم یرو عنهم علیهم السّلام علی ما فی ترجمته و بما أن المراد من أبی جعفر الواقع فی الروایة هو الباقر علیه السّلام لأن فی سلسلة السند منصور بن حازم و هو من أصحاب أبی عبد اللّه علیه السّلام فیستکشف بذلک أن الراوی عنه علیه السّلام فی الروایة لیس هو بکر بن محمد بن حبیب.

تنبیه

جرت العادة فی الکتاب علی نقل اللباب المتحصل من کلمات الأصحاب «قدهم» عند ما دعت الحاجة الی نقلها- إلا فی بعض الموارد- و ربما نقلناها مشروحة موضحة أو ملخصة و لو بغیر ألفاظها أو زدنا علیها شیئا من لوازماتها روما لاتضاح صحتها أو سقمها.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

الجزء الرابع

[تتمة کتاب الطهارة]

اشارة

فصل فی المطهرات و هی أمور:

«أحدها»: الماء و هو عمدتها، لأن سائر المطهرات مخصوصة بأشیاء خاصة بخلافه فإنه مطهر لکل متنجس (۱) حتی الماء المضاف

فصل فی المطهرات

«أحدها»: الماء و هو عمدتها

---

(۱) المتنجس إما من الأجسام الجامدة. و إما من المائعات. و المائع إما هو الماء و إما غیره و هو المضاف و ما یلحقه من اللبن و الدهن و نحوهما. أما الجوامد من الأجسام فمطهرها- علی نحو الإطلاق- إنما هو الغسل بالماء و ذلک للاستقراء و ملاحظة الموارد المتعددة من الثوب و البدن و الحصر و الفرش و الأوانی و غیرها مما حکم فیها الشارع- علی اختلافها- بتطهیرها بالغسل، حیث سئل عن أصابتها بالدم أو المنی أو البول أو غیرها من النجاسات و أمروا- ع- بغسلها بالماء. و من هذا یستفاد أن الغسل بالماء مطهر علی

الإطلاق فإن الأمر فى تلك الموارد بالغسل على ما قدمناه فى محله- إرشاد إلى أمرين: «أحدهما»: كون ملاقاة الأعيان النجسة منجسة لملاقياتها. و «ثانيهما»: طهارة الملاقى المتنجس بغسله بالماء، و حيث أن المستفاد من تلك الأوامر حسب المتفاهم العرفى عدم اختصاص الطهارة المسببة من الغسل بمورد دون مورد لوضوح عدم مدخلية شىء من خصوصيات الموارد فى ذلك فلا- مناص من التعدى و الحكم بأن الغسل بالماء مطهر للأجسام المتنجسة على الإطلاق. و من ثمة لا نضايق من الحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶

....

بكفاية الغسل بالماء فى تطهير الأجسام المتنجسة التى لم تكن متكونة فى زمان صدور الأمر بالغسل فى الموارد المتقدمة و ذلك كما فى (البرتقان و الطماطة) و ليس هذا إلا من جهة أن الغسل بالماء مطهر مطلقا. نعم قد اعتبر الشارع فى حصول الطهارة بذلك بعض القيود يأتى عليها الكلام فى تفاصيل المطهرات إن شاء اللّه. هذا مضافا الى موثقة عمار الواردة فيمن يجد فى إنائه فأرة ميتة و قد توضأ من ذلك الماء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثيابه قال- ع-: إن كان رآها فى الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها فى الإناء فعليه أن يغسل ثيابه و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «۱» لدلالتها على أن المتنجس بالماء المتنجس مطلقا يطهر بالغسل، و كيف كان فبالموثقة و الاستقراء نحكم بأن الجوامد يطهرها الغسل بالماء هذا، و لكن بعض الجوامد غير قابل للتطهير بالاستهلاك و لا بالغسل لعدم استهلاكه فى الاجزاء المائية و لا يتداخل الماء فى أجزائه ليطهر بالغسل كما فى الدهن الجامد إذا تنجس حال ميعانه، فان مثله لا يستهلك فى الماء لانفصاله عن الاجزاء المائية بالطبع و لا يرسب الماء فى جوفه و يأتى ذلك فى المسألة التاسعة عشرة إن شاء اللّه.

نعم لم يستبعد الماتن «قده» الحكم بطهارة الدهن حينئذ فيما إذا جعل فى ماء عاصم و غلى الماء مقدارا من الزمان فان الماء يصل بذلك إلى جميع أجزائه إلا أن الصحيح عدم كفاية ذلك فى تطهيره على ما يأتى فى محله، لان الغليان إنما يوجب تصاعد الأجزاء و تنازلها و هذا لا يقتضى سوى وصول العاصم الى السطح الظاهر من الأجزاء و لا يوجب تداخل العاصم و وصوله الى جوفها.

و نظيره: الفلزات كالذهب و الفضة و غيرهما إذا تنجست حال ذوبانها، حيث لا يمكن

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۷

....

الحكم بتطهيرها بشىء لعدم استهلاكها فى الماء و عدم رسوبه فى جوفها حتى إذا فرضنا- فرضا غير واقع- أن الفلز كالدهن يذوب بالغليان فى الماء لما مر من أن الغليان الذى هو تصاعد الاجزاء و تنازلها لا يوجب سوى وصول الماء الى السطح الظاهر من أجزائه و لا يقتضى تداخله و وصوله الى جوفه هذا كله فى الأجسام الجامدة.

و أما المياه المتنجسة فقد قدمنا فى محله أن مطهرها هو اتصالها بالماء العاصم أو بممازجتها معه- بناء على اعتبار الامتزاج فى تطهيرها.

و أما المضاف النجس فقد أسلفنا فى بحث المياه عدم قابليته للطهارة إلا بالاستهلاك و انعدام موضوعه و لا نعرف مخالفا فى المسألة سوى ما حكى عن العلامة «قده» من الحكم بطهارة المضاف باتصاله بالكثير إلا أنه من الفلتات و لم يقم دليل على أن الاتصال بالكر

مما يطهر المضاف. و إنما يطهره الاستهلاك كما ذكره فى المتن، و لكن فى إسناد التطهير الى الاستهلاك ضربا من المسامحة إذ لا موضوع مع الاستهلاك حتى يحكم بطهارته لأجله. نعم اسناد الطهارة بالاستهلاك الى الماء اسناد حقيقى لا تسامح فيه و ذلك لان الاستهلاك بما هو هو غير موجب للطهارة بوجه و من هنا لو استهلك المضاف المتنجس فى ماء قليل حكمنا بنجاسة القليل لملاقاته المضاف المتنجس و إن استهلك فيه المضاف فلا بد فى الحكم بالطهارة من أن يكون الماء كرا و غير منفعل بالملاقاة فمثله مطهر للمضاف مشروطا باستهلاكه فيه.

بل يمكن أن يقال: لا تسامح فى إسناد التطهير الى الاستهلاك أيضا، و ذلك لان المضاف إذا استهلك فى الماء العاصم ثم فصلناه عن الماء بالتبخير فهو محكوم بالطهارة لا محالة لأن أجزائه المستهلكة فى الماء- المتحققة فيه عقلا قبل الانفصال- قد حكمت بطهارتها على الفرض و معه تكون طاهرة و لو بعد الانفصال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٨

بالاستهلاك (١) بل يطهر بعض الأعيان النجسة كميت الإنسان فإنه يطهر (٢) بتمام غسله. و يشترط فى التطهير به أمور، بعضها شرط فى كل من القليل و الكثير، و بعضها مختص بالتطهير بالقليل. أما الأول «فمنها»: زوال العين و الأثر (٣) بمعنى الاجزاء الصغار منها لا بمعنى اللون و الطعم و نحوهما (۴)

فلا تستند طهارة الأجزاء المستهلكة إلا الى الاستهلاك السابق مع بقاء المضاف و وجود الموضوع لفرض انفصاله عن الماء فلا تسامح فى إسناد التطهير الى الاستهلاك كما لا مسامحة فى إسناده إلى الماء. و كيف كان الاستهلاك مطهر للمضاف. بل ذكرنا فى بحث الماء المضاف أن المضاف المتنجس إذا أثر فى الماء العاصم باستهلاكه. كما إذا قلبه مضافا بعد مضى زمان لم يحكم بنجاسة شىء منهما و ذلك لأن المضاف قد حكم بطهارته بالاستهلاك فإذا قلب المطلق إلى الإضافة لم يكن موجب للحكم بنجاسته فان ملاقاة من أجزاء المضاف محكوم بالطهارة و انقلاب الماء الطاهر مضافا ليس من أحد المنجسات.

(١) قد عرفت انه لا تسامح فى اسناد الطهارة بالإستهلاك الى الماء و كذا فى إسنادها إلى الاستهلاك.

(٢) يأتى الكلام على ذلك فى محله إن شاء اللّه تعالى.

(٣) لا يخفى ما فى عد ذلك من شرائط التطهير بالماء من المسامحة لأن زوال العين و الاجزاء الصغار التى تعد مصداقا للنجاسة لدى العرف مقوم لمفهوم الغسل المعتبر فى التطهير و لا يتحقق غسل بدونه، لانه بمعنى إزالة العين و مع عدمها لا غسل حقيقة.

(۴) و عن العلامة «قده» فى المنتهى وجوب إزالة الأثر بمعنى اللون دون الرائحة، و فى محكى النهاية وجوب إزالة الرائحة دون اللون- إذا كان عسر الزوال- و عن القواعد ما ربما يفهم منه وجوب ازالة كل من اللون و الرائحة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٩

....

- إذا لم يكن عسر فى إزالتهما.

و التحقيق وفاقا للماتن «قده» عدم اعتبار شىء من ذلك فى حصول الطهارة بالغسل و ذلك إما «أولا»: فلا طلاق الروايات الآمرة بالغسل حيث لم تدل إلا على اعتبار الغسل فى تطهير المتنجسات و قد أشرنا آنفا الى أن الغسل بمعنى إزالة العين و أما إزالة الرائحة أو اللون فهى أمر خارج عن مفهومه و اعتبارها فيه يتوقف على دلالة دليل و هو مفقود. و أما «ثانيا»: فلان النجاسات- بأكثرها- تشتمل على رائحة أو لون لا تزولان بزوال عينها كما فى دم الحيض و الميتة و بعض أقسام المنى فترى أنها بعد ما غسلت و أزيلت عينها تبقى رائحتها أو لونها، و لم ترد- مع ذلك- إشارة فى شىء من الاخبار الواردة فى التطهير عن الأعيان المذكورة و غيرها إلى اعتبار زوال

الرائحة أو اللون و انما دلت على لزوم غسلها فحسب. و يؤيده ما فى جملة من الروايات «۱» من الأمر بصبغ الثوب الذى أصابه دم الحيض بالمشق حتى يختلط فيما إذا غسل و لم يذهب أثره.

نعم لا يمكن الاستدلال على المدعى بما ورد فى الاستنجاء من أن الريح لا ينظر إليها «۲» و ذلك لان الموضع المخصوص له خصوصية من بين سائر المتنجسات بحيث لا يمكن قياس غيره به، و من هنا يكفى فى تطهيره التمسح بالأحجار مع أن الاجزاء المتخلفة من النجس فى المحل قد لا يقلعها التمسح بالأحجار، لوضوح أنه ليس من الأجسام الصيقلية حتى تزول عنه العين بالتمسح بها فمقايسة غيره من المتنجسات به فى غير محله.

---

(۱) يراجع ب ۲۵ من أبواب النجاسات و ۵۲ من أبواب الحيض من الوسائل.

(۲) كما فى حسنة ابن الغيرة المروية فى ب ۲۵ من النجاسات و ۱۳ من أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۰

....

و أما ما يقال من أن بقاء الأثر كاللون و الريح و غيرهما يكشف عن بقاء العين لا محالة، لأن انتقال العرض من معروضه أمر غير معقول. فيندفع «أولا»:

بأن الأحكام الشرعية لا تبتنى على التدقيقات الفلسفية و إنما تدور مدار صدق العناوين المأخوذة فى موضوعاتها عرفا و بما أن الأثر المتخلف من العين من قبيل الاعراض لدى العرف و النجاسة مترتبة على عنوان الدم و العذرة و نحوهما و لا يصدق شىء من هذه العناوين على الأوصاف و الاعراض فلا يمكن الحكم بنجاسة الآثار المتخلفة فى المحل و «ثانيا»: بان كبرى استحالة انتقال العرض و إن كانت مسلمة إلا انها غير منطبقة على المقام، لان عروض الرائحة أو اللون أو غيرهما من آثار النجس على الثوب- مثلا- كما يحتمل أن يكون مستندا إلى انتقال أجزاء ذلك النجس إلى الثوب لاستحالة انتقال العرض من دون معروضه، كذلك يحتمل أن يكون مستندا إلى المجاورة، لأنها ربما تسبب استعداد الشيء للتأثر بآثار مجاوره و هذا لا بمعنى انتقال اعراض ذلك النجس إليه حتى يدفع باستحالته. بل بمعنى تأهل الشيء لأن يعرض عليه مثل ذلك العرض من الابتداء كما عرض على النجس، و هذا كما إذا جعلنا مقدارا قليلا من الميتة فى حب من الماء فان الماء يكتسب بذلك رائحة الجيفة إذا مضى عليه زمان، و لا يحتمل أن يكون ذلك مستندا إلى انتقال أجزاء الجيفة إلى الماء، حيث أن الجيفة لقلتها لا يمكن أن تنتشر فى تلك الكمية من الماء فليس ذلك إلا من جهة تأهل الماء بالمجاورة لعروض الرائحة عليه من الابتداء، و يمكن مشاهدة ما ادعيناه بالعيان فيما إذا ألقينا كمية قليلة من اللبن على أكثر منها من الحليب لأنها يقلبه لبنا لا محالة من دون أن يكون ذلك مستندا إلى انتشار الاجزاء اللبنية فى الحليب فلا وجه له سوى التأهل بالمجاورة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱

و «منها»: عدم تغير الماء (۱) فى أثناء الاستعمال.

---

(۱) و تفصيل الكلام فى هذه المسألة يقع فى صور ثلاث: «الاولى»:

ما إذا تغير الماء بأوصاف عين النجس فى الغسلة المتعقبة بطهارة المحل. «الثانية»:

الصورة مع حصول التغير فى غير الغسلة المتعقبة بالطهارة. «الثالثة»: ما إذا تغير الماء بأوصاف المتنجس بلا فرق فى ذلك بين الغسلة المتعقبة بالطهارة و غيرها.

أما «الصورة الاولی»: فلا- مناص فیها من اشتراط عدم تغیر الماء فی التطهیر به وفاقا للماتن «قده» و ذلک لإطلاق ما دل علی نجاسة الماء المتغیر بأوصاف النجس و لا موجب لرفع الید عن إطلاقه، و مع الحکم بتقذره لا یمکن الحکم بطهارة المتنجس المغسول به.

و توضیح ذلک أن الغسالة غیر المتغیرة بالنجس و إن التزمنا فیها بتخصیص أدلة انفعال الماء القلیل بالملاقاة علی جمیع الأقوال المذکورة فی الغسالة حیث أنا سواء قلنا بطهارتها مطلقا أم قلنا بنجاستها بالانفصال عن المحل أو قلنا بنجاستها مطلقا غیر أن خروج المقدار المتعارف منها مطهر للاجزاء المتخلفة فی المحل، نظیر الدم المتخلف فی الذبیحة، حیث أن خروج المقدار المتعارف منه بالذبح موجب لطهارة الاجزاء المتخلفة منه فی الذبیحة لا بد من أن نلتزم بتخصیص أدلة انفعال الماء القلیل بالملاقاة إما مطلقا أو ما دام فی المحل أو بعد خروج المقدار المتعارف من الغسالة، لوضوح انه لو لا- ذلک لم یمکن الحکم بطهارة شیء من المتنجسات بالغسل و به ینسد باب التطهیر بالمیاه و هو علی خلاف الضرورة و الإجماع القطعی بین المسلمین. و أما الأدلة القائمة علی نجاسة الماء المتغیر بأوصاف النجس فلا تری ملزما لتخصیصها بوجه و لیست هناک ضرورة تدعو الیه و لا تترتب علی القول بنجاسة الماء المتغیر مطلقا أی مفسدة و معه لا بد من الالتزام بعدم حصول الطهارة إلا بالماء غیر المتغیر بالنجس. نعم یستلزم ذلک

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۲

....

القول بتخصیص أدلة انفعال الماء القلیل و هو مما نلتزمه کما عرفت هذا.

و قد یقال: لا مانع من التزام حصول الطهارة بالماء المتغیر بالاستعمال- دون المتغیر قبل الغسل به و استعماله- تمسکا بإطلاقات الأدلة الآمرة بالغسل کما فی صحیحة محمد بن مسلم «اغسله فی المرکن مرتین فان غسلته فی ماء جار فمرة واحدة» «۱» و غیرها لأن إطلاقها یشمل ما إذا تغیر الماء بغسله و استعماله و بهذا نلتزم بتخصیص ما دل علی نجاسة الماء المتغیر و حصول الطهارة بالماء المتغیر بالاستعمال أو أنا نتحفظ بإطلاق ما دل علی نجاسة الماء المتغیر و ما دل علی کفایة الغسل فی تطهیر المتنجسات، فنلتزم بزوال النجاسة السابقة الموجودة فی المتنجس- حسب إطلاق ما دل علی حصول الطهارة بالغسل- کما نلتزم بتنجسه ثانیا من جهة ملاقاته الماء المتغیر- لإطلاق ما دل علی نجاسة الماء المتغیر بالنجس- و هاتان دعویان لا یمکن المساعدة علی شیء منهما.

أما بالإضافة إلی الدعوی المتقدمة فلان النسبة بین إطلاقات ما دل علی حصول الطهارة بالغسل و بین إطلاق ما دل علی نجاسة الماء المتغیر عموم من وجه، لأن الأولی مطلقة من حیث حصول التغیر بالغسل و عدمه و الثانی أعم من حیث استناد التغیر الی نفس استعمال الماء أو إلی أمر سابق علیه و مع التعارض فی مورد الاجتماع- و هو الماء المتغیر بالاستعمال- یتساقطان فلا بد من الرجوع إلی أحد أمرین: إما العموم الفوق کما دل علی عدم جواز الصلاة فی الثوب المتنجس، فإنه إرشاد إلی نجاسته و مقتضی تلک الإطلاقات أن النجاسة تبقی فی أی متنجس إلی الأبد إلا أن یطرأ علیه مزیل شرعی کالغسل بالماء غیر المتغیر و هذا هو المستفاد من قوله- ع- فی موثقة عمار «فإذا علمت فقد قذر «۲» و لا یکفی الغسل بالماء المتغیر لأجل الشک فی مطهریته و مقتضی الإطلاق بقاء

(۱) فی ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) فی ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۳

....

النجاسة ما لم یقطع بارتفاعها، و اما استصحاب النجاسة- مع الغض عن الإطلاق- فهو یبتنی علی القول بجریان الاستصحاب فی

الاحكام و حيث أنا لا نقول به و قد عرف تمامية الإطلاقات الفوق فلا مناص من اشتراط عدم انفعال الماء و لو بالاستعمال.

و أما بالإضافة إلى الدعوى الثانية: أعنى التحفظ على كلا الإطلاقين فلان ظاهر ما دل على طهارة المتنجس بالغسل أن ذلك سبب لحصول الطهارة بالفعل و الطهارة الفعلية لا تجتمع مع الحكم بنجاسة الماء بغسله من جهة ملاقاته مع الماء المتغير و هو نجس هذا كله فى الصورة الاولى.

و أما «الصورة الثانية»: و هى ما إذا تغير الماء بأوصاف النجس فى الغسلة غير المتعقبة بطهارة المحل فلا نلتزم فيها بالاشتراط فتغير الماء حين استعماله كعدمه اللهم الا- أن يكون هناك إجماع تعبدى على اعتبار عدم تغير الماء حتى فى الغسلة الاولى اعنى ما لا يتعقبه طهارة المحل أو ادعى انصراف أدلة المطهرية عن الغسل بالماء المتغير إلا- أن قيام الإجماع التعبدى فى المسألة مما لا نظنه و لا نحتمله، و دعوى الانصراف لو تمت فإنما يتم فى الغسلة المتعقبة بالطهارة بأن يقال إن ظاهر الغسل المأمور به هو الذى يتعقبه طهارة المحل- بالفعل- فلا يشمل الغسل غير المتعقب بالطهارة كذلك. و أما الغسلة غير المتعقبة بالطهارة- كما فى محل الكلام- فلا معنى لدعوى انصراف المطهرية عنها كما لعله ظاهر. على أن التغير فى الغسلة الأولى أمر غالبى كما فى الغسلة الأولى فيما اصابه بول كثير أو دم كذلك- فيما إذا قلنا بلزوم التعدد فى مثله- فدعوى الانصراف ساقطة و إطلاقات أدلة الغسل هى المحكمة و مقتضاها عدم الفرق فى الغسلة غير المتعقبة بطهارة المحل بين تغير الماء باستعماله و عدمه.

و «أما الصورة الثالثة»: أعنى ما إذا استند التغير إلى المتنجس لا الى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۴

و «منها»: طهارة الماء (۱).

عين النجس فاشتراط عدم التغير بذلك يبتنى على ما أسلفناه فى محله من أن المتغير بالمتنجس كالمتغير بأوصاف النجس فى الحكم بنجاسته أو أن التغير بالمتنجس مما لا اثر له؟ و قد عرفت فى محله أن المتعين عدم نجاسته لانه المستفاد من الاخبار و لو بملاحظة القرائن المحتفة بها كقوله- ع- فى صحيحة ابن بزيع «حتى يذهب الريح و يطيب طعمه» «۱» على التفصيل المتقدم هناك و عليه لا اثر لتغير الماء بأوصاف المتنجس ما دام لم ينقلب مضافا بلا فرق فى ذلك بين الغسلة المتعقبة بالطهارة و غيرها، و كلام الماتن و إن كان مطلقا فى المقام إلا أنه صرح فى محله بعدم نجاسة المتغير بأوصاف المتنجس فليلاحظ.

(۱) لأن الطهارة الحاصلة للأشياء- المتنجسة- بغسلها، حسب ما هو المرتكز لدى العرف، مترتبة على الماء الطهور و هو ما كان طاهرا فى نفسه و مطهرا لغيره و يمكن الاستدلال عليه بجملة من الروايات الواردة فى موارد خاصة كالأمر بصب ماء الإناء إذا ولغ الكلب فيه «۲» و الأمر بإهراق الماءين المشتبهين إذا وقع فى أحدهما قذر و هو لا يدرى أيهما «۳» إلى غير ذلك من الاخبار، حيث أن الماء المتنجس لو جاز غسل المتنجس به أو كان تترتب عليه فائدة أخرى مما يجوز استيفائه لم يكن للأمر بصبه و إهراقه وجه صحيح فالأمر بإهراقه أو بصبه كناية عن عدم قابليته للاستعمال.

و يؤيده الأخبار المانعة عن التوضؤ من الماء الذى تدخل فيه الدجاجة

---

(۱) المروية فى ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) كما فى صحيحة البقباق و غيرها من الاخبار المروية فى ب ۳ من أبواب الأسئار و ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) موثقة سماعة: المروية فى ب ۸ و ۱۲ من أبواب الماء المطلق من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۵

و لو فى ظاهر الشرع (۱) و «منها»: إطلاقه (۲) بمعنى عدم خروجه عن الإطلاق فى أثناء الاستعمال.

أو الحمامة و أشباههما و قد وطئت العذرة «۱» أو الذی قطرت فیه قطرة من دم الرعاف «۲» و الناهیة عن الشرب و التوضؤ مما وقع فیه دم «۳» أو مما شرب منه الطیر الذی تری فی منقاره دما أو الدجاجة التی فی منقارها قذر «۴» لان الشرب و التوضؤ مثالان لمطلق الانتفاعات المشروعة و المتعارفة فتشمل مثل الغسل و الغسل.

و حیث أنا نقطع بعدم الفرق بین تلک النجاسات الواردة فی الاخبار و بین غیرها من افرادها کما لا فرق بین مثل الشرب و التوضؤ و غیرهما من الانتفاعات و التصرفات المشروعة و المتعارفة فلا مناص من اشتراط الطهارة فی الماء.

(۱) کما إذا أثبتنا طهارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة فی قبال إحراز أن الماء طاهر واقعا فلا فرق بین الطهارتین- فی المقام- سوی أن الاولی طهارة ظاهریة و الثانیة واقعیة.

(۲) لعدم مطهریة المضاف و غیره من أقسام المائعات فلا مناص من

(۱) ورد فی صحیحة علی بن جعفر المرویة فی ب ۸ و ۹ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) کما فی الصحیحة الأخری لعلی بن جعفر- ع- المرویة فی ب ۸ و ۱۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۳) راجع حدیث سعید الأعرج المرویة فی ب ۱۳ و ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۴) راجع موثقة عمار المرویة فی ب ۴ من أبواب الأسئار و غیرها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۶

و «أما الثانی»: فالتعدد فی بعض المتنجسات کالمتنجس بالبول (۱) و کالظروف و التعفیر (۲) کما فی المتنجس بولوغ الکلب. و العصر (۳) فی مثل الثیاب و الفرش و نحوها مما یقبله.

اشتراط بقاء الإطلاق فی الماء مطلقا بلا فرق فی ذلک بین الغسلة الاولی و الثانیة بحیث لو انقلب مضافا قبل إکمال الغسلات أو قبل تمام الغسلة الواحدة- فیما لا یشترط فیه التعدد- حکم بعدم طهارة المغسول به.

(۱) یأتی الکلام فی تفصیل هذه المسألة عن قریب و نصرح هناک بان تعدد الغسل فی المتنجس بالبول لا یختص بالماء القلیل، بل یشترط ذلک حتی فی الکثیر، و إنما تکفی المرة الواحدة فی المتنجس بالبول فی خصوص الغسل بالجاری و ما یلحق به من ماء المطر- بناء علی تمامیة ما ورد «۱» من أن کل شیء یراه ماء المطر فقد طهر- فتخصیص الماتن اشتراط التعدد بالقلیل یبتنی علی إلحاق الکثیر بالجاری و فیه منع کما سیظهر.

(۲) خص لزوم التعفیر- فی المتنجس بالولوغ- بما إذا غسل بالماء القلیل، و هذا من أحد موارد المناقضة فی کلام الماتن «قده» فإنه سوف یصرح فی المسألة الثالثة عشرة بأن اعتبار التعفیر فی الغسل بالکثیر لا یخلو عن قوة و یأتی هناک ما هو الصحیح فی المسألة.

(۳) لا ینبغی الإشکال فی أن الغسل و الصب- لدی العرف- مفهومان متغایران و کذلک الحال فی الاخبار حیث جعل الغسل- فی جملة منها- مقابلا للصب فقد ورد فی بعضها «إن أصاب ثوبک من الکلب رطوبة فاغسله و ان

(۱) ورد ذلک فی مرسلة الکاهلی المرویة فی ب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۷

....

مسه جافا فاصبب عليه الماء .. «۱» و فى آخر حينما سئل عن بول الصبى «تصب عليه الماء فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا ..» «۲» و فى ثالث «عن البول يصيب الجسد «قال صب عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء و سألته عن الثوب يصيبه البول، قال: اغسله مرتين ..» «۳».

و على الجملة لا تردد فى أن الصب غير الغسل و إنما الكلام فى أن الغسل- الذى به ترتفع نجاسة المتنجسات، لما ذكرناه من أن الأمر فى الروايات الآمرة بغسل الأشياء المتنجسة إرشاد إلى أمرين: «أحدهما»: نجاسة الثوب- مثلا- بملاقاة النجس و «ثانيهما»: أن نجاسته ترتفع بغسله- هل يعتبر فى مفهومه العصر فلا يتحقق إلا بإخراج الغسالة بالعصر أو ما يشبهه كالتغميز و التثقيل و نحوهما أو يكفى فى تحقق الغسل مجرد إدخال المتنجس فى الماء أو صب الماء عليه حتى يرتوى؟ و إلا فلم يرد فى شىء من الروايات اعتبار العصر فى الغسل فنقول: إن مقتضى إطلاق ما دل على تقذر المتقذرات بالمنع عن استعمالها فى الصلاة أو الشرب أو غيرهما مما يشترط فيه الطهارة أو بغير ذلك من أنحاء البيان بقائها على قذارتها إلا أن يرد عليها مطهر شرعى بحيث لولاه لبقيت على نجاستها إلى الأبد كما هو المستفاد من قوله- ع- فى موثقة عمار «فإذا علمت فقد قذر» «۴» و على ذلك إذا علمنا بحصول الطهارة بشىء من الأسباب الموجبة للطهارة فلا مناص من

---

(۱) كما فى صحيحة الفضل أبى العباس المروية فى ب ۱۲ من أبواب النجاسات و ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) مصححة الحلبى المروية فى ب ۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) حسنة الحسين بن أبى العلاء المروية فى ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المتقدمة فى ص ۱۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸

....

الأخذ به و تقييد الإطلاق المتقدم بذلك.

و أما إذا شككنا فى أن الشىء الفلانى سبب للطهارة أو لا تحصل به الطهارة؟

فلا بد من الرجوع إلى الإطلاق المتقدم ذكره و مقتضاه الحكم ببقاء النجاسة و آثارها. إذا عرفت ذلك فنقول: الصحيح اعتبار العصر فى الغسل و ذلك لانه مفهوم عرفى لم يرد تحديده فى الشرع فلا مناص فيه من الرجوع إلى العرف و هم يرون اعتباره فى مفهومه بلا ريب و من هنا لو أمر السيد عبده بغسل شىء- و لو من القذارة المتوهمة- كما إذا لاقى ثوبه ثوب رجل غير نظيف لا يكتفى العبد فى امتثاله بإدخال الثوب فى الماء فحسب، بل ترى أنه يعصره و يخرج غسالته. على أنا لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من أنا نشك فى أن العصر معتبر فى مفهوم الغسل الذى به ترتفع نجاسة المتنجس أولا اعتبار به و قد عرفت أن المحكم حينئذ هو الإطلاق و هو يقتضى الحكم ببقاء القذارة إلى أن يقطع بارتفاعها- كما إذا عصر.

و تؤيد ما ذكرناه حسنة الحسين بن أبى العلاء سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الصبى يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره «۱» و الوجه فى جعلها مؤيدة أن الجملة المذكورة فى الحديث مسبوقة بجملتين حيث سئل- ع- عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين و عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين «۲» و هاتان الجملتان قرينتان على أن المراد ببول الصبى فى الرواية هو الصبى غير المتغذى و لا يجب فيه الغسل كى يعتبر فيه العصر فالأمر به محمول على الاستحباب لا محالة. و فى الفقه الرضوى «و إن أصاب بول فى ثوبك فاغسله من ماء جار مرة و من ماء راكد مرتين ثم أعصره» «۳» و عن دعائم الإسلام عن على- ع- قال فى المنى يصيب الثوب: يغسل مكانه فان لم

(۱) المروية فى ب ۳- ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳- ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى باب ۱ من أبواب النجاسات من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹

....

يعرف مكـانه و علم يقينـا أنه أصاب الثوب غسـله كله ثلاث مرات يفرك فى كل مرة و يغسل و يعصـر «۱» إلا أنهما لضـعفهما مما لا يمكن الاسـتدلال به حيث لم يثبت أن الاولى روايـة فضـلا عن اعتبارهـا، و الثانيـة مرسـلة. على انهما تشـتملان على ما لا نقول به لان ظاهرهمـا اعتبـار العصـر بعـد الغسـل و لم نعثر على قائـل بـذلك حيث أن من يرى اعتباره فإنما يعتبره فى نفس الغسل أو الغسـلتين لا بعـدهما و كـذلك الكلام فى اعتبـار الغسـل ثلاث مرات فى المنى و اعتبار الفرك فى كل غسـلة لأنهما مما لا نلتزم به. هـذا كله فى الغسل بالماء القليل.

و أما الغسل بالمطر فقـد يقال بعـدم اعتبار العصـر فيه لمرسـلة الكاهلى عن أبى عبـد اللّه- ع- «كل شـىء يراه ماء المطر فقـد طهر» «۲» لدلالتها على كفاية رؤية المطر فى التطهير فلا حاجة معها إلى العصـر إلا انها لإرسالها غير قابلة للاعتماد عليها بل الصـحيح أن للغسـل مفهوما واحدا لا يختلف باختلاف ما يغسل به من أقسام المياه.

و أمـا الجـارى فقـد الحقه بعضـهم بالمطر فى عـدم اعتبار العصـر فيه و لعله من جهـة ما بينهما من الشـباهة فى الجريان حيث أن المطر يجرى من السـماء فيشـبه المـاء الجـارى على وجه الأرض و فيه أن ذلـك لو تم فإنمـا يقتضـى أن يكون المطر كالجارى لما مر و أما عكسه و هو كون الجـارى كـالمطر فلا- إذ انه لم يثبت بـدليل فلا تترتب عليه احكام المطر التى منها عـدم اعتبار العصـر فى الغسل به، على أن ذلك فى المطر أيضا محل منع فما ظنك بما الحق به؟! و أما الماء الكثير فعن أكثر المتأخرين عدم اعتبار العصـر فى الغسل به و لعل المستند فى ذلك هو ما أرسله العلامة «قده» عن أبى جعفر محمد بن على- ع-

(۱) المروية فى باب ۳ من أبواب النجاسات من المستدرك.

(۲) المروية فى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۰

و الورود (۱) أى ورود الماء على المتنجس دون العكس على الأحوط.

من أن هذا «مشـيرا به الى ماء فى طريقه فيه العذرة و الجيف» لا يصيب شيئا إلا طهره .. «۱» و لكن الرواية مرسلة لا يثبت بها شىء من الأحكام الشرعية، على انها لم توجد فى جوامع الاخبار فالصحيح أن مفهوم الغسل أمر مطرد فى جميع أقسام المياه فلا يفرق فى اعتبار العصر فيه بين القليل و غيره من المياه المعتصمة.

(۱) اختلفت كلماتهم فى الحكايـة عما سـلكه المشـهور فى المسألة فقد ينسب إليهم القول بالاشتراط و قد ينسب إليهم القول بعدمه و عن بعضـهم أن الأـكثر لم يتعرضوا لهـذا الاـشتراط، فلو كـان معتـبرا لكـان موجودا فى كلمـاتهم و كيف كـان المتبع هو الـدليل و قد اسـتدلوا على اعتبـار ورود المـاء على المتنجس- فى التطهير بالمـاء القليـل- بوجوه: «منهـا»: التمسـك بالاستصـحاب لأنه يقتضـى بقاء المتنجس على نجاسـته حتى يقطع بزوالها. و «منها»: أن الغالب فى إزالـة القـذرات العرفية ورود الماء على القذر و حيث إن الشارع فى

إزالة القذارات الشرعية لم يتخط عن الطريقة المألوفة لدى العرف فلا مناص من حمل الأخبار الواردة فى الغسل على الطريقة العرفية و غلبة الورود فيها مانعة عن شمول إطلاقات مطهرية الغسل لما إذا كانت النجاسة واردة على الماء فندرة العكس توجب انصراف المطلق إلى الفرد الغالب. و «منها»: الروايات الآمرة بصب الماء على الجسد عند تطهيره «۲» حيث أن مقتضى الجمود على ظواهرها يقتضى الحكم باشتراط الورود، لان الظاهر من «الصب» انما هو ارادة ورود الماء على الجسد و «منها»: غير ذلك من الوجوه. و لا يمكن المساعدة على شيء من ذلك

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المطلق من المستدرك.

(۲) راجع ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

أما الوجه الأول فلان الأصل محكوم بإطلاق ما دل على مطهرية الغسل و الا فيرجع الى إطلاق ما دل على تقذر المتقذر و عدم جواز شربه أو غيره مما يشترط فيه الطهارة و على كلا التقديرين لا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب مع ان الشبهة حكمية.

و أما الثانى من الوجوه فلان مقتضى إطلاق ما دل على مطهرية الغسل بالماء عدم الفرق بين ورود الماء على المتنجس و عكسه و «دعوى» أن الدليل منصرف إلى صورة الورود «تندفع» بان الغلبة لا تقتضى الانصراف، على أن الأغلبية غير مسلمة، لأن الغسل بإيراد المتنجس المتقذر على الماء- كما فى إدخال اليد المتقذرة على الماء القليل- أيضا متعارف كثير و غاية الأمر أن الغسل بإيراد الماء عليه أكثر و هذا لا يوجب الانصراف بوجه.

و أما الوجه الثالث و هو العمدة من الوجوه المستدل بها فى المقام فلانه يرد عليه أن الأمر بالصب فى الاخبار لم يظهر كونه بعناية اعتبار ورود الماء على النجس بل الظاهر أن الصب فى قبال الغسل و انما أمر به تسهيلا للمكلفين فلم يوجب عليهم الغسل- كما أوجبه عند تنجس ثيابهم- فكان الصب غسل و محقق لمفهومه فى الجسد، و لا سيما أن مواضع الجسد مما يصعب إيراده على الماء القليل- كما إذا تنجس بطن الإنسان- مثلا- و يدل على ما ذكرناه حسنة الحسين بن أبى العلاء المتقدمة «۱» حيث أمر فيها الامام- ع- بصب الماء على الجسد مرتين فيما إذا اصابه البول معللا بقوله: فإنما هو ماء. و دلالتها على أن إيجاب الصب- دون الغسل- بعناية التسهيل مما لا يقبل المناقشة فإن الجسد غير الثوب و نحوه مما يرسب فيه البول و بما أنه أيضا ماء فيزول عنه بالصب من غير حاجة إلى الغسل.

---

(۱) فى ص ۱۷.

....

هذا و قد يبدو من بعضهم أن بعض المطلقات كالصريح فى عدم اعتبار الورود و هذا كما فى صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة «۱» لأن الغسل فى المركن- بقرينة التقابل- كالغسل فى الجارى لا محالة، فكما أن الغسل فيه إنما هو بإيراد النجس على الماء- لوضوح انه لو انعكس بأخذ الماء و صبه على النجس لخرج عن الغسل بالماء الجارى- فكذلك الغسل فى المركن لا بد أن يراد به إيراد النجس على الماء فإذا الصحيحة كالصريح فى عدم اعتبار الورود.

و لكن الصحيح عدم الفرق بين هذه الرواية و غيرها من المطلقات فإنها ليست بصريحة فى الدلالة على المدعى فان دعوى الصراحة إنما تتم فيما إذا كانت الرواية هكذا: اغسله فى الماء القليل مرتين، بان يبدل المركن بالماء القليل و يكون ظرف الغسل هو الماء فتتم دعوى الصراحة حينئذ بالتقريب المتقدم، إلا أن الأمر ليس كذلك و ظرف الغسل فى الصحيحة هو المركن و الغسل فى المركن على نحوين: فإنه قد يتحقق بإيراد النجس على الماء و قد يتحقق بطرح المتنجس فى المركن أولا ثم صب الماء عليه فدلالة الصحيحة على كفاية مورودية الماء القليل بالإطلاق دون الصراحة. و الصحيح أن يفصل فى المسألة بين الغسلة المطهرة و الغسلة غير المطهرة.

بيان ذلك: أن القاعدة: المرتكزة فى أذهان المتشرعة التى دلت عليها جملة كثيرة من الاخبار أعنى انفعال الماء القليل بملاقاة النجس تقتضى الحكم بنجاسة الماء عند إيراد المتنجس عليه لانه قليل و مع الحكم بنجاسته لا يتيسر التطهير به. و أما إذا عكسنا الأمر و أوردنا الماء على النجس فمقتضى القاعدة المتقدمة

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳

(مسألة ۱) المدار فى التطهير زوال عين النجاسة دون أوصافها فلو بقيت الريح أو اللون مع العلم بزوال العين كفى (۱) إلا أن يستكشف من بقائهما بقاء الاجزاء الصغار، أو يشك فى بقائها فلا يحكم حينئذ بالطهارة.

و ان كان هو الحكم بنجاسة الماء كسابقه إلا أن الإجماع و الضرورة يقضيان بتخصيصها إما بالالتزام بعدم نجاسة الغسالة مطلقا كما هو المختار فى الغسلة المتعقبة بطهارة المحل. و إما بالالتزام بعدم نجاستها ما دامت فى المحل و يحكم بنجاستها بالانفصال. و أما بالالتزام بطهارتها بعد خروج المقدار المتعارف منها عن الثوب فإنه لو لا ذلك لم يمكن التطهير بالماء القليل أصلا و هو خلاف الضرورة و الإجماع القطعى بين المسلمين و من هنا فصل السيد المرتضى «قده» فى انفعال الماء القليل بين الوارد و المورود نظرا إلى أن الحكم بانفعال الماء عند وروده على النجس يؤدى إلى سد باب التطهير بالقليل و ينحصر بإيراده على الكرا و إيراده عليه و هو أمر عسر. فإذا لا مناص من اشتراط الورود فى التطهير بالماء القليل. هذا كله فى الغسلة المتعقبة بالطهارة.

و أما غيرها فمقتضى إطلاق ما دل على حصول الطهارة بالغسل عدم الفرق فى ذلك بين ورود الماء على النجس و عكسه لانه دل بإطلاقه على أن الغسلة غير المطهرة معدة لعروض الطهارة على المحل عند الغسلة المطهرة سواء أ كان ذلك بإيراد الماء على النجس أم بإيراد المتنجس عليه و لا يلزمه تخصيص القاعدة المتقدمة فإن الماء يوجب استعداد المحل و قابليته للحكم بطهارته و لو مع الحكم بنجاسة الماء بالاستعمال.

(۱) أسلفنا تفصيل الكلام فى ذلك عند التكلم على شرائط التطهير بالماء فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴

(مسألة ۲) إنما يشترط فى التطهير طهارة الماء قبل الاستعمال فلا يضر (۱) تنجسه بالوصول إلى المحل النجس. و أما الإطلاق فاعتباره إنما هو قبل الاستعمال و حينه، فلو صار بعد الوصول إلى المحل مضافا لم يكف (۲) كما فى الثوب المصبوغ، فإنه يشترط فى طهارته بالماء القليل بقاؤه على الإطلاق حتى حال العصر، فما دام يخرج منه الماء الملون لا يطهر إلا إذا كان اللون قليلا لم يصر إلى حد الإضافة. و أما إذا غسل فى الكثير فيكفى (۳) فيه نفوذ الماء فى جميع أجزائه بوصف الإطلاق، و إن صار بالعصر مضافا، بل الماء المعصور المضاف أيضا محكوم بالطهارة (۴) و أما إذا كان بحيث يوجب إضافة الماء بمجرد وصوله

---

(۱) لأن نجاسة الماء بالاستعمال لو كانت مانعة عن التطهير به لانسد باب التطهير بالماء القليل رأسا هذا كله فى غير الغسلة المطهرة.

و أما الغسلة المتعقبة بطهارة المحل فقد عرفت أن الالتزام فيها بطهارة الغسالة مما لا مناص عنه و هو مستلزم لتخصيص أدلة انفعال الماء القليل بالملاقاة فإذا لم يكن الماء محكوما بالنجاسة قبل استعماله لم يحكم بنجاسته بالاستعمال.

(۲) لان المطهر انما هو الغسل بالماء فإذا خرج الماء عن كونه ماء بالإضافة- و لو بالاستعمال- لم يتحقق الغسل بالماء.

(۳) هذا انما يتم بناء على ما سلكه الماتن «قده» من التفرقة في اشتراط العصر بين الغسل بالماء القليل و الكثير.

و أما بناء على ما ذكرناه من أن الغسل قد اعتبر في مفهومه العصر بلا فرق في ذلك بين أقسام المياه فلا مناص من اشتراط بقاء الماء على إطلاقه و عدم صيرورته مضافا و لو بالعصر، لانه لولاه لم يتحقق الغسل بالماء و لا يفرق الحال في ذلك بين القليل و الكثير.

(۴) لانه قد انقلب مضافا عن الماء الطاهر و لم يلاق شيئا يقتضي

اليه و لا ينفذ فيه الا مضافا فلا يطهر ما دام كذلك، و الظاهر أن اشتراط عدم التغير أيضا كذلك (۱).

نجاسته، إذ المتنجس المغسول بالكثير قد طهر بغسله- بناء على عدم اعتبار العصر في مفهومه- فلا موجب لنجاسة الماء المعصور المضاف لوضوح أن الانقلاب ليس من أحد المنجسات. نعم بناء على ما سلكناه لا- بد من الحكم بنجاسة الماء المعصور حينئذ لملاقاته المتنجس قبل تحقق غسله لاعتبار العصر في تحققه كما مر فلاحظ.

(۱) بمعنى أن التغير بالاستعمال كالإضافة الحاصلة بسببه مانع عن حصول الطهارة بالغسل و كذا التغير بالعصر إذا غسل المتنجس بالماء القليل. و أما إذا غسل بالكثير فلا يضره تغير الماء بعصره، و ذلك لتمامية الغسل في الكثير بمجرد نفوذ الماء في اجزائه من دون حاجة إلى العصر. هذا ما اراده. الماتن «قده» في المقام.

و لكنه من الندرة بمكان، على أن المراد بالتغير هو التغير المستند إلى عين النجس، و هي إذا كانت مقتضية لذلك لا وجبت التغير من حين ملاقاتهما، لا أن الماء يتغير- لأجلها- لدى العصر. بل لو تغير بسببه فهو تغير مستند إلى المتنجس و لا ينفعل الماء بذلك بوجه.

ثم إن هذه المسألة أيضا مبتنية على الكلام المتقدم في العصر و انه معتبر في الغسل بالماء القليل دون الكثير. و قد عرفت أن الصحيح عدم الفرق في اعتباره بينهما و عليه فلو حدث التغير بالعصر لم يحكم بطهارة المتنجس و لو في الماء الكثير لتغير الماء قبل تمامية غسله و الماء المتغير مما يغسل منه و ليس مما يغسل به هذا كله في الغسلة المتعقبة بطهارة المحل. و أما غيرها فلا يضره تغير الماء بوجه لان مقتضى إطلاق ما دل على لزوم الغسل عدم الفرق بين تغير الماء و عدمه،

فلو تغير بالاستعمال لم يكف ما دام كذلك (۱) و لا يحسب غسلة من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد.

حيث أنه غير مطهر للمحل حتى يقال: الماء المتغير لا يكفي في تطهير المحل، فإن الغسلة غير المطهرة معدة لأن يكون المحل قابلا للحكم بطهارته عند الغسلة المطهرة

(۱) اى ما دام الماء يتغير بغسل المتنجس فيه مرة أو مرتين أو أكثر فكل مرة يتغير الماء بغسل المتنجس فيه لا تحسب من الغسلات و لا يمكن أن يحصل بها الطهر. هذا.

ثم إن في المقام مسألة أخرى ربما يفسر قول الماتن: ما دام كذلك.

بتلك المسألة. و هي أن الماء إذا تغير بغسل المتنجس فيه ثم زال عنه تغيره بنفسه أو بالعلاج بحيث لم يكن متغيرا بقاء و إن كان كذلك بحسب الحدوث فهل يكفي الغسل به في تطهير المتنجس؟ قد يقال بكفايته تمسكا بإطلاق ما دل على مطهرية الغسل. و يندفع بان ما استدللنا به على عدم مطهرية الماء المتغير بحسب الحدوث و البقاء يأتي بعينه في الماء المتغير بحسب الحدوث و إن لم

يكن متغيرا بقاء.

و حاصل ما ذكرناه في وجهه أن قاعدة انفعال الماء القليل بملاقاة النجس و إن رفعنا عنها اليد فى الغسلة المتعقبة بالطهارة حيث أن التحفظ بعمومها يقتضى سد باب التطهير بالماء القليل إلا أن رفع اليد عما دل على نجاسة الماء المتغير مما لا موجب له إذ لا إجماع و لا ضرورة تقتضيه بل مقتضى إطلاقه بقاء الماء على نجاسته لانه كان متغيرا بالنجاسة و لم يطرأ عليه مطهر شرعى بعد ما زال عنه تغيره، و من الظاهر أن مجرد زوال التغير لا يقتضى الحكم بطهارته. هذا كله فى أصل المسألة.

و أما تفسير عبارة الماتن بذلك و حمل قوله: ما دام كذلك. على معنى ما دام متغيرا بحيث لو ذهب عنه التغير لكان موجبا للطهارة فقد عرفت أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷

(مسألة ۳) يجوز (۱) استعمال غسالة الاستنجاء فى التطهير على الأقوى و كذا غسالة سائر النجاسات على القول بطهارتها، و أما على المختار من وجوب

زوال التغير لا يقتضى الحكم بذلك ما لم يطرأ عليه مطهر شرعى. على أن الظاهر عدم ارادة الماتن ذلك و انما مراده بقوله: ما دام .. هو ما دام الماء متغيرا بغسل المتنجس فيه فكل مرة يتغير الماء بذلك لا- يكفى فى الحكم بطهارة المغسول به و لا- انها تعد من الغسلات المعتبرة فى التطهير، و يشهد لذلك قوله: و لا يحسب غسلة من الغسلات فيما يعتبر فيه التعدد. و معه لا مسوغ لتفسيره بما عرفت.

(۱) لطهارتها مع الشروط المتقدمة فى محلها و كذلك الحال فى بقية الغسالات- على القول بطهارتها- كما هو الصحيح فى الغسلة المتعقبة بالطهارة.

و الوجه فى جواز استعمالها فى إزالة الخبث ثانيا و ثالثا و هكذا إنما هو إطلاق الروايات الآمرة بالغسل كقوله- ع- اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه «۱» و قوله عليه السلام صب عليه الماء مرتين «۲» و قوله اغسله فى المركن مرتين «۳» و غيرها فإنه لا فرق فى صدق الغسل بالماء بين الغسل بالغسالة و غيرها نعم فى ارتفاع الحدث بالماء المستعمل فى إزالة الخبث كلام قدمنا تفصيله فى محله و قلنا إن القول بعدم جواز استعماله فى رفع الحدث هو الصحيح إن تمت الإجماعات المنقولة فى المسألة و لم نناقش فى رواية عبد اللّه بن سنان «الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز أن يتوضأ منه

---

(۱) حسنة عبد اللّه بن سنان المروية فى ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) صحيحة البزنطى المروية فى ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) صحيحة محمد بن مسلم المروية فى ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۸

....

و أشباهه، «۱» بحسب السند و الدلالة فالا فهو مبنى على الاحتياط.

و أما إزالة الخبث به ثانيا و ثالثا و هكذا فقد عرفت انها هو الصحيح للإطلاق المتقدم تقريبه. و قد يقال بعدم الكفاية لموثقة عمار «۲» الآخرة بصب الماء- فى الإناء- و تحريكه ثم تفريغه من الماء ثم صب ماء آخر فيه مع التحريك و الإفراغ و هكذا إلى ثلاث مرات. بتقريب أن الغسالة لو جاز أن يغسل بها المتنجس ثانيا و ثالثا لم يكن وجه للأمر بإفراغ الإناء من الماء المصبوب فيه أولا ثم صب ماء

آخر فيه بل كان تحريم ذلك الماء فيه بعينه مرة ثانية و ثالثة كافيا فى تطهير الإناء من دون حاجة إلى تفريغه عنه أبدا، فالأمر بتفريغه من الماء المصبوب فيه أولا كاشف قطعى عن عدم كفاية الغسالة فى إزالة الخبث بها ثانيا و ثالثا. هذا ما ربما يتوهم فى المقام. و لكنه من الفساد بمكان لا ينبغى التعرض له و ذلك لان الموثقة أجنبية عما نحن بصدده حيث انها من أدلة نجاسة الغسالة و كلامنا إنما هو فى الغسالة الطاهرة و قد بينا فى مورده أن غير الغسالة المتعقبة بطهارة المحل محكوم بالنجاسة و عليه فالوجه فى امره عليه السّلام بإفراغ الإناء من الماء المصبوب فيه أولا و ثانيا إنما هو نجاسة الغسالة فى المرتين لعدم كونها فيهما متعقبة بالطهارة و من الظاهر أن الماء المتنجس لا يكفى فى تطهير مثله من الأشياء المتنجسة و أما أمره- ع- بالافراغ فى الغسلة الثالثة فهو أيضا مستند إلى نجاسة الماء- بناء على أن الغسالة مطلقا نجسة و لو ما دامت فى المحل- و أما بناء على ما هو الصحيح من طهارة الغسالة حينئذ فالوجه فى امره عليه السلام أن الغسلة الثالثة لا يتحقق من غير إفراغ الإناء، حيث أن مجرد صب الماء فيه لا يكفى فى صدق الغسل عليه ما دام لم يفرغ من الماء. فليس

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

الاجتناب عنها احتياطا فلا.

(مسألة ۴) يجب فى تطهير الثوب أو البدن بالماء القليل من بول غير الرضيع الغسل مرتين (۱).

الوجه فى امره عليه السلام بالصب فى الغسلة الثالثة أن الغسالة الطاهرة لا تزال بها الخبث ثانيا و ثالثا.

(۱) أسنده فى الحدائق و محكى المدارك و غيرهما إلى الشهرة مطلقا و قيدها فى الجواهر ب «بين المتأخرين» و عن المعتبر أنه مذهب علمائنا. و عن الشهيد فى البيان عدم وجوب التعدد إلى فى إناء الولوغ، و عنه «قده» فى ذكراه اختيار التعدد ناسبا إلى الشيخ فى مبسوطة عدم وجوب التعدد فى غير الولوغ و قد استظهر القول بذلك عن العلامة فى جملة من كتبه و لكنه فى المنتهى ذهب إلى التفصيل بين صورتى جفاف البول و عدمه بالاكتفاء بالمرة فى الصورة الأولى دون الثانية. و عن صاحبى المدارك و المعالم الاكتفاء بالمرة فى البدن دون الثوب. هذه هى المهم من أقوال المسألة و قد يوجد فيها غير ذلك من الوجوه.

أما ما ذهب اليه الشهيد فى البيان و العلامة فى جملة من كتبه من كفاية الغسل مرة واحدة فى غير الولوغ فلم يقم عليه دليل فيما نحن فيه سوى الأخبار الآمرة بغسل ما اصابه البول «۱» من غير تقييده بمرتين. و فيه أن هذه الاخبار غير واردة فى مقام البيان من تلك الناحية أعنى كفاية الغسل مرة واحدة و عدمها.

بل انما وردت لبيان أصل الوجوب. على انها على تقدير كونها مطلقة لا بد من تقييدها بمرتين على ما دل عليه غير واحد من الاخبار. و لعل نظرهم من الاكتفاء بالمرة الواحدة إلى صورة زوال العين و جفافها

---

(۱) كما فى صحيحة و حسنة ابن سنان و موثقة سماعة المروية فى: ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

كما حكى ذلك عن العلامة «قده» فى المنتهى حيث فصل بين صورتى جفاف البول و عدمه و اكتفى بالمرة الواحدة فى الأولى دون

الثانية، و لعله من جهة أن الغسلة الأولى للإزالة و الثانية للتطهير- و لو بدعوى استفادة ذلك من المناسبات المركوزة بين الحكم و موضوعه فمع زوال العين بنفسها لا حاجة الى تعدد الغسلتين.

و هذا الاحتمال و إن كان امرا معقولا- فى نفسه إلا- أن الظاهر من الاخبار الآمرة بالغسل مرتين أن للغسلتين دخالة فى التطهير لا أن إحداهما من باب الإزالة كما ادعى. بل لو سلمنا أن الغسلة الأولى للإزالة فلا مناص من اعتبار كون الإزالة بالماء فلا يكون الإزالة على إطلاقها موجبة للطهارة و إن كانت مستندة إلى أمر آخر غير الماء كما إذا جف البول أو تمسح بخرقة و نحوها فان ظهور الاخبار فى مدخلية الماء فى الطهارة أمر غير قابل للإنكار، و من الجائز أن تكون الغسلة الأولى موجبة لحصول مرتبة ضعيفة من الطهارة لتشتد بالثانية و لا يكون الأمر بها لمجرد الإزالة حتى يكتفى بمطلقها هذا كله، على أن حمل الروايات الآمرة بالتعدد على صورة وجود العين حمل لها على مورد نادر، لان الغالب فى غسل الثوب و الجسد إنما هو غسلهما بعد الجفاف، و لا أقل من أن ذلك أمر غير غالبى هذا.

و يمكن الاستدلال لهذه الدعوى بما رواه الشهيد «قده» فى الذكرى عن الصادق- ع- «فى الثوب يصيبه البول، اغسله مرتين: الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» «۱» فإن الغرض من الغسلة الأولى إذا كان هو الإزالة فالمطهر هو الغسلة الثانية حقيقة فيصدق أن الغسلة الواحدة كافية فى تطهير نجاسة البول، و الإزالة قد تتحقق بالجفاف و قد تتحقق بغيره كما مر هذا.

---

(۱) فى البحث الثالث من احكام النجاسات ص ۱۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱

....

و قد سبقه الى ذلك المحقق «قده» فى المعتبر «۱» حيث نقل رواية الحسين ابن أبى العلاء المتقدمة «۲» بزيادة «الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء» و هى كما ترى صريحة الدلالة على مسلك الشهيد «قده» إلا أن الكلام فى ثبوت تلك الزيادة لأنها على ما اعترف به جملة من الأكابر لم يرد فى شيء من كتب الحديث فهذا صاحب المعالم «قده» ذكر فى محكى كلامه «و لم أر لهذه الزيادة أثرا فى كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع» و نظيره ما ذكره صاحب الحدائق و الفاضل السبزوارى فى ذخيرته فليراجع.

و الظاهر اشتباه الأمر على الشهيد حيث حسب الزيادة من الرواية مع انها من كلام المحقق «قده» ذكرها تفسيرا للرواية. على أنا لو سلمنا أن المحقق نقل الزيادة تتمة للرواية أيضا لم يمكننا المساعدة عليها لما عرفت من انها مما لا عين له و لا أثر فى كتب الحديث فالأمر مشتبه على المحقق «قده». و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عدم اشتباه الأمر عليه و هى رواية حقيقة فالواسطة التى وصلت منها الرواية إلى المحقق «قده» مجهولة عندنا و لم يظهر انها من هو فلا يمكن الاعتماد عليها بوجه.

و أما ما ذهب اليه صاحبا المعالم و المدارك من التفصيل بين الثوب و البدن و الاكتفاء بالمرة فى البدن دون الثوب فهو مستند إلى استضعاف الأخبار الواردة فى التعدد فى البدن. و يرد عليه ما أورده صاحب الحدائق «قده» و حاصله أن ما دل على التعدد فى الجسد عدة روايات:

«منها» صحيحة أو حسنة أبى إسحاق النحوى عن أبى عبد اللّه عليه السلام

---

(۱) فى أحكام النجاسات ص ۱۶۲.

(۲) فى ص ۱۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲

....

قال: سألته عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين «۱» و «منها»: حسنة الحسين ابن أبى العلاء قال: سألت أبا عبد اللّه– ع– عن البول يصيب الجسد قال: صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء «۲» و «منها»:

صحيحة البزنطى المروية فى آخر السرائر «۳» و هى بعين الألفاظ المنقولة من الحسنة و مضمونها. و هذه الاخبار كما ترى بين صحيحة و حسنة فلا مجال فيها للمناقشة سندا. فإلى هنا ظهر أن الصحيح هو ما ذهب اليه الماتن وفاقا للمشهور من وجوب التعدد فى البول.

بقى الكلام فى جهات:

«الاولى»: هل الحكم بالتعدد يخص الثوب و البدن فيكتفى بالغسلة الواحدة فى غيرهما أو أنه يعم جميع الأشياء المتنجسة بالبول؟ الأخبار الآمرة بالتعدد إنما وردت فى الثوب و البدن و لا يمكننا التعدى إلى غيرهما من الأشياء الملاقية له إلا بدعوى دلالة الاخبار على العموم بإلغاء خصوصيتى الثوب و الجسد، و هذا مما لا سبيل إليه.

لأنا و إن قلنا أن الأمر بغسل ما لاقاه بول أو دم أو غيرهما من الأعيان المذكورة فى الروايات إرشاد إلى نجاسة الملاقى و تعدينا عن مواردها إلى جميع ما يلاقى الأعيان النجسة حسب ما يقتضيه الفهم العرفى من مثله، إذا الانفعال عندهم ليس من الأمور المختصة بملاقاة الأعيان المذكورة فى الاخبار. بل المستفاد منه أن ملاقاة مطلق العين النجسة سبب فى تأثر الملاقى إلا انه فى خصوص المقام ليس لنا جزم بعدم خصوصيتى الثوب و البدن فى وجوب التعدد فى الغسل لانه من المحتمل القوى أن الشارع أراد فيهما المحافظة على المرتبة الشديدة من الطهارة، و مع هذا الاحتمال ليس لنا أن نتعدى إلى غيرهما.

(۱) ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۳

....

و على الجملة إنما يمكننا التعدى إلى غير الثوب و الجسد فيما إذا علمنا بعدم دخل خصوصيتهما فى الحكم المترتب عليهما و جزمنا بوحدة المناط فى الأشياء الملاقية مع البول بأسرها. و أما مع عدم القطع بذلك فلا لأنا نحتمل دخل خصوصيتى الثوب و البدن فى حكمهما لوضوح أن الاحكام الشرعية يختلف باختلاف موضوعاتها مع انها مما قد تجمعه طبيعة واحدة.

فترى أن الشارع حكم بوجوب الغسل ثلاث مرات فى الإناء و لم نر من الأصحاب من تعدى عنه إلى غيره مما صنع من مادته من صفر أو خزف أو غيرهما، مع العلم بان الجميع صفر أو غيره من المواد إلا انه إذا اصطنع بهيئة الإناء يعتبر فى تطهيره الغسل ثلاث مرات و إذا كان على هيئة أخرى كفى فى تطهيره الغسل مرة واحدة– مثلا.

و كذا نرى أن الشارع حكم بطهارة مخرج الغائط بالتمسح بالأحجار أو بغيرها من الأجسام القالعة للقذارة، و لا يحكم بطهارة هذا الموضع– بعينه– إذا تنجس بغير الغائط من النجاسات بمجرد إزالتها كما إذا تنجس بدم قد خرج من بطنه أو اصابه من الخارج. بل يجب غسله بالماء.

و لأجل هذا و ذاك لا يحصل القطع لنا بعدم الفرق بين الثوب و الجسد و غيرهما من المتنجسات بالبول، و لا يصغى إلى ما قيل من أن التوقف فى ذلك من الخرافات. بل الحكم بتعدد الغسل أو الصب يختص بمورد النصوص و هو الثوب و الجسد، و أما فى غيرهما

فاطلاقات مطهرية الغسل محكمة و هى تقتضى الاكتفاء بالغسل مرة واحدة.

«الجهة الثانية»: هل الصبة الواحدة المستمرة بقدر زمان الغسلتين أو الصبتين و الفصل بينهما كافية عن الصبتين أو الغسلتين المأمور بهما فى تطهير الثوب و البدن أو يعتبر تحققهما بالانفصال؟ فلو فرضنا امتداد كل من الصبتين دقيقة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴

....

واحدة و الفصل بينهما أيضا كذلك بحيث كان زمانهما مع الفصل بينهما ثلاث دقائق لم تكف الصبة الواحدة المستمرة ثلاث دقائق أو أكثر فى الحكم بطهارة البدن أو الثوب بل لا بد من صب الماء عليهما مرتين بانفصال كل منهما عن الآخر أو غسلهما كذلك.

حكى عن الشهيد فى الذكرى القول بكفاية الصبة الواحدة بقدر الغسلتين أو الصبتين و تبعه جماعة ممن تأخر عنه و لعله من جهة أن الاتصال بين الغسلتين بالصب ليس بأقل من القطع بينهما بالفصل.

إلا أن الصحيح هو اعتبار الفصل بين الغسلتين أو الصبتين لأنه الذى يقتضيه الجمود على ظواهر الأخبار الآمرة بالصب أو الغسل مرتين، حيث أن ظواهرها أن للتعدد دخلا فى حصول الطهارة المعتبرة. و دعوى: أن وصل الماء ليس بأقل من فصله مندفعة: بأنه وجه استحسانى لا مثبت له، فإنه على خلاف ما عليه أهل المحاورة، حيث أن السيد إذا أمر عبده بالسجدة مرتين أو برسم خطين مستقيمين لم يكتف العبد فى امتثاله بالسجدة الواحدة الممتدة بقدر زمان السجدتين و الفصل بينهما أو برسم خط واحد كذلك. فرفع اليد عن ظهور الاخبار فى التعدد بمثل ذلك من الوجوه الاستحسانية مما لا مسوغ له.

«الجهة الثالثة»: هل الحكم بوجوب التعدد يختص ببول الآدمى أو أنه يعم غيره من الأبوال النجسة؟

ظاهر الأسئلة الواردة فى الروايات- حسب المتفاهم العرفى- هو الاختصاص لأنهم كانوا يبولون على وجه الأرض و هى على الأغلب صلبة فكان يترشح منها البول إلى أبدانهم و أثوابهم و من أجل ذلك تصدوا للسؤال عن حكمه و لا يبعد- بهذه المناسبة- دعوى انصراف الاخبار إلى بول الآدمى و أنه المنسبق إلى الأذهان من الأسئلة، و لعل هذا هو الوجه فى عدم استفصالهم عن كون البول مما يؤكل لحمه أو من غيره مع طهارة البول مما يؤكل لحمه. و من ذلك يظهر أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۵

....

نظرهم إنما هو السؤال عن خصوص بول الآدمى فتعميم الحكم إلى مطلق الأبوال النجسة مما لا وجه له.

بل يمكن التمسك فى ذلك بإطلاق قوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه «۱» لان مقتضى إطلاقه جواز الاكتفاء بالمرة الواحدة فى بول غير الآدمى فلا يجب التعدد فى مطلق الأبوال النجسة حينئذ.

«الجهة الرابعة»: أن الظاهر من أسألتهم عن أن البول يصيب الثوب أو البدن هو اختصاص السؤال و الجواب بما قد يصيبه البول و قد لا يصيبه فيعتبر فى مثله الغسل مرتين.

و أما ما كان فى معرض الإصابة دائما فلا تشمله الروايات بوجه و عليه فلا يجب التعدد فى مخرج البول حينئذ إذ لا يصح أن يقال إنه مما يصيبه البول بل إن كان هناك دليل يدل على اعتبار التعدد فيه فهو و إلا فيقتصر فيه بالصبة الواحدة أو الغسل مرة.

«الجهة الخامسة»: هل يعتبر إزالة العين النجسة قبل الغسلتين أو الصبتين أو أن إزالتها بالغسلة الأولى كافية فى حصول الطهارة بالثانية؟

قد يتوهم أن الغسلتين أو الصبتين لا بد من أن تقعا بعد إزالة العين بشىء فلا تكفى إزالتها بالغسلة الاولى من الغسلتين. و يتوجه عليه أن الحكم بذلك يتوقف على دلالة الدليل و لا دليل على اعتبار وقوع الغسلتين بعد إزالة العين. بل الأمر بغسل ما اصابه البول مرتين

أو صب الماء عليه كـذلك يقتضـى بإطلاقه كفايـة الإزالـة بأولى الغسـلتين و عـدم اعتبار وقوعهما بعد إزالة العين بمزيل. بل المناسـبة المرتكزة بين الحكم و موضوعه أن الغسلة الأولى للإزالة و الثانية للإنقاء كما

---

(۱) حسنة عبد اللّه بن سنان المروية فى ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶

....

نقلناه عن المحقق «قده» هذا.

و قد يقال إن مقتضـى الإطلاق فى الروايات كفاية إزالة العين و لو بالغسلة الثانية فلا يعتبر إزالتها بأولى الغسلتين و «يندفع»: بأن الأخبار الـواردة فى المقـام منصـرفة إلى البول المتعـارف الـذى يكفى فى إزالـة الغسـل أو الصب مرة واحـدة كمـا يرشـدنا اليه قوله فى بعض الاخبار المتقدمة «فإنما هو ماء» «۱» تعليلا ـ لما أمر به من صب الماء عليه مرتين فان ظاهره بيان ان الماء كما أنه لا لزوجـة له، و يكفى فى إزالته صب الماء عليه مرة واحدة فكذلك الحال فى البول فتكون الغسلة الثانية مطهرة لا مزيلة، و معه فالاخبار مختصة بالبول الذى يكفى فى إزالته الغسل مرة واحدة فإذا فرض بول لا يكفى ذلك فى إزالته فهو خارج عن مورد الروايات هذا.

و يمكن أن يوجه المـدعى بتقريب آخر و هو أن الاخبـار الواردة فى المقام و إن أخـذت فيها الإصابـة كما فى قوله: يصـيب الثوب أو البدن. و ظاهر الإصابة الحدوث فإنها لا تطلق على بقاء البول. إلا أن من المقطوع به عدم الفرق فى نجاسة البول بين الحدوث و البقاء. و عليه فإذا أصاب الثوب أو البدن وجب غسـله أو صب الماء عليه مرتين كما دلت عليه الاخبار المتقدمة. فإذا غسـلناه مرة واحدة و لم يزل بـذلك فهو أيضـا بول متحقق فى الثوب أو البـدن فيجب غسـله مرتين بمقتضـى إطلاـق الروايـات و عليه فمقتضـى الإطلاقات هو العكس اعنى اعتبار كون الغسـلة الأولى مزيلـة للعين و إلا وجب غسـله مرتين لانه بول متحقق فى الثوب أو البـدن و لا فرق فى تحققه بين الحدوث و البقاء.

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۷

و أما من بول الرضيع غير المتغذى بالطعام فيكفى صب الماء مرة (۱) و ان كان المرتان أحوط.

---

(۱) الكلام فى هذه المسألة يقع من جهات:

«الاولى»: أن الصبة الواحـدة هـل تكفى فى إزالـة بول الرضـيع غير المتغـذى بالطعـام أو لا بـد فى تطهيره من صب الماء عليه مرتين؟ المشـهور بـل المتسـالم عليه بينهم كفايـة الصب مرة خلافـا لمـا حكى عن كشف الغطـاء من اعتبـار الصب مرتين، و لعل الوجه فيه أن حسـنة الحلبى قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السـلام عن بول الصبى قال: تصب عليه الماء «۱» الدالة على كفاية الصـبة الواحدة مطلقة. و مقتضـى قانون الإطلاق و التقييد تقييدها بما دل على اعتبار التعدد فى مطلق البول كما فى حسنة أو صحيحة أبى إسحاق النحوى «۲» و حسـنة الحسين بن أبى العلاء «۳» و غيرهما من الاخبار المشـتملة على قوله عليه السـلام: صب عليه الماء مرتين. بعـد السؤال عن اصابة البول للجسد هذا.

و لكن الصـحيح هو ما ذهب إليه المعروف فى المسألـة و ذلك لان حسـنة الحلبى و إن كانت مطلقـة إلا أن حسـنة الحسـين المتقدمة ظاهرة الدلالـة على كفايـة الصـبة الواحـدة فى بول الصبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السـلام عن البول يصـيب الجسد قال: صب عليه

الماء مرتين فإنما هو ماء، و سألته عن الثوب يصيبه البول قال: اغسله مرتين، و سألته عن الصبى يبول على الثوب قال: تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره «۴».

و الوجه فى الظهور: أن التفصيل قاطع للشركة فإنه عليه السلام فصل بين بول الصبى حيث اكتفى فيه بالصب مره و بين غيره فأوجب فيه الصب مرتين و هذا

---

(۱) راجع ب ۱ و ۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) راجع ب ۱ و ۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸

....

يدلنا على أن التعدد إنما هو فى بول غير الصبى. و أما بول الصبى فيكفى فيه الصب مرة واحدة كما التزم به المعروف.

«الجهة الثانية»: هل العصر بعد الصب معتبر فى بول الصبى أو يكفى فى إزالته مجرد الصب؟ قد يقال: باعتبار العصر فى تطهيره نظرا إلى ما ورد فى ذيل حسنة الحسين المتقدمة «تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره» و لا سيما بناء على أن الغسالة نجسة، فإن الماء ينفعل بملاقاة البول لا محالة، و لا مناص فى تطهير المتنجس حينئذ من إخراج الغسالة بالعصر.

و لكن الظاهر عدم الاعتبار و ذلك لان الأمر بالعصر فى الحسنة يحتمل أن يكون جاريا مجرى العادة و الغلبة، فإن الغالب عصر المتنجس بعد الصب عليه كما يحتمل أن يكون مستحبا للقطع بكفاية العصر- على تقدير القول به- مقارنا مع الصب فالتقييد بكونه بعد الصب قرينة على ما ذكرناه فلا دلالة للحسنة على اعتبار العصر بعد الصب.

و أما غسالة بول الصبى فإن قلنا بطهارة الغسالة المتعقبة بطهارة المحل كما هو الصحيح فلا كلام. و أما إذا قلنا بنجاستها فالأمر أيضا كذلك لانه لا يجب إخراج الغسالة فى التطهير عن بول الصبى للحكم بطهارتها ما دامت باقية فى محلها تبعا له فلا يحكم بنجاستها بالانفصال.

«الجهة الثالثة»: هل الرش كالصب فى التطهير عن بول الصبى؟ الصحيح عدم كفاية الرش عن الصب لان الوارد فى السنة الأخبار المتقدمة إنما هو الصب فلا دليل على كفاية الرش و النضح و إن استوعبا الموضع النجس فان ظاهر الاخبار اعتبار القاهرية فى الماء و غلبة المحل دفعة.

نعم ورد فى روايتين الأمر بالنضح فى بول الصبى ففى «إحداهما»:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹

....

يغتسل من بول الجارية و ينضح على بول الصبى ما لم يأكل «۱» و «ثانيتهما»:

أن النبى صلّى اللّه عليه و آله أخذ الحسن بن على عليه السلام فأجلسه فى حجره فبال عليه قال: فقلت له: لو أخذت ثوبا فأعطنى إزارك فاغسله فقال: إنما يغسل من بول الأنثى و ينضح من بول الذكر «۲» إلا أنهما عاميان و لا يمكن أن نرفع اليد لأجلهما عن الاخبار المعتبرة الآمرة بالصب كما تقدم.

«الجهة الرابعة»: هل الحكم بكفاية الصب خاص بالصبى أو يعم الصبية أيضا؟ قد يطلق الصبى و يراد به الجنس فيشمل الأنثى و الذكر إلا ـ أن إرادته من لفظة الصبى فى روايات الباب غير ظاهرة فبما أن الوارد فيها هو الصبى فلا مناص من أن يقتصر فى الحكم بكفاية الصب عليه و يرجع فى بول الصبية إلى عموم ما دل على أن البول يغسل منه الثوب أو البدن مرتين لان المقدار المتيقن من تخصيص ذلك إنما هو التخصيص ببول الصبى. و أما بول الصبية فيبقى مشمولا لعموم الدليل أو إطلاقه.

و أما ما ورد فى ذيل حسنة الحلبى من قوله عليه السلام و الغلام و الجارية فى ذلك شرع سواء «٣» فلا يمكن الاستدلال به لإجمال المشار إليه فى قوله:

«فى ذلك» لان المتقدم عليه أمران: أحدهما قوله عليه السلام يصب عليه الماء و ثانيهما: قوله فان كان قد أكل فاغسله بالماء غسلا. و لم يعلم أن الجارية كالغلام فى كفاية صب الماء فى تطهيره، أو أن المماثلة إنما هى فى لزوم الغسل بالماء فيما إذا كان يأكل الطعام و معه نشك فى التحاق بول الصبية ببول الصبى فلا مناص حينئذ من الاكتفاء فى الخروج عن مقتضى الأدلة الدالة على لزوم غسل البول

---

(١) أخرجه أبو داود فى سننه ج ١ ص ١٥٤ بتغيير يسير و كذا غيره.

(٢) نفس المصدر و عنه فى تيسير الوصول ج ٣ ص ٥٧.

(٣) راجع ب ٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٤٠

و أما المتنجس بسائر النجاسات عدا الولوغ (١) فالأقوى كفاية الغسل مرة (٢)

مرتين بخصوص بول الصبى.

«الجهة الخامسة»: أن عنوان الرضيع لم يرد فى شىء من الروايات المعتبرة و إنما ورد فيها عنوان الصبى مقيدا فى بعضها كما إذا لم يأكل الطعام و حيث أن الصبى غير المتغذى بالطعام لا ينفك عن كونه رضيعا فعبر عنه الأصحاب بالرضيع و عليه فالمدار إنما هو على صدق عنوان الصبى سواء بلغ عمره سنتين أم زاد عليهما فما فى بعض الكلمات من تخصيص الحكم بالصبى الذى لم يبلغ سنتين ضعيف.

(١) قد كتبنا فى تعليقتنا أن استثناء الولوغ فى المقام من اشتباه القلم بلا ريب و الصحيح «عدا الإناء» لوضوح أن الولوغ لا خصوصية له فى وجوب التعدد فيه، حيث أن الأوانى بأجمعها كذلك و الإناء قد يتنجس بالولوغ و قد يتنجس بغيره و لكل منهما و ان كان حكم على حدة الا أن الجميع يشترك فى وجوب التعدد فيه كما يأتى فى محله.

(٢) و ذلك لإطلاقات الروايات الآمرة بالغسل فى مثل البول- من غير الآدمى- «١» و المنى «٢» و الكافر «٣» و الكلب «۴» و غير ذلك من

---

(١) حسنة عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه- ع-: اغسل ثوبك من أبوال ما لا ـ يؤكل لحمه. المروية فى ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) صحيحة محمد بن مسلم فى المنى يصيب الثوب قال: إن عرفت مكانه فاغسله و إن خفى عليك فاغسله كله. المروية فى ب ١٦ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٣) موثقة أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى مصافحة المسلم اليهودى و النصرانى قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك. المروية فى ب ١۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) حسنة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الكلب السلوقى، فقال: إذا مسسته فاغسل يدك المروية فى ب ۱۲ من أبواب النجاسات و ۱۱ من أبواب النواقض من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۱

....

النجاسات الواردة فى الأخبار، فإن الأمر بالغسل إرشاد إلى أمرين:

«أحدهما»: نجاسة ذلك الشيء و «ثانيهما»: أن الغسل بالماء مطهر له و مقتضى إطلاق الأمر به كفاية الغسل مرة واحدة و لعل هذا مما لا اشكال فيه.

و إنما الكلام فى المتنجسات التى لم يرد فيها أمر مطلق بالغسل و ذلك كما إذا استفدنا نجاسته من الأمر بإعادة الصلاة الواقعة فيه و كما فى ملاقى المتنجس بالبول أو غيره مما يجب فيه الغسل متعددا و لا سيما فى المتنجس بالمتنجس من دون واسطة فإنه يتنجس بملاقاته من دون أن يكون هناك مطلق ليتمسك بإطلاقه فى الحكم بكفاية المرة الواحدة فيه. نعم المتنجس بالمتنجس بالنجاسة التى يكفى فيها الغسل مرة كالدم و غيره لا إشكال فى كفاية المرة الواحدة فيه. فهل يكتفى فى أمثال ذلك بالمرة الواحدة أو لا بد فيها من التعدد؟ فقد يقال بكفاية المرة الواحدة حينئذ و ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:

«الأول»: الإجماع المركب و عدم القول بالفصل بين النجاسات التى ورد فيها أمر مطلق بغسلها و ما لم يرد فى غسلها أمر مطلق بوجه و حاصله دعوى الإجماع على أن كل مورد لم يقم فيه الدليل على اعتبار التعدد يكفى فيه المرة الواحدة. و يدفعه عدم إحراز اتفاقهم فى المسألة كيف و قد ذهب جملة من متأخرى المتأخرين إلى اعتبار التعدد فيما لم يقم دليل على كفاية المرة فيه على أنا لو سلمنا ثبوت الاتفاق عندهم فى المسألة أيضا لم يمكن لاعتماد عليه لوضوح انه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام لاحتمال استنادهم فى ذلك إلى أحد الوجوه الآتية فى الاستدلال.

«الثانى»: النبوى الذى رواه المؤالف و المخالف- كما عن السرائر- أعنى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۲

....

قوله صلّى اللّه عليه و آله خلق اللّه الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه «۱» لدلالته على حصول الطهارة بالماء مطلقا. و فيه أنه إنما يدل على ثبوت المطهرية للماء فحسب و أما كيفية التطهير به فلا يستفاد من الرواية بوجه، على أنها كما قدمنا فى الجزء الأول من كتابنا «۲» نبوية ضعيفة السند حيث رويت بطرق العامة و لم تثبت روايتها من طرقنا فضلا عن أن يكون نقلها متسالما عليه بين المؤالف و المخالف.

«الثالث»: أصالة الطهارة بتقريب أن المتيقن من نجاسة الملاقى لشيء من النجاسات انما هو نجاسته قبل غسله فإذا غسلناه مرة واحدة لم ندر أنه طاهر أو نجس و مقتضى أصالة الطهارة طهارته. و هذا الوجه و إن كان وجيها فى نفسه بناء على ما سلكناه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية لأن استصحاب نجاسة المتنجس فيما نحن فيه بعد الغسلة الواحدة معارض باستصحاب عدم جعل النجاسة عليه زائدا على المقدار المتيقن و هو نجاسته قبل غسله إلا أنه لا مجال للرجوع إليها فى المسألة لإطلاق ما دل على نجاسة المتنجسات فإن إطلاق ما دل على أن الصلاة الواقعة فى ملاقى النجس باطلة أو تجب إعادتها أو ما دل على نجاسته بغير ذلك من أنحاء البيان يقتضى بقائها على نجاستها إلى الأبد إلا أن يطرأ عليها مطهر شرعى و هو غير محرز فى المقام.

«الرابع»: إطلاقات الاخبار و قد عثرنا على ذلك فى جملة من الروايات:

«الأولى»: صحيحة زرارة التى هى من أدلة الاستصحاب قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى .. إلى أن قال: تعيد

---

(۱) المروى فى ب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل. و ب ۳ من تلك الأبواب من المستدرک.

(۲) ص ۱۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳

....

الصلاة و تغسله .. الحديث «۱» فان الظاهر أن السؤال فيها إنما هو عن مطلق النجاسة لا عن الدم فحسب فان قوله: أو غيره. و إن كان يحتمل فى نفسه أن يراد به غير الدم من النجاسات ليكون ذكر المنى بعد ذلك من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما يحتمل أن يراد به دم غير الرعاف إلا أن المستفاد من جملات السؤال و الجواب الواردة فى الصحيحة أن السؤال إنما هو عن طبيعى النجاسة و لا سيما قوله: و لا تعيد الصلاة قلت لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتک ..

«الثانية»: موثقة عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس عليه إلا ثوب و لا تحل الصلاة فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلى فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة «۲» فإن قوله و لا تحل الصلاة فيه و إن كان يحتمل استناده إلى كون الثوب مما لا يؤكل لحمه إلا أن قوله عليه السلام فإذا أصاب ماء غسله كاشف عن أن عدم حلية الصلاة فيه كان مستندا إلى نجاسته.

«الثالثة»: مرسلة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن عليه السلام فى طين المطر أنه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيام إلا أن يعلم انه قد نجسه شىء بعد المطر فإن أصابه بعد ثلاثة أيام فاغسله .. «۳» و هذه الاخبار كما ترى مطلقة و مقتضاها كفاية الغسلة الواحدة فى التطهير عن مطلق النجس.

نعم لا يمكن الاستدلال على ذلك بالرواية الأخيرة لضعف سندها بالإرسال و إمكان المناقشة فى دلالتها من جهة أن الطريق سواء علمنا بطهارته أم بنجاسته لا يختلف حكمه قبل الثلاثة و بعدها فإنه إن كان طاهرا فهو كذلک قبل الثلاثة

---

(۱) المروية فى ب ۴۱ و ۴۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۵ من أبواب النجاسات و ۳۰ من أبواب التيمم من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۷۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴

....

و بعدها و إذا كان نجسا فكذلک أيضا فلم يظهر لنا وجه صحيح لمدخلية ثلاثة أيام فى الحكم؟ الوارد فى الرواية.

و من جملة الأخبار التى يمكن أن يستدل بها على المدعى موثقة ثانية لعمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل إذا قص أظفاره بالحديد أو جز شعره، أو حلق قفاه، فان عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلى، سئل فإن صلى و لم يمسح من ذلک بالماء؟ قال: يعيد الصلاة لأن الحديد نجس .. «۱» فان حكمه بكفاية المسح بالماء معللا بان الحديد نجس يعطى أن طبيعة النجس تنجس ملاقياتها بالرطوبة و تزول نجاستها بمجرد أن أصابها الماء و هو معنى كفاية الغسل مرة واحدة. نعم تطبيق ذلک على الحديد لا يخلو من عناية

لوضوح عدم كون الحديد نجسا و لا انه منجس لما يلاقيه الا انه أمر آخر.

و الضابط الكلى فى المسألة أن ما دل على نجاسة الملاقى لشىء من الأعيان النجسة كالأمر بغسله أو بإعادة الصلاة الواقعة فيه و نحوهما إما أن يكون مطلقا و إما أن لا يكون و انما دل على نجاسته فى الجملة:

فعلى الثانى لا بد من الاكتفاء فى نجاسته بالمقدار المتيقن و هو ما إذا لم يغسل الملاقى أصلا و لو مرة واحدة فإنه حينئذ محكوم بالنجاسة قطعا، و أما إذا غسلناه مرة واحدة فلا محالة يشك فى نجاسته و طهارته و بما انه لا إطلاق لما دل على نجاسته فلا بد من المراجعة إلى الأصول الجارية فى المسألة و لا بأس باستصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل مرة بناء على جريانه فى الأحكام الكلية الإلهية و حيث لا نلتزم بذلك يتعين الرجوع الى أصالة الطهارة لا محالة.

و أما على الأول فلا مناص من التمسك بإطلاق الدليل عند الشك فى نجاسة

---

(١) المروية فى ب ١۴ من أبواب نواقض الوضوء و ٨٣ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ۴۵

....

المتنجس و طهارته بعد الغسلة الواحدة إلا انك عرفت ان الإطلاق يقتضى كفاية الغسل مرة فى مطلق النجاسات سوى ما قام الدليل فيه على التعدد.

ثم لو ناقشنا فى تلك المطلقات سندا أو دلالة و لو بدعوى عدم كونها فى مقام البيان من تلك الناحية فلا بد من النظر الى ما ورد من الدليل فى كل واحد من النجاسات فان كان له إطلاق من حيث كفاية الغسل مرة واحدة- مضافا الى إطلاقه من حيث بقائه على نجاسته الى أن يطرأ عليه مزيل- فهو و إلا فلا بد من غسله ثانيا حتى يقطع بطهارته هذا بحسب كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على صغرياتها فاعلم ان الأدلة الواردة فى نجاسة الأعيان النجسة بأجمعها مطلقة و ذلك لأنها انما تستفاد من الأمر بغسلها و إزالتها عن الثوب و البدن أو بإعادة الصلاة الواقعة فى ملاقياتها و الاخبار الآمرة بالغسل مطلقة.

فقد ورد فى البول «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» «١» و مقتضى إطلاقه كفاية الغسل مرة واحدة و قد خرجنا عن ذلك بما دل على لزوم التعدد فى بول ما لا يؤكل لحمه أو خصوص بول الإنسان- على الخلاف- و كذلك الحال فى الغائط لأنه بإطلاقه و ان لم ترد نجاسته فى رواية إلا انها يستفاد مما دل على نجاسة البول لعدم القول بالفصل بينهما.

و أما الغائط من الإنسان فهو لا يحتاج الى الغسل إذ يكفى فى إزالته التمسح بالأحجار و نحوها. و ورد فى الكلب «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله ..» «٢».

---

(١) حسنة ابن سنان المروية فى ب ٨ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(٢) صحيحة أبى العباس المروية فى ب ١٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ۴۶

....

و فى الخنزير «عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل فى صلاته فليمض، فان لم يكن دخل فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه اثر فيغسله .. «١».

و فى أهل الكتاب «فى مصافحة المسلم اليهودى و النصرانى، قال: من وراء الثوب فان صافحك بيده فاغسل يدك» «۲» و قد أسلفنا تحقيق الكلام فى نجاستهم و عدمها فى محله فليراجع.

و فى عرق الإبل الجلالة «و إن أصابك شىء من عرقها فاغسله» «۳» نعم بينا فى محله عدم نجاسته و قلنا ان الوجه فى الأمر بغسله انه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه و استصحابها فى الصلاة يمنع عن صحتها.

و فى المنى «ان عرفت مكانه فاغسله و ان خفى عليك فاغسله كله» «۴» و فى الميت «يغسل ما أصاب الثوب» «۵» و فى الخمر إذا أصاب ثوبك «فاغسله ان عرفت موضعه و ان لم تعرف موضعه فاغسله كله و ان صليت فيه فأعد صلاتك» «۶».

---

(۱) صحيحة على بن جعفر المروية فى ب ۱۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) موثقة أبى بصير المروية فى ب ۱۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) حسنة حفص بن البخترى المروية فى ب ۱۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) صحيحة محمد بن مسلم المروية فى ب ۱۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) حسنة الحلبى المروية فى ب ۳۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۶) صحيحة على بن مهزيار الآمرة بالأخذ بقول أبى عبد اللّه- ع- المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷

....

و فى الدم «ان اجتمع قدر حمصة فاغسله و إلا فلا» «۱» اى و إلا فلا يعاد منه الصلاة فلا يلزم غسله لذلك لا انه طاهر إذا كان أقل من حمصة كما ذهب اليه الصدوق.

و هذه الاخبار كما ترى مطلقة دلت على نجاسة الأعيان الواردة فيها كما انها اقتضت كفاية الغسل مرة واحدة. و إن كان لا يعتمد على بعضها لضعف سندها أو لغيره من الجهات المتقدمة فى مواردها هذا كله فى المتنجس بالأعيان النجسة فتلخص أن المرة الواحدة كافية فى إزالتها.

و أما المتنجس بالمتنجس بتلك النجاسات فلا مناص من الحكم بكفاية المرة الواحدة فى تطهيرها لان المرة إذا كانت كافية فى إزالة الأعيان النجسة كانت موجبة لطهارة المتنجس بالمتنجس بها بالأولوية القطعية.

نعم فيما إذا كانت العين مما يعتبر فيه التعدد كالبول لم يمكن الحكم بكفاية المرة فى المتنجس بها مع الواسطة لعدم زوال العين إلا بالتعدد فهل يلتزم فيه بالتعدد أو تكفى فيه المرة أيضا.

الثانى هو الصحيح و ذلك لمعتبرة العيص بن القاسم قال: سألته عن رجل أصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال: إن كان من بول أو قذر فيغسل ما أصابه «۲» لأن إطلاقها يقتضى الحكم بكفاية الغسلة الواحدة فى المتنجس بالماء المتنجس بالبول أو بغيره من النجاسات هذا.

و قد يناقش فى الاستدلال بالرواية من جهتين: «إحداهما»: الإضمار

---

(۱) رواية مثنى بن عبد السلام المروية فى ب ۲۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب الماء المضاف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۸

....

و یدفعه أن جلالة شأن العیص مانعة عن احتمال رجوعه فی الأحکام الشرعیة إلی غیر الامام علیه السلام فالإضمار فی حقه غیر مضر. و «ثانیتهما» الإرسال. و یرد علیه أن ظاهر قول الشهید أو المحقق «قده» قال العیص أو روی أو ما هو بمضمونهما أنه إخبار حسی لانه ینقلها عن نفس الرجل و کلما دار أمر الخبر بین أن یکون إخبارا حسیا أو اخبار حدسیا حمل علی الحس علی ما بیناه فی محله و بما أن الشهید لم یکن معاصرا للرجل فلا مناص من حمل قوله هذا علی انه وجدها فی کتاب قطعی الانتساب الی العیص و حیث انه ثقة عدل فیعتمد علی نقله و روایته فلا- إشکال فی الروایة بوجه فتحصل ان المتنجس بالأعیان النجسة و المتنجس أنها یطهر بغسله مرة واحدة نعم الإناء المتنجس بالبول أو الولوغ أو بغیرهما من الأعیان النجسة لا بد فیه من التعدد فان له حکما أخر کما یأتی عن قریب.

و أما إذا تنجس بالمتنجس کما إذا تنجس بالمتنجس بالبول أو الولوغ فهل یکفی فیه المرة الواحدة أو لا بد من غسله متعددا کما إذا کان متنجسا بالأعیان النجسة؟

مقتضی إطلاق موثقة عمار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سئل عن الکوز و الإناء یکون قذرا کیف یغسل؟ و کم مرة یغسل؟ قال: یغسل ثلاث مرات یصب فیه الماء فیحرک فیه ثم یفرغ منه، ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ ذلک الماء ثم یصب فیه ماء آخر فیحرک فیه ثم یفرغ و منه و قد طهر. «۱»

أن الإناء انما یطهر بغسله ثلاث مرات سواء فی ذلک ان یتنجس بشیء من الأعیان النجسة و أن یکون متنجسا بالمتنجس إلا فیما دل الدلیل علی وجوب غسله زائدا علی ذلک.

---

(۱) المرویة فی ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۹

فلا تکفی الغسلة المزیلة (۱) لها إلا- أن یصب الماء مستمرا بعد زوالها و الأحوط التعدد فی سائر النجاسات أیضا، بل کونهما غیر الغسلة المزیلة.

(مسألة ۵) یجب فی الأوانی إذا تنجست بغیر الولوغ الغسل ثلاث مرات فی الماء القلیل (۲) و إذا تنجست بالولوغ التعفیر بالتراب مرة و بالماء بعده مرتین (۳) و الاولی أن یطرح فیها التراب من غیر ماء و یمسح به، ثم یجعل فیه شیء من الماء و یمسح به و إن کان الأقوی کفایة الأول فقط، بل الثانی أیضا،

---

(۱) تکلمنا علی ذلک فی البحث عن التطهیر من البول و ذکرنا ما توضیحه: ان الغسل بمعنی إزالة العین بالماء و لا شبهة فی أن ذلک صادق علی الغسلة المزیلة أیضا فمقتضی الإطلاقات کفایة الغسلة المزیلة کغیرها و لم یقم دلیل علی عدم کفایة المزیلة فی التطهیر و لم یثبت أن الغسلة الأولی للإزالة و الثانیة للإنقاء. نعم لا بأس بالاحتیاط بالغسل مرتین بعد الغسلة المزیلة.

(۲) لموثقة عمار المتقدمة «۱» فإن مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی ذلک بین النجاسات و المتنجسات و بها یقید إطلاق صحیحة محمد بن مسلم قال: سألته عن الکلب یشرب من الإناء؟ قال: اغسل الإناء «۲» إلا أن الموثقة مختصة بالغسل بالماء القلیل لعدم إمکان جعل الماء الکثیر فی الإناء ثم تفریغه و معه انما یرفع الید عن الإطلاق فی صحیحة محمد بن مسلم فی خصوص الغسل بالماء القلیل و یبقی إطلاقها فی التطهیر بالکثیر و الجاری و نحوهما علی حاله إذ لا مقتضی لتقییده فی الغسل بغیر الماء القلیل و لعلنا نعود إلی تتمیم هذا البحث بعد ذلک.

(۳) هذا هو المعروف بینهم و عن المفید فی المقنعة أن الإناء یغسل من الولوغ ثلاثا وسطاهن بالتراب ثم یجفف و عن السید و الشیخ

«قدهما» فی

---

(۱) فی ص ۴۸.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱ و ۲ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۵۰

....

محکی الانتصار و الخلاف انه یغسل ثلاث مرات إحداهن بالتراب. و هذان القولان مما لم نقف له علی مستند فیما بأیدینا من الروایات. و عن ابن الجنید انه یغسل سبع مرات أولاهن بالتراب و یأتی الکلام علی مدرک ذلک بعد التعرض لما هو المختار فی المسألهٔ.

و الکلام فی هذه المسألهٔ یقع فی مقامین: «أحدهما»: فی تطهیر ما ولغ فیه الکلب بالماء القلیل. و «ثانیهما»: فی تطهیره بالماء العاصم من الکر و الجاری و نحوهما.

أما المقام الأول فالصحیح فیه ما ذهب إلیه المشهور من لزوم غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و هذا لصحیحهٔ البقباق قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن فضل الهرهٔ و الشاهٔ. إلی أن قال فلم اترک شیئا إلا سألته عنه فقال: لا بأس به حتی انتهیت إلی الکلب فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و اصبب ذلک الماء و اغسله بالتراب أول مرهٔ ثم بالماء مرتین «۱» بناء علی ما نقله المحقق فی المعتبر، لأنها- علی ذلک- صریحهٔ فیما سلکه المشهور فی المقام.

و أما إذا ناقشنا فیما نقله «قده» لعدم نقل الروایهٔ فی کتب الأصحاب و جوامع الاخبار کما نقله «قده» حیث انهم انما رووها بإسقاط لفظهٔ «مرتین» فالزیادهٔ محمولهٔ علی سهو القلم- فالأمر أیضا کذلک و یعتبر فی تطهیر الإناء من الولوغ غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و ذلک لموثقهٔ عمار المتقدمهٔ لأنها کما تقدمت مطلقهٔ و مقتضی إطلاقها وجوب غسل الإناء ثلاث مرات سواء تنجس بشیء من النجاسات أو المتنجسات و بذلک لا بد من رفع الید عن إطلاق صحیحهٔ البقباق فی قوله: بالماء و تقییده بثلاث مرات کما هو الحال فی صحیحهٔ محمد

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من الأسئار و ۷۰ من أبواب النجاسات من الوسائل من غیر لفظهٔ «مرتین».

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۵۱

....

ابن مسلم المتقدمهٔ فی قوله: اغسله بالماء و نتیجهٔ ذلک انه لا بد من غسل الإناء المتنجس ثلاث مرات مطلقا من دون تقیید کون أولاهن بالتراب و لکن الصحیحهٔ قیدت الغسلهٔ الأولی بذلک فالصحیحهٔ مقیدهٔ للموثقهٔ من جهۀ و الموثقهٔ مقیدهٔ لها من جهۀ و قد أنتج الجمع بین صحیحتی البقباق و محمد بن مسلم و موثقهٔ عمار بتقیید بعضها ببعض أن الإناء المتنجس بالولوغ لا بد من غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب.

و أما ما حکی عن ابن الجنید فالمستند له أمران:

«أحدهما»: النبوی إذا ولغ الکلب فی إناء أحدکم فلیغسله سبعا أولاهن بالتراب «۱» و فیه مضافا إلی أنه نبوی ضعیف السند انه معارض بما فی النبویین الآخرین «إذا ولغ الکلب فی إناء أحدکم فلیغسله ثلاث مرات «۲» و فی أحدهما زیادهٔ: أو خمسا أو سبعا «۳» و بما أن

التخییر فی تطهیر المتنجس بین الأقل و الأکثر مما لا معنی له فالروایهٔ تدلنا علی أن المعتبر فی تطهیر الإناء هو الغسل ثلاث مرات و الزیادهٔ تکون مستحبهٔ لا محالهٔ.

و «ثانیهما»: موثقهٔ عمار عن الإناء یشرب فیه النبیذ فقال: تغسله سبع مرات و کذلک الکلب «۴» و یرد علی الاستدلال بها أن المذکور فی الموثقهٔ ابتداء هو النبیذ و قد حکم بوجوب غسل الإناء منه سبع مرات ثم شبه به الکلب و یأتی فی محله أن الإناء إنما یغسل من النبیذ ثلاث مرات و لا یجب فیه السبع

(۱) نقله فی کنز العمال ج ۵ ص ۸۹ عن احمد و النسائی عن أبی هریرهٔ.

(۲) حاشیهٔ ابن مالک علی صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۶۲.

(۳) سنن البیهقی ج ۱ ص ۲۴۰ عن الأعرج عن أبی هریرهٔ عن النبی- ص- فی الکلب یلغ فی الإناء انه یغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا.

(۴) المرویهٔ فی ب ۳۰ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

....

و معه لا بد من حمل الزائد علی الاستحباب و إذا کان هذا هو الحال فی المشبه به فلا محالهٔ تکون الحال فی المشبه أیضا کذلک فلا یمکن الاستدلال بها علی وجوب غسل الإناء من الولوغ سبع مرات هذا کله فی الغسل بالماء القلیل.

و أما المقام الثانی و لزوم التعدد أو التعفیر فی الغسل بالماء العاصم من الکر و الجاری و غیرهما فیأتی علیه الکلام عند تعرض الماتن لحکمه.

بقی الکلام فی أمور:

«منها»: ما حکی عن المفید من اعتبار تجفیف الإناء بعد الغسلات و وافقه علیه جملهٔ من المتأخرین و متأخریهم بل عن الصدوقین أیضا التصریح به و لعل المستند فی ذلک هو الفقه الرضوی «إن وقع کلب فی الماء أو شرب منه أهریق الماء و غسل الإناء ثلاث مرات مرهٔ بالتراب و مرتین بالماء «۱» ثم یجفف» و الصحیح وفاقا للمشهور عدم اعتبار التجفیف بعد الغسلات لان الفقه الرضوی لم یثبت کونه روایهٔ فضلا عن أن تکون معتبرهٔ، علی أن الأمر بالتجفیف فیه انما جری مجری الغالب لان تجفیف الإناء بعد غسله أمر غالبی فما اعتمدوا علیه فی ذلک لا یمکن المساعدهٔ علیه سندا و دلالهٔ.

و «منها»: أن الحکم بلزوم غسل الإناء ثلاثا أولاهن بالتراب هل هو خاص بما إذا شرب الکلب من الماء أوانه یعم ما إذا شرب من سائر المائعات و لا یعتبر فی ذلک أن یکون السئور ماء؟

الظاهر عدم الاختصاص لان ذیل صحیحهٔ البقباق المتقدمهٔ و إن کان یظهر منه اختصاص الحکم بالماء حیث قال: و اصبب ذلک الماء إلا أن صدرها ظاهر

(۱) کذا فی المستدرک ب ۴۳ من أبواب النجاسات و بعض الکتب الفقهیهٔ الا انها فی فقه الرضا هکذا: غسل الإناء ثلاث مرات بالماء و مرتین بالتراب ثم یجفف ص ۵ السطر ۲۹.

....

الدلالـة على عـدم الاختصـاص لان السؤال فيهـا انما هو عن فضل الهرة و الكلب و غيرهما من الحيوانات و الفضل بمعنى ما يبقى من الطعام و الشراب و هو أعم من الماء فالحكم عام لمطلق المائعات.

و أما ذيل الصحيحة أعنى قوله و اصبب ذلك الماء فإنما هو بلحاظ الوضوء حيث رتب عليه عدم جواز التوضؤ به و لأجل بيان ذلك قدم الأمر بصب الماء و «منها»: معنى التعفير و هو الذى أشار إليه بقوله و الاولى أن يطرح إلخ لأن لفظة التعفير و ان لم ترد فى شيء من الاخبار إلا أن الصحيحة ورد فيها الأمر بالغسل بالتراب و من هنا لا بد من التكلم فيما أريد منه فنقول:

إن الغسل بالتراب إما ان يكون بمعنى مسح الإناء بالتراب و انما استعمل فيه الغسل مجازا بجامع إزالة الوسخ به لانه كما يزول بالغسل بالماء كذلك يزول بالمسح بالتراب و على ذلك فالغسل بالتراب معنى مغاير للغسل بالماء فيعتبر فى تطهير الإناء حينئذ الغسل اربع مرات إحداها الغسل بالمعنى المجازى و ذلك لان موثقة عمار دلت على لزوم الغسل ثلاث مرات و صحيحة البقباق اشتملت على لزوم الغسل بالتراب و قد فرضنا انه أمر مغاير للغسل حقيقة و مقتضى هاتين الروايتين ان الإناء يعتبر فى تطهيره الغسل اربع مرات إحداها المسح بالتراب.

و إما أن يكون بمعنى الغسل بالماء باستعانة شيء أخر و هو التراب فالباء فى قوله: اغسله بالتراب للاستعانة كما هو الحال فى قولهم: اغسله بالصابون أو الأشنان أو الخطمى و نحوها فان معناه ليس هو مسح الثوب بالصابون و انما هو بمعنى غسله بالماء و لكن لا بوحدته بل بضم شيء آخر اليه و عليه فمعنى الغسل بالتراب جعل مقدار من الماء فى الإناء مع مقدار من التراب و غسله بالماء بإعانة التراب اعنى مسح الإناء بالماء المخلوط به التراب- كما هو الحال فى الغسل بالصابون و نحوه- ثم يزال اثر التراب بالماء و بذلك يتحقق الغسل بالتراب عرفا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۴

و لا بد من التراب فلا يكفى عنه الرماد و الأشنان و النورة و نحوها (۱) نعم يكفى الرمل (۲).

و هذا هو الصحيح المتعارف فى غسل الإناء و إزالة الأقذار العرفية و عليه لا يعتبر فى تطهير الإناء سوى غسله ثلاث مرات أولاهن بالتراب و ذلك لان الغسل بالتراب- على ما ذكرناه- أمر غير مغاير للغسل بالماء بل هو هو بعينه بإضافة أمر زائد و هو التراب لان الغسل معناه إزالة الوسخ بمطلق المائع و انما خصصناه بالماء لانحصار الطهور به فى الأخباث و حيث أن الموثقة دلت على اعتبار الغسل ثلاث مرات من غير تقييد كون أولاهن بالتراب فنقيدها بذلك بمقتضى صحيحة البقباق و النتيجة أن الإناء يعتبر فى تطهيره الغسل ثلاث مرات مع الاستعانة فى أولاهن بالتراب.

(۱) كالصابون و ذلك لان ما ورد فى صحيحة البقباق المتقدمة انما هو الغسل بالتراب و لم يحصل لنا القطع بعدم الفرق بين التراب و غيره مما يقلع النجاسة لاحتمال أن تكون للتراب خصوصية فى ذلك كما حكى أن «ميكروبات» فم الكلب و لسانه لا تزول إلا بالتراب- و ان لم نتحقق صحته.

(۲) الوجه فى ذلك غير ظاهر لأنه إن كان مستندا إلى جواز التيمم به كالتراب ففيه انه أشبه شيء بالقياس لان التيمم حكم مترتب على الأرض و الصعيد فلا مانع من أن يتعدى فيه إلى الرمل لأنه أيضا من الأرض- على كلام فيه.

و أما إزالة النجاسة و التطهير فهى أمر آخر مترتب على التراب فلا وجه لقياس أحدهما بالآخر. و إن كان الوجه فيه هو ما ادعاه بعضهم من أن التراب حسب ما يستفاد منه لدى العرف أعم من الرمل فيدفعه أن التراب فى قبال الرمل فدعوى انه داخل فى مفهومه لا انه فى قباله بعيد غايته. فالصحيح الاقتصار فى التعفير على التراب.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۵

و لا فرق بين أقسام التراب (۱) و المراد من الولوغ شربه الماء، أو مائعا أخر (۲) بطرف لسانه، و يقوى إلحاق لطعه (۳) الإناء بشربه. و

أما وقوع لعاب فمه فالأقوى فيه عدم اللحوق و ان كان أحوط، بل الأحوط إجراء الحكم المذكور فى مطلق مباشرته و لو كان بغير اللسان من سائر الأعضاء حتى وقوع شعره أو عرقه فى الإناء.

---

(۱) لإطلاق الصحيحة من حيث افراد التراب فيشمل الطين الأرمنى و الطين الأحمر و غيرهما من أفراده فهى و إن كانت خاصة بالتراب إلا انها عامة من حيث إفراده.

(۲) كما عرفت.

(۳) ان عنوان الولوغ لم يرد فى شىء من الاخبار المعتبرة نعم ورد فى النبويين المتقدمين إلا أنهما ضعيفان كما مر و العمدة صحيحة البقباق و هى انما وردت فى خصوص الشرب مشتملة على عنوان الفضل و لا تشمل اللطع بوجه و التعدى من الشرب إليه يحتاج الى القطع بعدم الفرق بينهما و هو غير موجود لانه من الجائز أن تكون للشرب خصوصية فى نظر الشارع إذ لا علم لنا بمناطات الأحكام الشرعية.

و أصعب من ذلك ما إذا لم يشرب الكلب من الإناء و لا انه لطعه و انما وقع فيه شىء من لعاب فمه لعطسة و نحوها فإن إلحاق ذلك بالشرب فى الحكم بوجوب التعفير و غسله ثلاث مرات لا-وجه له سوى القطع بوحدة المناط و لا قطع لنا بذلك و أوضح منهما-اشكالا- ما إذا أصاب الكلب الإناء بغير لسانه كيده و رجله و غيرهما من أعضاء جسده. و ذلك لعدم القطع بالتسوية بين الشرب بلسانه و بين اللمس ببقية أعضائه. نعم ورد فى رواية الفقه الرضوى المتقدم نقلها «۱»

---

(۱) فى ص ۵۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۶

(مسألة ۶) يجب فى ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات (۱) و كذا

«ان وقع كلب فى الماء أو شرب منه أهريق الماء ..» و هو صريح فى التسوية للقطع بان وقوع الكلب فى الإناء بتمام جسده لا خصوصية له و وقوعه ببعضه كاف فى صدق وقوع الكلب فى الإناء الذى يترتب عليه الحكم بالغسل مرة بالتراب و مرتين بالماء. إلا ان الرواية ضعيفة لا يعتمد عليها و لا سيما فى المقام لذهاب المشهور فيه إلى اختصاص الحكم بالولوغ.

(۱) لصحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام حيث قال: و سألته عن خنزير يشرب من إناء كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات «۱».

و قد يستبعد إيجاب الغسل سبع مرات بأنه عليه السلام فى صدر الصحيحة قد اكتفى فى تطهير الثوب من الأثر المنتقل اليه من الخنزير بمطلق الغسل و طبيعية حيث قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع؟ قال: إن كان دخل فى صلاته فليمض، فان لم يكن دخل فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه اثر فيغسله. و معه كيف يوجب الغسل سبع مرات فى الإناء فان إزالة الأثر من الثوب أصعب من إزالته من الإناء. و يؤيد ذلك باعراض أكثر القدماء عن ظاهر الصحيحة و عدم التزامهم بمضمونها.

و يدفعه أن الوجوه الاستحسانية و الاستبعادات العقلية غير صالحة للركون عليها فى الأحكام الشرعية التعبدية لأنه من المحتمل أن تكون للإناء الذى شرب منه الخنزير خصوصية لأجلها اهتم الشارع بشأنه و شدد الأمر فيه بل الأمر كذلك واقعا لأن الإناء معد للأكل و الشرب فيه. و اما المشهور فلم

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۷

فى موت الجرذ (۱) و هو الكبير من الفأرة البرية، و الأحوط فى الخنزير التعفير قبل السبع أيضا. لكن الأقوى عدم وجوبه (۲).

(مسألة ۷) يستحب فى ظروف الخمر الغسل سبعا (۳) و الأقوى كونها

يثبت اعراضهم عن الصحيحة بل اعتنوا بشأنها و حملوها على الاستحباب فالاستبعاد فى غير محله.

و على الجملة يجب فى ولوغ الخنزير غسل الإناء سبع مرات كما يجب فى ولوغ الكلب ثلاث مرات و انما الفرق بينهما فى أن فى ولوغ الكلب لا يجب التعدد إلا إذا غسل بالماء القليل لاختصاص الموثقة له و إطلاقات الأمر بالغسل فى الماء غير القليل تبقى بحالها. و أما فى ولوغ الخنزير فيجب فيه الغسل سبع مرات بلا فرق فى ذلك بين الغسل بالماء القليل و بين الغسل بغيره و ذلك لإطلاق الصحيحة المتقدمة فلاحظ.

(۱) لموثقة عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام .. اغسل الإناء الذى تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات «۱».

(۲) لعدم الدليل عليه فان الصحيحة المتقدمة غير مقيدة بالتعفير و قد حكى عن الشيخ فى الخلاف إلحاق الخنزير بالكلب مستدلا عليه بتسميته كلبا فى اللغة و معه لا بد من القول بوجوب التعفير فيه. و فيه ان الخنزير ليس من الكلب فى شىء فلو أطلق عليه أحيانا فى بعض الموارد فهو إطلاق مجازى بلا ريب و لا يمكن معه اسراء حكم الكلب إليه.

(۳) لموثقة عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام عن الإناء يشرب فيه النبيذ فقال تغسله سبع مرات و كذلك الكلب «۲» و موثقته الأخرى عنه عليه السلام .. فى

---

(۱) المروية فى ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۰ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۸

كسائر الظروف فى كفاية الثلاث (۱).

قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال: تغسله ثلاث مرات. «۱» لان مقتضى الجمع بينهما هو الحكم بوجوب الغسل فى ظروف الخمر ثلاث مرات و استحباب غسلها سبعا و الجمع بينهما بذلك هو الذى يقتضيه الفهم العرفى فى أمثال المقام و أما الأخذ بالأكثر بأن يؤخذ بالثلاثة التى دلت عليها إحداهما و تضاف عليها الأربعة التى تضمنتها رواية السبع لتكون النتيجة وجوب الغسل فى ظروف الخمر سبع مرات فلا يراه العرف جمعا بين الدليلين.

(۱) ما افاده «قده» من أن ظروف الخمر كسائر الظروف المتنجسة مما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لان وجوب الغسل ثلاث مرات فى سائر الأوانى المتنجسة انما يختص بغسلها فى الماء القليل و أما إذا غسلت بالماء العاصم فقد تقدمت الإشارة إلى انه لا يعتبر فيه التعدد بل يكفى غسلها فيه مرة واحدة كما يأتى تفصيله عن قريب و ذلك لمكان الإطلاقات الواردة فى غسل الإناء المقتضية لكفاية الغسل مرة واحدة و انما رفعنا عنها اليد بتقييدها ثلاث مرات لموثقة عمار المتقدمة و هى خاصة بالماء القليل فالاطلاقات المقتضية لكفاية المرة الواحدة فى الماء العاصم بحالها.

و هذا بخلاف الظروف المتنجسة بالخمر لان مقتضى الجمع بين الموثقتين المتقدمتين وجوب غسلها ثلاث مرات مطلقا بلا فرق فى ذلك بين غسلها بالماء القليل أو بالماء العاصم كما أن بذلك نرفع اليد عن المطلقات المقتضية لكفاية مطلق الغسل فى الأوانى

المتنجسة بالخمر و «منها» صدر الموثقة حيث قال: سألته عن الدن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خل أو كامخ أو زيتون؟

(١) المروية في ب ٥١ من النجاسات و ٣٠ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٥٩

(مسألة ٨) التراب الذي يعفّر به يجب أن يكون طاهرا قبل الاستعمال (١)

قال: إذا غسل فلا بأس بناء على انها في مقام البيان من هذه الجهة.

(١) قد يقال- كما قيل- إن الوجه في ذلك هو انصراف النص إلى الغسل بالطاهر من التراب إلا انه من الفساد بمكان لعدم الفرق بين النجس و الطاهر فيما هو المستفاد من النص- لو لم ندع أن الغالب في التعفير هو التعفير بالتراب النجس.

فالصحيح في المقام أن يقال: إن الغسل بالتراب ان أريد به مسح الإناء بالتراب- كما هو أحد المحتملين في معنى الغسل به- من دون اعتبار مزجه بالماء فلا مانع من اعتبار الطهارة في التراب حينئذ إما لأجل ما هو المرتكز في الأذهان من عدم كفاية الغسل أو المسح بالمتنجس في التطهير متفرعا على القاعدة المعروفة من أن فاقد الشيء لا يكون معطيا له فالتراب المتنجس لا يوجب طهارة الإناء المغسول به و إما لأجل أن التراب طهور للإناء و قد مر أن الطهور هو ما يكون طاهرا في نفسه و مطهرا لغيره فالتراب النجس لا يطهر الإناء.

و أما إذا أريد به الغسل حقيقة باستعانة التراب كما هو الحال في مثل الغسل بالصابون و نحوه لما تقدم من ان معنى ذلك ليس هو مسح المغسول بالصابون- مثلا- و انما معناه غسله بالماء باستعانة الصابون فلا وجه لاعتبار الطهارة في التراب و ذلك لان التراب ليس بطهور للإناء حينئذ و انما مطهره الماء.

و توضيحه: ان التراب الذي يصب في الإناء و يصب عليه مقدار من الماء ثم يمسح به الإناء لا بد من أن يزال أثره بالماء بعد المسح لوضوح أن مجرد مسح الإناء بالطين اى بالتراب الممتزج بالماء- من غير أن يزال أثره بالماء لا يسمى تعفيرا و غسلا بالتراب و عليه فهب ان التراب متنجس و الماء الممتزج به أيضا قد تنجس بسببه إلا أن الإناء يطهر بعد ذلك بالماء الطاهر الذي لا بد

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٦٠

(مسألة ٩) إذا كان الإناء ضيقا لا يمكن مسحه بالتراب فالظاهر كفاية (١) جعل التراب فيه و تحريكه إلى أن يصل إلى جميع أطرافه. و أما إذا كان مما لا يمكن فيه ذلك (٢) فالظاهر بقاؤه على النجاسة أبدا (٣) إلا عند من يقول بسقوط التعفير في الغسل بالماء الكثير.

من صبه على الإناء لإزالة اثر التراب عنه- و هو جزء متمم للتعفير- ثم يغسل بالماء مرتين ليصير مجموع الغسلات ثلاثا فالمطهر هو الماء و هو طاهر في الغسلات الثلاث و معه لا موجب لاعتبار الطهارة في التراب، و من هنا ذكرنا في التعليقة أن اشتراط الطهارة في تراب التعفير مبني على الاحتياط.

(١) لأن معنى الغسل بالتراب هو إيصال التراب إلى جميع أجزاء المغسول به سواء أ كان ذلك بواسطة اليد أو بالخشبة أو بتحريك الإناء. نعم مجرد التلاقي لا يكفي في تحقق الغسل بالتراب بل لا بد من وصوله إليه بالضغط فلا يعتبر فيه المسح أو الدلك و ما عبر به هو «قده» و عبرنا به من المسح لا يخلو عن مبالغة، و عليه فلو فرضنا أن الإناء ضيق على نحو لا يدخل فيه اليد أو الإصبع مثلا فلا مانع من تطهيره بإيصال التراب الى جميع أجزائه بخشبة أو بجعل مقدار من التراب فيه ثم تحريكه شديدا.

(٢) الظاهر أن ذلك مجرد فرض لا واقع له و على تقدير الوقوع لا بد من فرضه فيما إذا كان فم الإناء وسيعا أولا بحيث يتمكن الكلب من الولوغ فيه ثم عرضه الضيق إذ لا يتصور الولوغ فيما لم يمكن صب التراب فيه لضيق فمه.

(۳) لأن الأمر بتعفير ما اصابه الكلب- فى الصحيحة- ليس من الأوامر النفسية حتى تسقط بالتعذر و انما هو إرشاد إلى نجاسة الإناء و الى طهارته بالتعفير فوزانه وزان الجملة الخبرية كقولنا: يتنجس الإناء بالولوغ و يطهر بالتعفير. و بما انه مطلق فمقتضاه بقاء الإناء على نجاسته إلى ان يرد عليه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶۱

(مسألة ۱۰) لا يجرى حكم التعفير فى غير الظروف (۱) مما تنجس بالكلب و لو بماء ولوغه أو بلطعه.

المطهر و هو التعفير فإذا فرضنا عدم التمكن منه يبقى على النجاسة إلى الأبد.

فما فى طهارة المحقق الهمدانى «قده» من أن المتبادر من مثل قوله عليه السلام اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء ليس إلا إرادته بالنسبة إلى ما أمكن فيه ذلك فالاوانى التى ليس من شأنها ذلك خارجة عن مورد الرواية. مما لا نرى له وجها صحيحا.

(۱) لأن العمدة فى المقام انما هو صحيحة البقباق و هى انما دلت على وجوب التعفير فى فضل الكلب، و الفضل و إن كان بمعنى الباقى من المأكول و المشروب و هو بإطلاقه يشمل ما إذا كان ذلك فى الإناء و ما إذا كان فى غيره إلا أن الضمير فى قوله عليه السلام «و اغسله بالتراب ..» غير ظاهر المرجع لجواز رجوعه إلى كل ما اصابه الفضل من الثياب و البدن و الفرش و غيرها كما يحتمل رجوعه إلى مطلق الظروف المشتملة على الفضل و لو كان مثل يد الإنسان فيما إذا اغترف الماء بيده و شرب منه الكلب أو الصندوق المجتمع فيه ماء المطر أو غيره إذا شرب منه الكلب، كما يمكن رجوعه إلى كل ما جرت العادة بجعل الماء فيه لكونه معدا للأكل و الشرب منه- و هو المعبر عنه بالإناء- دون مطلق الظروف الشاملة لمثل اليد و الصندوق بل الدلو فإنه أعدّ لان ينزح به الماء لا لأن يشرب منه و هكذا غيرها مما لم تجر العادة بجعل الماء فيه لعدم إعداده للأكل و الشرب منه و حيث ان مرجع الضمير غير مصرح به فى الصحيحة و هو يحتمل الوجوه المتقدمة فلا مناص من ان يقتصر فيه على المقدار المتيقن منه و هو الظروف التى جرت العادة بجعل الماء أو المأكول فيها لكونها معدة لذلك دون مطلق الظروف و لا مطلق ما يصيبه الفضل كمثل الثوب و البدن و غيرهما مما لم يقل أحد بوجوب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶۲

نعم لا فرق بين أقسام الظروف فى وجوب التعفير حتى مثل الدلو (۱) لو شرب الكلب منه، بل و القربة و المطهرة و ما أشبه ذلك.

(مسألة ۱۱) لا يتكرر التعفير (۲) بتكرر الولوغ من كلب واحد أو أزيد بل يكفى التعفير مرة واحدة.

التعفير فيه و عليه فالحكم يختص الإناء و لا يأتى فى غيره.

و يؤيد ما ذكرناه ورود لفظة الإناء فى النبويات و الفقه الرضوى المتقدمة و ان لم نعتمد عليها لضعفها.

(۱) قدمنا ان الحكم يختص بالظروف المعدة للأكل و الشرب منها و لا يشمل مطلق الظروف كالدلو و نحوه لأنه أعدّ لان ينزح به الماء و لم يعد للأكل أو الشرب منه.

(۲) مقتضى القاعدة- على ما حققناه فى محله- و إن كان عدم التداخل عند تكرر السبب إلا أن ذلك خاص بالواجبات نظير كفارة الإفطار فى نهار رمضان فيما إذا جامع- مثلا- مرتين أو جامع و اتى بمفطر آخر فإن القاعدة تقتضى وجوب الكفارة حينئذ مرتين.

و أما فى موارد الأوامر الإرشادية و غير الواجبات- التى منها المقام- فلا مناص فيها من الالتزام بالتداخل و ذلك لان الأوامر الإرشادية كالجملات الخبرية ليس فيها اقتضاء للوجود عند الوجود حتى يلتزم بعدم التداخل كما فى الأوامر المولوية. بل مقتضى إطلاقها التداخل و عدم الفرق فى ترتب الحكم على موضوعه بين تحقق السبب و الموضوع مرة واحدة و بين تحققهما مرتين أو أكثر فعلى ذلك إذا شرب الكلب من إناء مرتين أو شرب منه كلبان- مثلا- لم يجب تعفيره إلا مرة واحدة كما هو الحال فى غيره من النجاسات

لوضوح أن البول- مثلا- إذا أصاب شيئا مرتين لم يجب تطهيره متعددا هذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶۳

(مسألة ۱۲) يجب تقديم التعفير على الغسلتين (۱) فلو عكس لم يطهر.

(مسألة ۱۳) إذا غسل الإناء بالماء الكثير لا يعتبر فيه التثليث (۲) بل يكفى مرة واحدة حتى فى إناء الولوغ.

على أن الموضوع للحكم بوجوب التعفير فى الصحيحة هو الفضل و عدم تعدده بتعدد الشرب غير خفى و معه لا وجه لتكرر التعفير عند تكرر الولوغ فبذلك اتضح أن الوجه فيما افاده الماتن «قده» من عدم تكرر التعفير بتكرر الولوغ هو ما ذكرناه لا ـ الإجماع المدعى- كما قيل-

(۱) لانه مقتضى الصحيحة المتقدمة حيث ورد فيها «و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» و قد أشرنا سابقا إلى أن ما حكى عن المفيد «قده» من أن الإناء يغسل من الولوغ ثلاثا وسطاهن بالتراب أو إحداهن بالتراب كما عن محكى الخلاف و الانتصار من دون تخصيصه بالغسلة الأولى مما لا دليل عليه.

(۲) الكلام فى هذه المسألة يقع فى مقامين:

«أحدهما»: فى تطهير الإناء لمتنجس بغير الولوغ- كالمتنجس بالخمر أو بولوغ الخنزير أو موت الجرذ فيه- و غيره من المتنجسات التى يعتبر فيه التعدد كالثوب المتنجس بالبول حيث يجب غسله مرتين و يقع الكلام فيه فى انه إذا غسل بالماء العاصم من الكر و الجارى و المطر فهل يعتبر فيه ذلك العدد كما إذا غسل بالماء القليل أو يكفى فيه الغسل مرة واحدة؟

التحقيق أن المتنجسات المعتبر فيها العدد لا ـ يفرق الحال فى تطهيرها بين الغسل بالماء القليل و غسلها بغيره من المياه المعتصمة و ذلك لإطلاق ما دل على وجوب غسلها متعددا فان تقييده بالغسل بالماء القليل مما لم يقم عليه دليل و معه لا بد من اعتبار العدد فى تطهيرها مطلقا.

هذا و لكن المعروف بينهم سقوط التعدد فى الغسل بغير الماء القليل بل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶۴

....

ظاهر الكلام المحكى عن الشهيد «قده» أن المسألة كالمتسالم عليها عندهم حيث قال: «لا ريب فى عدم اعتبار العدد فى الجارى و الكثير ..» و إنما الكلام فى مدرك ذلك. و قد استدلوا عليه بوجوه:

«الأول»: دعوى انصراف ما دل على اعتبار التعدد إلى الغسل بالقليل و مع عدم شموله الغسل بالماء الكثير و نحوه لا مناص من الرجوع فيه إلى المطلقات و هى تقتضى كفاية الغسل مرة واحدة.

و فيه ان دعوى الانصراف لا منشأ لها غير غلبة الوجود لغلبة الغسل بالماء القليل فان الأحواض المعمولة فى زماننا لم تكن متداولة فى تلك العصور و انما كان تطهيرهم منحصرا بالمياه القليلة إلا بالإضافة إلى سكنة السواحل و أطراف الشطوط، و قد ذكرنا فى محله أن غلبة الوجود غير مسببة للانصراف و لا ـ سيما إذا كان المقابل أيضا كثير التحقق فى نفسه كما هو الحال فى المقام لان الغسل بالماء الكثير أيضا كثير كما فى البرارى و الصحار و لا سيما فى أيام الشتاء لكثرة اجتماع المياه- الناشئة من المطر و غيره- فى الغدران حينئذ فدعوى الانصراف ساقطة.

«الثانى: ما أرسله العلامة فى المختلف عن أبى جعفر عليه السلام مشيرا إلى ماء فى طريقه: إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره .. «۱» فإنه يدل على ان مجرد الإصابة كاف فى التطهير بالماء الكثير من غير توقفه على الغسل فضلا عن تعدده فان للحديث نوع حكومة و نظر

علی الأدلهٔ القائمهٔ علی لزوم الغسل فی المتنجسات و یدفعه أن الروایهٔ ضعیفهٔ بإرسالها و دعوی أنها منجبرهٔ بعمل الأصحاب غیر قابلهٔ للإصغاء إلیها لأنا لو قلنا بانجبار الروایهٔ الضعیفهٔ بعمل الأصحاب علی طبقها فإنما هو فی غیر المقام لان هذه الروایهٔ لیس لها عین و لا أثر فی جوامع

---

(۱) تقدم نقله عن المستدرک فی ص ۲۰.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۶۵

....

الاخبار و لا فی کتب الاستدلال قبل العلامهٔ «قده» فأین کانت الروایهٔ قبله؟

و هو انما ینقلها عن بعض علماء الشیعهٔ و لا نـدری انه من هو؟ نعم قیل إن مراده ابن أبی عقیل إلا انه مجرد حکایـهٔ لم تثبت مطابقتها للواقع لاحتمال ارادهٔ غیره فالروایهٔ مرسلهٔ و غیر قابلهٔ للانجبار بعملهم.

«الثالث» مرسلهٔ الکاهلی «کل شـیء یراه ماء المطر فقـد طهر» «۱» حیث دلت علی کفایـهٔ مجرد الرؤیـهٔ فی التطهیر بمـاء المطر و بعـدم القول بالفصل بینه و بین غیره من المیاه العاصمهٔ، یتم المدعی فلا حاجهٔ فی التطهیر بها إلی تعدد الغسل.

و ینـدفع هذا «أولا»: بأنها مرسـلهٔ و لا یعتمد علیها فی شـیء و «ثانیا»: بان الاتفاق علی عدم الفصل بین المطر و غیره لم یثبت بوجه فان دعواهم ذلک لا یزیـد علی الإجماع المنقول بشـیء. بل الـدعوی المـذکورهٔ معلومـهٔ الخلاف کیف و قد فصـلوا بین ماء المطر و غیره بعدم اعتبارهم العصر فی الغسل بالمطر بخلاف الغسل بغیره من المیاه و هذا کاشف قطعی عن عدم التلازم بینهما فی الأحکام فالحکم علی تقدیر ثبوته خاص بالمطر و لا یمکن تعدیته الی غیره.

فلو تنازلنـا عن ذلـک فغایـهٔ الأمر أن نتعـدی إلی الجاری فحسب- بناء علی أن ماء المطر کالجاری- کما قیل- فان التشبیه علی تقـدیر ثبوته و إن کـان من طرف ماء المطر إلا انا نـدعی- مما شاهٔ للمسـتدل- أن الجاری أیضا کالمطر و ان الاحکام المترتبـهٔ علی أحـدهما مترتبهٔ علی الآخر إلا أن إلحاق غیره- کالکثیر- یحتاج إلی دلیل و لا دلیل علیه.

«الرابع»: إطلاق أدلـهٔ التطهیر بالماء کالآیات و الاخبار المتقدمتین فی أوائل الکتاب و إطلاق ما دل علی أن المتنجس یطهر بغسـله من غیر تقییده بمرتین أو أکثر علی ما تقدم فی البحث عن اعتبار التعدد فی البول فراجع.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۶۶

....

و یـدفعه أن العبرهٔ انما هو بإطلاق دلیل المقید و هو ما دل علی لزوم التعدد فی غسل الثوب المتنجس بالبول و الإناء المتنجس بالخمر أو بولوغ الخنزیر أو بوقوع میتهٔ الجرذ فیه و مقتضی إطلاقه عدم الفرق فی اعتبار التعدد بین غسله بالماء القلیل و غسله بالکثیر.

«الخـامس»: صـحیحهٔ محمـد بن مسـلم قال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السّـلام عن الثوب یصـیبه البول قال: اغسـله فی المرکن مرتین فان غسلته فی ماء جار فمرهٔ واحدهٔ «۱» بتقریب ان جملهٔ فإن غسـلته فی ماء جار فمرهٔ بیان للمفهوم المستفاد من الجملهٔ السابقهٔ علیها أعنی قوله علیه السّـلام الغسـلهٔ فی المرکن مرتین. الذی یدل علی لزوم التعدد فی غسل المتنجس بالبول بالماء القلیل، و یستفاد من مفهومها عـدم اعتبار التعدد فیما إذا غسل بغیره من المیاه العاصـمهٔ بلا فرق فی ذلک بین غسـله بالماء الکثیر و غسـله بالجاری و نحوهما مما لا

ینفعل بالملاقاهٔ. و أما تعرضه علیه السّلام للغسل بالجاری دون الکثیر فلعله مستند إلی قلهٔ وجود الماء الکثیر فی عصرهم علیهم السّلام فالتصریح بکفایهٔ المرهٔ فی الجاری لا دلالهٔ له علی اختصاص الحکم به بل الجاری و غیره من المیاه العاصمهٔ سواء و التعدد غیر معتبر فی جمیعها.

و هذه الدعوی کما تری مجازفهٔ و لا مثبت لها لأنها لیست بأولی من عکسها فلنا ان نعکس الدعوی علی المدعی بتقریب أن جملهٔ «اغسله فی المرکن مرتین» تصریح و بیان للمفهوم المستفاد من الجملهٔ المتأخرهٔ عنها أعنی قوله علیه السّلام فان غسلته فی ماء جار فمرهٔ واحدهٔ. إذا تدلنا الصحیحهٔ علی أن الغسلهٔ الواحدهٔ تکفی فی الجاری خاصهٔ و لا تکفی فی غیره من المیاه بلا فرق فی ذلک بین الماء القلیل و الکثیر و انما صرح بالغسل بالقلیل دون الکثیر من جههٔ قلهٔ وجود الکر فی عصرهم علیهم السّلام لانه لم یکن یوجد وقتئذ إلا فی الغدران الواقعهٔ فی الصحاری

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۶۷

....

و القفار فالاحتمالان متساویان و لا یمکن الاستدلال بالصحیحهٔ علی أحدهما، فالصحیح أن الصحیحهٔ لا تعرّض لها علی کفایهٔ المرهٔ فی الغسل بالکثیر إثباتا و لا نفیا «السادس»: ما ورد فی صحیحهٔ داود بن سرحان «۱» من أن ماء الحمام بمنزلهٔ الماء الجاری. و تقریب دلالتها علی المدعی أن المیاه الکائنهٔ فی الحیاض الصغار- مع انها ماء قلیل- انما نزلت منزلهٔ الماء الجاری الذی یکفی فیه الغسل مرهٔ واحدهٔ لاعتصامها بمادتها اعنی الماء الموجود فی الخزانهٔ و هو کثیر إذا فنفس المادهٔ التی هی الماء الکثیر أولی بأن تنزل منزلهٔ الجاری فی کفایهٔ الغسل مرهٔ واحدهٔ و علی ذلک فالکثیر کالجاری بعینه و لا یعتبر فیه التعدد.

و یرد علی هذا الاستدلال أن التنزیل فی الصحیحهٔ انما هو بلحاظ الاعتصام و هو الذی نطقت به جملهٔ من الروایات و لیس من جههٔ أن ماء الحمام حکمه حکم الجاری مطلقا حتی یترتب علیه جمیع الآثار المترتبهٔ علی الجاری:

و توضیحه: أن المیاه الکائنهٔ فی الحیاض الصغار فی الحمامات ماء قلیل ینفعل بملاقاهٔ النجس لا محالهٔ و کونها متصلهٔ بالماء الکثیر فی موادها لا یوجب التقوی لدی العرف لعدم تقوی الماء السافل بالعالی حسب الارتکاز کما أن النجاسهٔ لا تسری من السافل الی العالی لأنهما ماءان متغایران عرفا و معه فمقتضی القاعدهٔ انفعال الماء فی الأحواض الصغار و لأجل هذه الجههٔ سألوهم علیهم السّلام عن حکمها و انها تنفعل بالملاقاهٔ أولا تنفعل فأجابوا علیهم السّلام انها معتصمهٔ لاتصالها بالمواد فالسؤال عن حکمها انما هو من جههٔ أن اعتصامها علی خلاف القاعدهٔ و التشبیه بالجاری فی کلامهم علیهم السّلام لدفع توهم الانفعال ببیان ان میاه الأحواض الصغار لا تنفعل بالملاقاهٔ لا ان حکمها حکم الجاری مطلقا حتی یترتب علیه جمیع الآثار المترتبهٔ علی الجاری فالصحیح عدم الفرق فی الموارد التی اعتبر فیها التعدد

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۷ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۶۸

....

بین الغسل بالماء القلیل و الغسل بالکثیر.

نعم خرجنا عن ذلک فى خصوص غسل المتنجس بالبول فى الجارى للصحيحة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السّلام «فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة» هذا كله فى هذا المقام.

و «ثانيهما»: الإناء المتنجس بالولوغ و أنه إذا غسلناه بالماء العاصم فهل يعتبر فيه التعدد أو يكفى فيه الغسل مرة؟

و قد نسب القول بالتعدد إلى جماعة فى المقام إلا أن الصحيح عدم الاعتبار كما افاده الماتن «قده» و ذلک لما قدمناه من أن موثقة عمار الآمرة بغسل الإناء المتنجس ثلاث مرات مختصة بالماء القليل فان صب الماء فيه و تفريغه لا يتحقق عادة إلا فى القليل و بها قيدنا المطلقات المقتضية للاجتزاء بالغسلة الواحدة فى الماء القليل.

و أما الغسل بالمياه العاصمة فمقتضى إطلاق صحيحتى البقباق و محمد بن مسلم كفاية الغسل مرة واحدة و لم يرد عليهما ما يقتضى التقييد فى الكثير و نحوه فلا موجب لرفع اليد عن إطلاقهما حينئذ فى غير الماء القليل. نعم إذا بنينا على أن صحيحة البقباق مشتملة على كلمة «مرتين» بعد قوله ثم بالماء كما نقله المحقق «قده» كان اللازم اعتبار التعدد حتى فى الغسل بالمياه العاصمة لإطلاق الصحيحة و عدم اختصاصها بالماء القليل. و لكن الزيادة لم تثبت كما مر إذ لا اثر منها فى الجوامع المعتبرة و الكتب الفقهية.

و تعيّن الأخذ بالزيادة- عند دوران الأمر بين احتمالى الزيادة و النقيصة نظرا إلى أن احتمال الغفلة فى طرف الزيادة أضعف و أهون من احتمالها فى طرف النقيصة لأن الناقل قد يغفل فيترک شيئا و ينقصه و أما انه يغفل فيزيد فهو احتمال ضعيف- لو تم فإنما هو فى الموارد التى كان احتمال الغفلة فى طرف الزيادة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۶۹

نعم الأحوط عدم سقوط التعفير فيه، بل لا يخلو عن قوة (۱) و الأحوط التثليث حتى فى الكثير.

ضعيفا و أهون.

و أما إذا كان احتمال الغفلة و الاشتباه فى طرف الزيادة أقوى و أكد- كما فى المقام- لتفرد المحقق فى نقلها فلا وجه لتعين الأخذ بالزيادة بوجه، و المحقق «قده» و إن كان من أجلاء أصحابنا إلا أن تفرده فى نقل الزيادة يؤكد احتمال الغفلة فى نقلها إذا لا مثبت للتعدد فى غسل الإناء المتنجس بالولوغ بالمياه العاصمة

(۱) ما أفاده «قده» فى هذه المسألة مناقض صريح لما مر منه «قده» فى أوائل الكتاب من جعله التعفير فى الولوغ من شرائط التطهير بالماء القليل إلا انه فى المقام ذهب إلى اشتراطه فى الغسل بالكثير أيضا و هما أمران متناقضان و قد أشرنا إلى المناقضة أيضا هناک و الصحيح ما أفاده فى المقام.

و ذلک لإطلاق صحيحة البقباق و عدم اختصاصها بالماء القليل فالتعفير معتبر فى كل من الغسل بالماء الكثير و القليل. و أما الغسل بالمطر فهل يعتبر فيه التعفير أيضا أولا يعتبر؟ مقتضى مرسلة الكاهلى. كل شىء يراه ماء المطر فقد طهر «۱» عدم اعتباره فى الغسل بالمطر لدلالتها على كفاية مجرد الرؤية فى تطهير المتنجسات سواء أ كان المتنجس إناء الولوغ أم غيره. و مقتضى صحيحة البقباق المتقدمة اعتباره مطلقا حتى فى الغسل بالمطر فهما متعارضتان فى غسل إناء الولوغ بالمطر و النسبة بينهما عموم من وجه.

فقد يقال حينئذ بعدم اعتبار التعفير فى الغسل بالمطر نظرا إلى أن المتعارضين يتساقطان بالمعارضة و معه لا يبقى هناک ما يقتضى التعفير فى الغسل بالمطر و يكفى فى الحكم بعدم الوجوب عدم الدليل عليه أو يرجح المرسلة على

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۷۰

(مسألة ۱۴) فى غسل الإناء بالماء القليل يكفى صب الماء فيه و إدارته إلى أطرافه ثم صبه على الأرض ثلاث مرات كما يكفى أن

يملأه ماء ثم يفرغه ثلاث مرات (١).

الصحيحة من جهة أن دلالتها بالعموم و دلالة الصحيحة بالإطلاق، و العموم متقدم على الإطلاق عند المعارضة و النتيجة على كلا التقديرين عدم وجوب التعفير فى الغسل بالمطر هذا.

و لكن الصحيح أن الولوغ يعتبر التعفير فيه حتى إذا غسل بالمطر.

و ذلك أما «أولا»: فلأجل أن الرواية ضعيفة بإرسالها و لا يعتمد على المرسلة بوجه فالصحيحة غير معارضة بشىء.

و أما «ثانيا»: فلان الظاهر من المرسلة أنها ناظرة إلى بيان أن الغسل بالمطر لا يعتبر فيه انفصال الغسالة و ان شئت قلت ان التطهير بالمطر لا يعتبر فيه الغسل لأنه- لغة- متقوم بخروج الغسالة و انفصالها فلا غسل بدونه و من هنا اعتبرناه فى التطهير بكل من الماء القليل و الكثير و المرسلة دلتنا على أن المطر يكفى رؤيته فى تطهير المتنجسات من غير حاجة الى غسلها و إخراج غسالتها.

و أما أن التعفير أو غيره من الشرائط المعتبرة فى التطهير بغير المطر لا يعتبر فى التطهير به فدون استفادته من المرسلة خرط القتاد و عليه فالتعفير معتبر فى إناء الولوغ مطلقا بلا فرق فى ذلك بين الغسل بالماء القليل و الغسل بالكثير أو المطر أو غيرهما من المياه.

(١) ورد فى موثقة عمار المتقدمة الأمر بتحريك الإناء عند تطهيره بعد صب الماء فيه و من هنا وقع الكلام فى أن تحريك الإناء هل له موضوعية فى تطهير الإناء أو انه انما ذكر مقدمة لإيصال الماء إلى أجزائه بحيث لو أوصلناه إليها بتوسط أمر آخر من دون تحريكه كفى فى تطهيره كما إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۷۱

(مسألة ١۵) إذا شك فى متنجس أنه من الظروف حتى يعتبر غسله ثلاث مرات أو غيره حتى يكفى فيه المرة فالظاهر كفاية المرة (١).

أملأناه ماء؟

الذى يستفاد من الأمر بتحريك الإناء فى الموثقة حسب المتفاهم العرفى أنه طريق إلى إيصال الماء إلى أجزاء الإناء و لا موضوعية له فى تطهيره. و إن استشكل فيه صاحب الجواهر «قده» نوع اشكال جمودا على ظاهر الموثقة إلا أن مقتضى الفهم العرفى ما ذكرناه، و من المستبعد أن يفصل فى تطهير الأوانى بين ما يمكن أن يستقر فيه الماء على نحو يمكن تحريكه و مالا يستقر فيه الماء و لا يمكن تحريكه كما إذا كان مثقوبا من تحته بحيث لا يبقى الماء فيه فهل يحكم ببقائه على النجاسة فيما إذا أوصلنا الماء إلى جميع اجزائه لغزارته؟! و المتحصل أن الماء الملاقى للإناء كالغسالة يقتضى طهارته بالانفصال عنه

(١) الشك فى أن المتنجس من الظروف و الأوانى ليجب غسله ثلاثا أو سبعا أو انه من غيرهما ليكتفى فى تطهيره بالغسلة الواحدة يتصور على نحوين:

فتارة يشك فى ذلك من جهة الشبهة المفهومية لتردد مفهوم الإناء بين الأقل و الأكثر كما إذا شككنا فى أن الطست- مثلا- هل يطلق عليه الإناء أو انه خارج عن حقيقته لعدم كونه معدا للأكل و الشرب منه.

و أخرى يشك فيه من جهة الشبهة الموضوعية لعمى أو ظلمة و نحوهما.

أما إذا شك فيه من جهة الشبهة المفهومية فيكتفى فى تطهيره بالغسلة الواحدة و ذلك لما حررناه فى محله من أن تخصيص اىّ عام أو مطلق و إن كان موجبا لتعنون العام المخصص بعنوان عدمى إذا كان العنوان المأخوذ فى دليل المخصص عنوانا وجوديا، لاستحالة الإهمال فى مقام الثبوت فاما أن يكون الموضوع فى دليل العام مطلقا بالإضافة إلى العنوان الوارد فى دليل الخاص.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۷۲

....

و إما أن يكون مقيدا بوجوده أو بعدمه.

و الإطلاق و التقييد بالوجود لا معنى لهما مع التخصيص فيتعين أن يكون مقيدا بعدم ذلك العنوان الوارد فى دليل المخصص و لا يفرق فى ذلك بين العموم اللفظى و غيره فان المدار انما هو على ما يستفاد منه عموم الحكم و سريانه سواء كان لفظيا أم غيره.

إلا أن هذا التقييد أعنى تخصيص المطلق أو العام و رفع اليد عن إطلاقه أو عمومه انما هو بمقدار ما قامت عليه الحجة و الدليل. و أما الزائد المشكوك فيه فالحكم فيه هو الإطلاق أو العموم إذا عرفت هذا فنقول:

إن العمومات و الإطلاقات دلتا على كفاية الغسلة الواحدة فى تطهير المتنجسات كقول عليه السّلام فى موثقة عمار: و اغسل كلما اصابه ذلك الماء .. «۱»

و قد ورد عليهما التخصيص بالإناء لوجوب غسله ثلاثا أو سبعا و حيث انه مجمل على الفرض فيؤخذ منه بالمقدار المتيقن و هو الأفراد التى يصدق عليها عنوان الظرف و الإناء لأنها مما قامت الحجة على خروجها عن العام فيتقيد بعدمه.

و أما ما يشك فى صدق الإناء عليه و هو المقدار الزائد المشكوك فيه فيرجع فيه إلى عموم العام أو إطلاقه لعدم قيام الحجة القطعية على خروجه عن العام حتى يتقيد بعدمه. و مقتضى العموم أو الإطلاق كفاية الغسل مرة واحدة.

و أما إذا شك فيه من جهة الشبهة الموضوعية فلا مجال فيه للتمسك بعموم العام أو إطلاقه لعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية لتردده بين دخوله تحت احدى الحجتين فهل يتعين حينئذ الرجوع إلى استصحاب بقاء النجاسة فيما يشك فى كونه ظرفا بعد غسله مرة واحدة- بناء على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية- أو أن هناك أصلا آخر ينقح به الموضوع.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۷۳

(مسألة ۱۶) يشترط فى الغسل بالماء القليل انفصال الغسالة على المتعارف (۱) ففى مثل البدن و نحوه مما لا ينفذ فيه الماء يكفى صب الماء عليه، و انفصال معظم الماء، و فى مثل الثياب و الفرش مما ينفذ فيه الماء لا بد من عصره (۲) أو ما يقوم مقامه كما إذا داسه برجله أو غمزه بكفه، أو نحو ذلك، و لا يلزم انفصال تمام

التحقيق هو الثانى لاستصحاب عدم كون الموجود الخارجى المشكوك فيه إناء، و لا يبتنى هذا الأصل على جريان الأصل فى الأعدام الأزلية بوجه لأن جريان الأصل فيها و ان كان هو الصحيح إلا أن الأصل الجارى فى المقام انما يجرى فى العدم النعتى دون الأزلى و ذلك لأن الظرف و الإناء لا يتكون إناء من الابتداء بل انما يتشكل بشكل الإناء بعد كونه مادة من الخزف أو الصفر أو النحاس أو نحوها و عليه فيصح أن يقال ان هذا الجسم الخارجى لم يكن إناء فى زمان قطعا و الأصل انه الآن كما كان فمقتضى الاستصحاب الجارى فى العدم النعتى أن المشكوك فيه ليس بإناء.

نعم إذا فرضنا ظرفا مخلوق الساعة بإعجاز و نحوه و شككنا فى أنه إناء أو غيره لم يجر فيه استصحاب العدم النعتى إذ لا حالة سابقة له و ينحصر الأصل حينئذ باستصحاب العدم الأزلى فما أفاده الماتن «قده» من كفاية الغسلة الواحدة فيما شك فى كونه إناء هو الصحيح.

(۱) لأن عنوان الغسل يتوقف صدقه على انفصال الغسالة عن المغسول لوضوح انه لو أخذ كفه و صب الماء عليه بحيث لم تنفصل عنها الغسالة لم يصدق انه غسل يده.

(۲) لما مر من أن انفصال الغسالة معتبر فى تحقق الغسل و هى فيما يرسب فيه الماء و ينفذ فى أعماقه لا تنفصل إلا بعصره فالعصر أيضا معتبر فى تحقق مفهوم الغسل و صدقه إلا أنه لا بما هو هو بل بما أنه مقدمة لانفصال الغسالة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۷۴

الماء، و لا یلزم الفرک و الدلک (۱) إلا إذا کان فیه عین النجس أو المتنجس

عن المغسول بحیث لو انفصلت بغیره مما یفید فائدته من فرک أو دلک أو نحوهما کفی فی تحقق الغسل و طهارة المغسول.

و ربما یتوهم اعتبار العصر بما هو هو لوروده فی حسنة الحسین بن أبی العلاء حیث قال علیه السّلام: «و تصب علیه الماء قلیلا ثم تعصره «۱» و یدفعه أن العصر فی الحسنة محمول علی الاستحباب کما مرت الإشارة إلیه سابقا.

علی أنه یحتمل أن یکون من جهة الجری مجری العادة لأن العصر هو الغالب فی غسل الثوب و نحوه.

(۱) هل یعتبر فی التطهیر الدلک بعد الغسل؟

قد یقال باعتباره نظرا الی وروده فی تطهیر الإناء کما فی موثقة عمار:

و سئل أ یجز به أن یصب فیه الماء؟ قال: لا یجزیه حتی یدلکه بیده و یغسله ثلاث مرات «۲» و نسب اعتباره إلی العلامة «قده» و انه تعدی عن إناء الخمر و أوجب الدلک فی مطلق المتنجسات الصلبة.

و یدفعه: أن الموثقة إنما اشتملت علی الدلک بعد الصب و لم تدل علی لزوم الدلک بعد الغسل کما انها انما وردت فی الإناء المتنجس بالخمر لا فی مطلق المتنجس بمطلق النجاسات.

و لعل اعتبار الدلک فی مورد الموثقة مستند إلی أن للخمر- علی ما یدعون- ثخونة- و رسوبا لا تزولان بصب الماء علیه و لا سیما فی الأوانی المصنوعة من الخشب أو الخزف بل یتوقف علی الدلک و علیه فاعتباره فی مورد الموثقة مطابق للقاعدة من دون اختصاصه بالإناء المتنجس بالخمر لان المتنجس

---

(۱) المرویة فی ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۵۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۷۵

و فی مثل الصابون و الطین و نحوهما مما ینفذ فیه الماء و لا یمکن عصره فیطهر ظاهره (۱) بإجراء الماء علیه، و لا یضره بقاء نجاسة الباطن علی فرض نفوذها فیه

لا بد من غسله علی نحو یزول عنه عین النجس فان کانت العین مما یزول بالصب أو الغسل فهو و إلا فلا بد من دلکها حتی تزول.

و یدل علی ذلک ما ورد فی حسنة الحسین بن أبی العلاء حیث سأل عن البول یصیب الجسد قال: صب علیه الماء مرتین فإنما هو ماء .. «۱» حیث علل کفایة الصب فی التطهیر عن البول بأنه کالماء أمر قابل للارتفاع بالصب و إنما لا یکتفی بالصب فیما لا یزول به، فاعتبار الدلک فی الموثقة مستند إلی ما ذکرناه و غیر مستند إلی اعتباره فی تطهیر المتنجسات.

و یؤیده بل یدل علیه عدم ورود الأمر بذلک فی شیء من الاخبار الواردة فی التطهیر.

(۱) قد تعرض «قده» فی هذه المسألة لعدة فروع.

«منها»: تطهیر المتنجس الذی لا یرسب فیه الماء و لا ینفذ إلی أعماقه و قد تقدم آنفا أن فی تطهیره بالماء القلیل یکفی مجرد الصب علیه مشروطا بانفصال الغسالة عنه کما فی البدن و نحوه.

و «منها»: تطهیر المتنجس الذی یرسب فیه الماء و هو قابل للعصر أو ما یقوم مقامه. و قد عرفت أن فی تطهیره بالماء القلیل لا بد من صب الماء علیه و عصره أو دلکه أو غیرهما مما ینفصل به الغسالة عن الجسم.

و «منها»: المتنجس الراسب فيه الماء و هو غير قابل للعصر و شبهه كالصابون و الطين و الحنطة و الشعير و نحوهما فقد ذكر «قده» أن إجراء الماء على مثله يكفى فى الحكم بطهارة ظاهره و لا يضره بقاء الباطن على نجاسته على

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۷۶

....

تقدير نفوذها فيه. و هذه المسألة يقع الكلام فيها من جهات ثلاث:

«الأولى»: أن الجسم القابل لان يرسب فيه الماء إذا تنجس ظاهره بشيء فهل يمكن تطهير ظاهره بالماء القليل؟

قد يقال بعدم إمكان ذلك لاشتراط انفصال الغسالة عن المغسول فى الغسل بالماء القليل و هذا لا يتحقق فى الأجسام غير القابلة للعصر فيما إذا نفذ الماء فى جوفها لانه لا ينفصل عن مثلها سوى المقدار غير الراسب فى جوفها و مع عدم انفصال الغسالة يبقى المتنجس على نجاسته، لان الماء الكائن فى جوفها ماء قليل لاقاه المتنجس و نجسه و هو يوجب نجاسة المغسول لا محالة.

هذا و لا يخفى عدم إمكان المساعدة عليه و ذلك لأنا و إن اشترطنا انفصال الغسالة فى التطهير إلا أن المعتبر إنما هو انفصالها عن الموضع المتنجس المغسول لا عن تمام الجسم بحيث لو انفصلت عن محل الغسل و اجتمعت فى مكان أخر من الجسم كفت فى طهارة الموضع الذى انفصلت الغسالة عنه- مثلا- إذا غسل الموضع المتنجس من يده و انفصلت الغسالة عنه و اجتمعت فى كفه حكم بطهارة ذلك الموضع لا محالة. و كذلك الحال فى تطهير الموضع المتنجس من الأرض فإن انفصالها عن موضع الغسل يكفى فى طهارته و إن اجتمعت فى جانب أخر من الأرض و عليه يكفى انفصال الغسالة عن ظاهر مثل الصابون فى الحكم بطهارة ظاهره و ان صارت مجتمعة فى جوفه فلا مانع من تطهير الأجسام غير القابلة للعصر بالماء القليل و إن نفذ فى جوفها.

«الجهة الثانية»: أن الغسالة النافذة فى جوف الأجسام المذكورة هل تنجس بواطنها- بناء على نجاسة الغسالة-؟

التحقيق انها لا تنجس البواطن، لان ما ينفذ فى جوفها انما هو من الاجزاء المتخلفة من الغسالة و المتخلف منها محكوم بالطهارة بطهارة المحل، لانه من

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۷۷

....

لوازم الغسل التى يحكم بطهارتها بتماميته.

و ذلك للأمر بغسل المتنجسات و دلالة الروايات على طهارتها بذلك و معه لا مناص من الالتزام بطهارة كل ما هو من لوازم غسلها و تطهيرها و قد عرفت أن بقاء مقدار من الغسالة فى المغسول أمر لازم لغسله فنفوذ الغسالة فى الأجسام المذكورة لا يوجب نجاسة بواطنها.

«الجهة الثالثة»: ان بواطن الأجسام المذكورة إذا تنجست قبل غسلها و تطهيرها فهل تطهر بصب الماء على ظواهرها بمقدار يصل جوفها؟

فقد يقال بالمنع عن طهارة جوفها بذلك بدعوى: أن الطهارة إنما تحصل بالغسل، و صب الماء على ظاهر الجسم لا يعد غسلا لباطنه بوجه هذا، و الصحيح كفاية ذلك فى تطهير بواطن الأجسام لأن غسل كل شيء انما هو بحسبه فرب شيء يكتفى فى غسله بصب الماء عليه و انفصال الغسالة عنه كما فى البدن و نحوه. و شيء يعتبر فيه عصره و لا يكفى صب الماء عليه، ففى بواطن الأجسام

المذكورة يكتفى بصب الماء على ظواهرها إلى أن يصل الماء الطاهر إلى جوفها لانه غسلها. و أما استكشاف أن ذلك يعدّ غسلا للبواطن فهو إنما يحصل بملاحظة كيفية إزالة القذارات لدى العرف فترى أن العرف يكتفى- فى تطهير ما وقع فى البالوعة و تقذر جوفها لذلك- بصب الماء على ظاهره حتى ينفذ الماء الطاهر فى أعماقه. فإذا كان هذا طريق الإزالة لدى العرف فلا مناص من الحكم بكفايته فى حصول الطهارة لدى الشرع، لان ما أمر به فى الروايات من الغسل انما هو الغسل الذى يكون غسلا لدى العرف. و عليه فمقتضى عموم أو إطلاق ما دل على طهارة المتنجس بغسله طهارة البواطن أيضا بما ذكرناه هذا.

و قد يستدل على طهارة البواطن بصب الماء على ظواهرها بحديث نفى الضرر لأن بقائها على نجاستها ضرر على مالكها، إذ النجاسة مانعة عن أكلها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٧٨

....

أو استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة. و يجاب عنه بان الحديث إنما ينفى الأحكام الضررية التكليفية و لا يعم الأحكام الوضعية التى منها الطهارة و النجاسة.

و هذا الاستدلال و الجواب لا يرجعان إلى محصل:

أما الجواب فاما قدمناه فى محله من أن حديثى الرفع و نفى الضرر و كذلك ما دل على نفى العسر و الحرج غير مختصة بالأحكام التكليفية، و من هنا استدلوا على عدم لزوم المعاملة الغبنية بحديث نفى الضرر و لم يستشكل عليهم بعدم جريان الحديث فى الأحكام الوضعية.

و اما الاستدلال فلما بيناه فى حديث نفى الضرر من انه انما ينظر إلى الأحكام المجعولة فى الشريعة المقدسة، و يدل على أن ما يلزم منه الضرر فى مورد فهو مرفوع لا- محالة و لا نظر لها إلى الأحكام المعدومة بوجه فلو لزم من عدم جعل حكم فى مورد ضرر على أحد المكلفين لم يقتض الحديث جعل ذلك الحكم فى الشريعة المقدسة، فإن عدم جعل الحكم ليس من الأحكام الضررية، و الأمر فى المقام كذلك، لان الضرر إنما ينشأ عن عدم جعل مطهر لتلك الأجسام فالحديث لا يقتضى جعل مطهر لها فى الشرع.

نعم لو أرجعنا الحديث إلى منشأ عدم جعل الطهارة للبواطن و هو نجاسة تلك الأجسام صح أن يقال انها حكم ضررى فيرتفع بالحديث إلا- أن ارتفاع النجاسة عن الأجسام المذكورة خلاف المقطوع به لليقين بنجاستها على الفرض على أن ذلك خلاف ما نطقت به الاخبار حيث انها تدل على نجاسة جملة من الأمور الموجبة للضرر، كما دل على لزوم اهراق الا- باءين الذين وقع فى أحدهما غير المعين نجس «۱» و ما ورد فى نجاسة الدهن بوقوع النجس عليه و انه

---

(۱) راجع حديثى عمار و سماعة المرويتين فى ب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٧٩

و أما فى الغسل بالماء الكثير فلا يعتبر انفصال الغسالة (۱) و لا العصر (۲) و لا التعدد (۳) و غيره، بل بمجرد غمسه فى الماء بعد زوال العين يطهر، و يكفى

يطرح أو يستصبح به إذا كان ذائبا «۱» مع ان نجاسة الماء أو الدهن موجبة للضرر على المكلفين فالصحيح فى الحكم بطهارة بواطن الأجسام المذكورة ما ذكرناه من التمسك بالعمومات و المطلقات.

(۱) شرع «قده» فى أحكام الغسل بالماء الكثير و ذكر أن الأجسام التى لا ترسب فيها النجاسة و لا ينفذ فيها الماء تطهر بوصول الماء

الكثير إليها من غير حاجة إلى انفصال غسالتها، و الأمر كما افاده لصدق عنوان الغسل فى الأجسام التى لا يرسب فيها الماء بمجرد وصوله إليها من دون أن يتوقف على انفصال الغسالة عنها فلو ادخل يده المتنجسة فى الماء الكثير صدق انه غسل يده و ان لم يخرجها عن الماء.

(۲) عدم اعتبار العصر و انفصال الغسالة انما هو فيما لا يرسب فيه الماء و لا يمكن عصره. و أما ما ينفذ الماء فى جوفه و هو قابل للعصر- كالثياب المتنجسة بالبول و نحوه- فلا يفرق الحال فى تطهيره بين غسله بالماء الكثير و غسله بالقليل.

و ذلك لان العصر و إن لم يرد اعتباره فى شيء من رواياتنا إلا أنا بينا أن الغسل لا يتحقق بدونه و انه مأخوذ فى مفهومه بما هو طريق إلى إخراج الغسالة لا ـ بما هو هو و من هنا نكتفى فى تحققه بالدلك و غيره مما يقوم مقامه و معه لا وجه لتخصيص اعتبار العصر بالغسل فى القليل.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۳، ص: ۷۹

(۳) أى فى تطهير الأجسام التى لا ينفذ فيها الماء و قد قدمنا تفصيل الكلام فى ذلك و قلنا إن التعدد المدلول عليه فى موثقة عمار المقيدة لإطلاقات أدلة الغسل فى الأوانى انما يختص بالغسل بالماء القليل.

---

(۱) راجع ب ۶ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۰

فى طهارة أعماقه- إن وصلت النجاسة إليها- نفوذ الماء الطاهر (۱) فيه فى الكثير، و لا ـ يلزم تجفيفه أولا ـ نعم لو نفذ فيه عين البول- مثلا- مع بقائه فيه يعتبر تجفيفه، بمعنى عدم بقاء مائيته فيه، بخلاف الماء النجس الموجود فيه، فإنه بالاتصال بالكثير يطهر فلا حاجة فيه الى التجفيف.

و أما فى الغسل بالكثير فمقتضى الإطلاقات عدم اعتبار التعدد فيه. و أما التعدد المدلول عليه بالمطلقات- كما فى التعدد فى المتنجس بالبول أو الإناء الذى شرب منه الخنزير أو مات فيه الجرذ- فهو عام لا ـ يختص اعتباره بالغسل بالقليل بل مقتضى الإطلاق وجوب التعدد فى كل من القليل و الكثير.

نعم خرجنا عن ذلك فى خصوص غسل المتنجس بالبول فى ماء جار لصحيحة محمد بن مسلم المصرحة بكفاية الغسل فيه مرة واحدة «۱».

(۱) تعرض «قده» لحكم الأجسام التى ينفذ فيها الماء و هى غير قابلة لعصر كالصابون و الحنطة و الطين و رأى أن نفوذ الماء الطاهر الكثير فى أعماقها كاف فى الحكم بطهارتها و ان ما فى جوفها إذا كان غير العين النجسة كالماء المتنجس لم يلزم تجفيفها أولا. بل يطهرها مجرد اتصال ما فى جوفها بالماء الكثير لكفاية اتصال الماء المعتصم فى طهارة الماء المتنجس.

و أما إذا كان ما فى جوفها هو العين النجسة- كالبول- فلا مناص من تجفيفها أولا حتى تذهب مائيتها و ان بقيت رطوباتها ثم يوصل الماء الكثير إلى جوفها و ذلك لان العين الموجودة فى جوف الأجسام المذكورة مانعة عن وصول الماء المعتصم إليها. هذا ما افاده «قده» فى المقام.

و لا يمكن المساعدة عليه لان الموجود فى أعماق الأجسام المتنجسة لا يطلق عليه الماء ليكتفى فى تطهيره بمجرد اتصاله بالماء الكثير

و انما هو رطوبات

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۱

(مسألة ۱۷) لا يعتبر العصر و نحوه (۱) فيما تنجس ببول الرضيع و ان كان مثل الثوب، و الفرش و نحوهما، بل يكفى صب الماء عليه مرة على وجه يشمل جميع أجزائه، و ان كان الأحوط مرتين. لكن يشترط أن لا يكون متغذيا، معتادا بالغذاء، و لا يضر تغذيته اتفاقا نادرا، و أن يكون ذكرا لا أنثى على الأحوط، و لا يشترط فيه أن يكون فى الحولين، بل هو كذلك ما دام يعد رضيعا غير متغذ، و ان كان بعدهما كما أنه لو صار معتادا بالغذاء قبل الحولين لا يلحقه الحكم المذكور، بل هو كسائر الأبوال،

و المستفاد من صحيحة ابن بزيع و غيرها إنما هو كفاية الاتصال بالماء العاصم فى تطهير المياه المتنجسة و أما غيرها فلا دليل على طهارتها بذلك فلا- يمكن الحكم بطهارة الرطوبات المتنجسة باتصالها بالماء المعتصم فى بعض أطرافها، كما أن الاتصال كذلك بالنجس لا يوجب نجاسة الجميع.

حيث أن النجس إذا لاقى أحد أطراف الجسم الرطب لم يحكم بنجاسة سائر جوانبه بدعوى أن الرطوبات متصلة. فكما أنها لا توجب السراية فى ملاقاة الأشياء النجسة كذلك لا توجب سراية الطهارة فى موارد الاتصال بالماء الكثير أ ترى أن الجسم الرطب إذا لاقى أحد جوانبه الطاهرة مع الماء العاصم يكفى ذلك فى تطهير الجانب النجس منه؟! و عليه فلا بد فى تطهير أمثال هذه الأجسام المتنجسة من إبقائها فى الماء المعتصم بمقدار يصل إلى جميع أجزائها الداخلية لغلبته على ما فى جوفها من الرطوبات أو تحريك الماء فى جوفها على نحو تحصل الغلبة.

(۱) قدمنا الكلام على ذلك فى المسألة الرابعة مفصلا، و تعرضنا هناك لجميع ما تعرض لها الماتن «قده» هنا من الشروط سوى اشتراط كون اللبن من المسلمة و انه إذا كان من الكافرة أو الخنزيرة حكم بوجوب غسله. و يقع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۲

و كذا يشترط (۱) فى لحوق الحكم أن يكون اللبن من المسلمة فلو كان من الكافرة لم يلحقه، و كذا لو كان من الخنزيرة.

الكلام فيها و فيما دل على هذا الاشتراط فى التعليقة الآتية فليلاحظ.

(۱) قد يقال: الوجه فى هذا الاشتراط هو ما يستفاد من التعليل الوارد فى رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن عليا عليه السّلام قال:

لبن الجارية و بولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لان لبنها يخرج من مثانة أمها، و لبن الغلام لا يغسل منه الثوب و لا من بوله قبل أن يطعم، لان لبن الغلام يخرج من العضدين و المنكبين «۱».

حيث يستفاد منها أن العلة فى الغسل من لبن الجارية و بولها هى نجاسة لبنها لخروجه من مثانة أمها، كما أن العلة فى عدم لزوم الغسل من لبن الغلام و بوله طهارة لبنه لانه يخرج من العضدين و المنكبين و بتعليلها هذا يتعدى من موردها إلى كل لبن نجس كلبن الكلبة و الخنزيرة و المشركة و الكافرة فإذا ارتضع به الولد وجب الغسل من بوله.

و هذا الاستدلال مخدوش من جهات:

«الأولى»: أن لازم هذا الكلام هو الحكم بوجوب الغسل من بول الغلام فيما إذا ارتضع بلبن امرأة ولدت جارية، و عدم وجوبه من بول الجارية التى ارتضعت بلبن امرأة ولدت ذكرا، و الوجه فى الملازمة ظاهر لأن الجارية حينئذ ارتضعت باللبن الطاهر دون الغلام و قد

فرضنا أن نجاسة اللبن هی العلة فی الحکم بوجوب الغسل من بول الجاریة، و هذا مما لا یلتزم به أحد.

«الثانیة»: أن خروج اللبن من المثانة- علی تقدیر تسلیمه- لا یقتضی نجاسته کیف فان المذی و الودی أیضا یخرجان من المثانة من دون أن یحکم

(۱) المرویة فی ب ۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۸۳

....

بنجاستهما، فان ما خرج من المثانة لم یدل دلیل علی نجاسته إلا إذا کان بولا أو منیا.

«الثالثة»: أن الروایة لا یحتمل صحتها و مطابقتها للواقع ابدا للقطع بعدم اختلاف اللبن فی الجاریة و الغلام من حیث المحل بأن یخرج لبن الجاریة من موضع و یخرج لبن الغلام من موضع آخر لان الطبیعة تقتضی خروج اللبن عن موضع معین فی النساء بلا- فرق فی ذلک بین کون الولد ذکرا أو أنثی، فإذا سقطت الروایة عن الحجیة من هذه الجهة أعنی دلالتها علی خروج لبن الجاریة من مثانة أمها فلا محالة تسقط عن الحجیة فی الحکم المترتب علیه و هو الحکم بوجوب الغسل من بول الرضیع فیما إذا ارتضع باللبن النجس.

و «دعوی»: أن سقوط الروایة عن الحجیة فی بعض مدالیلها لا یکشف عن عدم حجیتها فی بعض مدلولاتها الأخر لعدم قیام الدلیل علی خلافه.

«مدفوعة»: بما ذکرناه غیر مرة من أن الدلالات الالتزامیة تابعة للدلالات المطابقیة حدوثا و حجیة فإذا سقطت الروایة عن الاعتبار فی مدلولها المطابقی سقطت عن الحجیة فی مدلولها الالتزامی أیضا لا محالة، و حیث أن فی الروایة ترتب الحکم بوجوب الغسل من لبن الجاریة علی خروج لبنها من مثانة أمها و قد سقطت الروایة عن الحجیة فیما یترتب علیه ذلک الحکم لعامنا بعدم مطابقته للواقع سقطت عن الحجیة فی الحکم المترتب أیضا و هو وجوب الغسل من لبن الجاریة و بولها.

و ما أشبه دعوی بقاء الروایة علی حجیتها فی مدلولها الالتزامی بعد سقوطها عن الحجیة فی المدلول المطابقی باستدلال بعض أهل الخلاف علی جواز الجمع بین الفریضتین للمطر و الخوف و المرض- بل و للسفر و نحوه من الاعذار- بما رووه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله من انه جمع بینهما فی الحضر من غیر عذر و قالوا ان هذه الروایة و ان کان لا بد من طرحها لکونها مقطوعة الخلاف إلا انها تدلنا علی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۸۴

(مسألة ۱۸) إذا شک فی نفوذ الماء النجس فی الباطن فی مثل الصابون و نحوه بنی علی عدمه (۱) کما إنه إذا شک بعد العلم بنفوذه فی نفوذ الماء الطاهر فیه بنی علی عدمه (۲) فیحکم ببقاء الطهارة فی الأول و بقاء النجاسة فی الثانی.

(مسألة ۱۹) قد یقال بطهارة الدهن المتنجس إذا جعل فی الکر الحار بحیث اختلط معه، ثم أخذ من فوقه بعد برودته لکنه مشکل (۳) لعدم حصول العلم بوصول الماء إلی جمیع اجزائه، و إن کان غیر بعید إذا غلی الماء مقدارا من الزمان.

جواز الجمع بینهما للمطر و غیره من الأعذار المتقدمة بالأولویة [۱].

فإنهم قد أسقطوا الروایة فی مدلولها المطابقی عن الاعتبار بدعوی انها مقطوعة الخلاف مع تمسکهم بمدلولها الالتزامی کما عرفت و هو من الغرابة بمکان «الجهة الرابعة»: و هی أسهل الجهات أن الروایة ضعیفة السند فان فی طریقها النوفلی عن السکونی، و السکونی و إن کان لا بأس بروایاته إلا أن النوفلی ضعیف و لم یوثقه علماء الرجال.

(۱) لاستصحاب عدم نفوذ الماء النجس فى باطنه.

(۲) لاستصحاب عدم نفوذ الماء الطاهر فيه.

(۳) و الوجه فى ذلک أن الـدهن المنتشـر فى الماء قـد تکون اجزاؤه المتفرقة من الدقة و الصـغر بمکان يعد عرفا من الاعراض الطارئة على الماء، و إن

---

[۱] الجزء الثانى من المنتقى لابن تيمية الحرانى ص ۴ ان النبى «ص» جمع بين الظهر و العصـر و بين المغرب و العشاء بالمدينة من غير خوف و لاـ مطر قيل لابن عباس: ما أراد بـذلک؟ قال: أراد ان لا يخرج أمته. قلت: و هـذا يـدل بفحواه على الجمع للمطر و للخوف و للمرض، و إنما خلف و ظاهر منطوقه فى الجمع لغير عذر للإجماع و لأخبار المواقيت فيبقى فحواه على مقتضاه. انتهى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۵

....

کان فى الحقيقـة باقيا على جوهريته السابقـة على الانتشار إذ الجواهر يمتنع أن يتبـدل عرضا، إلا أنه إذا تشـتت و صارت أجزاء صـغارا عـد- بالنظر العرفى- عرضا على الماء، نظير الدسومـة السارية من اللحم إلى اليد أو الإناء، فإنها لدقتها و صـغارتها معدودة من عوارض اليـد و طوارى، الإنـاء و إن کـانت- فى الحقيقـة- جوهرا و قابلاـ للانقسـام إلى اليمين و اليسـار و إلى غير ذلک من الجهات بناء على استحالة الجزء الذى لا يتجزأ.

و لاـ مـانع فى هـذه الصورة من الحکم بطهـارة الـدهن إذا أخـذت أجزاؤه المنتشـرة على المـاء لکونهـا مـأخوذة من المـاء الطاهر على الفرض. و لعل الماتن إلى ذلک أشار بقوله: و إن کان غير بعيد إذا غلى الماء مقدارا من الزمان.

إلا أن هـذه الصورة خارجة عن محل الکلام لان البحث إنما هو فى طهارة الدهن المتنجس مع بقائه على دهنيته و جوهريته لا فيما إذا انعدم موضوعه بصيرورته من عوارض الماء.

و قد يلقى الدهن المتنجس على الکر فيغلى و بعد ما برد يؤخذ من علا الماء مع بقائه على دهنيته من دون أن يصير من عوارض الماء.

و لا يمکن الحکم بطهارته فى هـذه الصورة بوجه لان المطهر لا يصل إلى جميع أجزاء الدهن مرة واحدة، و إنما يلاقى الماء جانبا من الاجزاء الدهنية فحسب و لا يلاقى بقية جوانبها، و هذا لا يکفى فى الحکم بطهارة الدهن أبدا، لأن الغليان يوجب الانقلاب و به يتبدل الـداخل خارجا و بالعکس، و معه إذا طهرنا الجانب الخارج من الـدهن بإيصال الکر اليه تنجس بملاقاة الجانب الـداخل عند صـيرورة الخارج داخلا بالغليان، لعدم وصول المطهر الى الاجزاء الدهنية بجميع جوانبها و أطرافها دفعة واحدة.

نعم إذا انقلب ذلک الجزء الداخل المتنجس خارجا طهر لاتصاله بالکسر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۶

(مسألة ۲۰) إذا تنجس الأـرز أو الماش (۱) أو نحوهمـا يجعل فى وصـلة (خرقـة) و يغمس فى الکر، و ان نفـذ فيه الماء النجس يصبر حتى يعلم نفوذ الماء الطاهر الى المقـدار الـذى نفـذ فيه الماء النجس، بل لا يبعد تطهيره بالقليل بان يجعل فى ظرف و يصب عليه، ثم يراق غسالته، و يطهر الظرف أيضا بالتبع (۲) فلا حاجة الى التثليث فيه و إن کان هو الأحوط. نعم لو کان الظرف أيضا نجسا فلا بد من الثلاث.

و عليه فکل واحد من الاجزاء الخارجية إذا دخل الجوف تنجس، و إذا خرج طهر فلا يحصل بذلک طهارة الدهن کما عرفت.

نعم يمکن تطهير الـدهن المتنجس بطريق آخر أشـار المـاتن إليه فى المسألـة الرابعـة و العشـرين و هو بأن يلقى الـدهن المتنجس على

العجین فیطبخ و إذا صار خبزا سلط الماء علیه بمقدار یصل الی جمیع اجزائه و جوانبه.

و الوجه فی طهارته بـذلک أن الـدهن حینئـذ من عوارض الخبز لعـدم کونه معـدودا من الجواهر عرفـا، و معه إذا طهرنا الخبز طهرت عوارضه تبعا لا محالهٔ و حاصل هذا الطریق تطهیر الادهان المتنجسهٔ بإعدام موضوعها و قلبها عرضا.

(۱) قـد اتضـح حکم هـذه المسألـهٔ ممـا أسـلفناه فی تطهیر الصـابون و غیره من الأجسـام التی ینفـذ فی جوفها الماء و لا یمکن إخراج غسالتهـا بعصـرها فـان الأرز و المـاش أیضا من هـذا القبیل، و قـد بینا أن تطهیر تلک الأجسام انما هو بإیصال الماء الطاهر الی جوفها فراجع هذا.

و قد تعرض الماتن فی هذه المسألهٔ لحکم فرع أخر- و هو طهارهٔ ظرف المتنجس بالتبع- نتعرض له فی التعلیقهٔ الآتیهٔ فلیلاحظ.

(۲) ذهب «قـده» الی أن المحل الـذی یجعل فیه المتنجس لا یحتاج إلی تطهیره بعد غسل المتنجس فیه بل یحکم بطهارهٔ المحل بالتبع فإذا کان ذلک المحل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۸۷

....

من الأوانی و الظروف التی یعتبر فی تطهیرها الغسل ثلاث مرات و کانت طاهرهٔ قبل أن یغسل فیها المتنجس لم یجب غسـلها ثلاثا نعم إذا کانت متنجسهٔ قبل ذلک لم یکن بد من غسلها ثلاث مرات.

و ذلک لأنها إذا کانت متنجسـهٔ سابقا شـملها إطلاق موثقهٔ عمار الآمرهٔ بغسل الإناء ثلاث مرات «۱» و هذا بخلاف ما إذا کانت طاهرهٔ قبل ذلک فان مقتضی صحیحهٔ محمد بن مسلم «اغسله فی المرکن مرتین» «۲» هو الحکم بطهارهٔ الإناء أیضا لأنها دلت علی أن الثوب المتنجس یطهر بغسله فی المرکـن مرتین و لازمـهٔ الحکم بطهـارهٔ المرکن أیضـا بـذلک و إلاـ لم یصـح الحکم بطهـارهٔ الثـوب حینئذ لملاقاته المرکن و هو باق علی نجاسـته- علی الفرض- فالحکم بطهارهٔ الثوب فی الصحیحهٔ یدل بالدلالهٔ الالتزامیهٔ علی طهارهٔ المرکن بالتبع هذا.

و لو سـلمنا جواز التفکیک بین المرکن و الثوب المغسول فیه من حیث الطهارهٔ و النجاسهٔ فسکوت الامام علیه السّـلام و عدم تعرضـه لوجوب غسـل المرکن بعـد الغسلهٔ الاـولی و الثانیـهٔ یـدل علی طهارهٔ المرکن بعـد الغسـلتین لانه لو کان باقیا علی نجاسـته لأشار علیه السّلام إلی وجوب غسله بعد غسل الثوب لا محالهٔ هذا.

و لاـ یخفی عـدم إمکـان المساعـدهٔ علی ذلک بوجه لأـن غایـهٔ ما هناک أن الصـحیحهٔ تقتضـی طهارهٔ المرکن بالتبع، إلا ان ذلک لا یوجب الحکم بطهارهٔ الأوانی التی تغسل فیها المتنجسات و ذلک للعلم بعـدم صـدق الإناء علی المرکن بوجه و لا أقل من احتماله، إذ الأوانی هی الظروف المعدهٔ للأکل و الشرب فیها فلیس کل ظرف بإناء.

و علی هذا لم یقم دلیل علی الطهارهٔ التبعیهٔ فی مطلق الإناء و انما الدلیل

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۸۸

(مسألهٔ ۲۱) الثـوب النجس یمکن تطهیره بجعله فی طشت و صب المـاء علیه (۱) ثم عصـره، و إخراج غسالته و کـذا اللحم النجس، و یکفی المرهٔ فی غیر البـول و المرتـان فیه، إذا لم یکن الطشت نجسـا قبـل صب المـاء (۲) و إلاـ فلاـ بـد من الثلاث. و الأحوط التثلیث مطلقا.

(مسألة ۲۲) اللحم المطبوخ بالماء النجس أو المتنجس بعد الطبخ يمكن (۳) تطهيره فى الكثير، بل و القليل إذا صب عليه الماء، و نفذ فيه إلى المقدار الذى وصل إليه الماء النجس.

قام عليها فى خصوص المركن. و هو أجنبى عن الإناء فإطلاق موثقة عمار المتقدمة الآمرة بوجوب غسل الإناء ثلاثا- بالإضافة إلى الأوانى التى تغسل فيها المتنجسات- باق بحاله، و هو يقتضى عدم حصول الطهارة لها بالتبع. نعم إذا كان الإناء طاهرا فى نفسه و لم تطرأ عليه النجاسة من غير جهة غسله، و كان المغسول فيه مما لا يعتبر فيه التعدد لم يحكم بنجاسة الإناء أصلا- بناء على ما هو الصحيح من أن غسالة الغسلة المتعقبة بالطهارة طاهرة.

(۱) اعتبار جعل المتنجس فى الطشت أولا ثم صب الماء عليه كاعتباره فى المسألة السابقة يبتنى على القول باشتراط الورود فى التطهير بالماء القليل.

و قد أسلفنا تفصيل الكلام على ذلك فى شرائط التطهير بالماء القليل فليراجع.

(۲) عرفت فى المسألة السابقة أن الظروف التى تغسل فيها المتنجسات لا بد من غسلها ثلاث مرات بعد غسل المتنجس و تطهيره لأن الطهارة التبعية لم يقم عليها دليل فى غير المركن كما مر.

(۳) ورد فى تطهير اللحم المتنجس روايتان:

«إحداهما»: رواية زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير، قال: عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير، قال: يهراق المرق، أو يطعمه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۸۹

....

أهل الذمة أو الكلب، و اللحم اغسله و كله .. «۱» و ظاهرها أن ظاهر اللحم قد تنجس بالنجاسة الواقعة فى المرق و أنه إذا غسل بعد ذلك حكم بطهارته.

و «ثانيتهما»: رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أن عليا عليه السّلام سئل عن قدر طبخت و إذا فى القدر فأرة قال: يهراق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل «۲» و هذه الرواية ظاهرة فى أن اللحم كما انه تنجس ظاهره بملاقاة المرق المتنجس كذلك تنجس باطنه بنفوذ المرق المتنجس فى أعماقه لفرض طبخه فى ذلك المرق. و بإطلاقها دلت على أن غسل ظاهر اللحم يكفى فى تطهيره و جواز اكله بلا فرق فى ذلك بين أن يكون باطنه أيضا متنجسا و عدمه، لأنه إذا طهر ظاهره حكم بطهارة الباطن تبعا من دون حاجة إلى اشتراط نفوذ الماء فى أعماق اللحم.

و من هنا استدل بعضهم بهذه الرواية على أن البواطن المتنجسة تطهر بالتبع عند غسل ظواهرها.

هذا و فيه أن مورد الرواية انما هو تنجس ظاهر اللحم دون باطنه و ذلك فان اللحم قد يكون جافا كما هو المتعارف فى بعض البلاد و مثله إذا طبخ نفذ الماء فى جوفه بحيث لو كان الماء متنجسا لا وجب نجاسة باطن اللحم لا محالة.

إلا أن هذه الصورة خارجة عما هو منصرف الرواية حيث أن ظاهرها ارادة اللحم المتعارف غير الجاف.

و اللحم غير الجاف إذا وضع على النار انكمش كانكماش الجلد و به تتصل

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب النجاسات و ۲۶ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب الماء المضاف و ۴۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۰

(مسألة ۲۳) الطين النجس اللاصق بالإبريق يطهر (۱) بغمسه فى الكر و نفوذ الماء إلى أعماقه، و مع عدم النفوذ يطهر ظاهره، فالقطرات التى تقطر منه بعد الإخراج من الماء طاهرة، و كذا الطين اللاصق بالنعل بل يطهر ظاهره بالماء القليل أيضا بل إذا وصل إلى باطنه بأن كان رخوا طهر باطنه أيضا به.

(مسألة ۲۴) الطحين و العجين النجس يمكن تطهيره (۲) بجعله خبزا،

اجزاؤه المنفصلة و تنسد خلله و فرجه، و يندفع ما فى جوفه من الماء و الرطوبات إلى خارجه، و لا ينفذ الماء فى أعماقه لينجس جوفه و باطنه، و على الجملة أن اللحم الرطب مما لا تسرى النجاسة إلى جوفه فالمتنجس بالمرق حينئذ ليس إلا ظاهره، و مع الغسل بالماء الطاهر يحكم بطهارته لا محالة، فلا دلالة للرواية على طهارة الباطن بالتبع فيما إذا سرت إليه النجاسة على أن الروايتين ضعيفتان بحسب السند فحكم اللحم حينئذ حكم الطين الآتى فى التعليقة الآتية.

(۱) الطين اللاصق بالإبريق أو الكوز و نحوهما حكمه حكم الصابون و غيره من الأجسام التى ينفذ الماء فى أعماقها و لا تنفصل غسالتها بالعصر. و عليه فإذا كان ذلك الطين جافا كفى فى تطهيره أن يغمس فى الكر أو يصب الماء عليه حتى ينفذ فى أعماقه بمقدار نفذ فيه الماء النجس، فان هذا يكفى فى صدق الغسل عليه حيث أن غسل كل شيء بحسبه.

و أما إذا كان رطبا فقد تقدم الإشكال فى تطهير مثله بالصب أو بإلقائه فى الكر. اللهم إلا أن يجفف أو يحرك الماء فيه بمقدار يغلب الماء الطاهر على ما فى جوفه من الرطوبات المتنجسة، أو يبقى فى الكر بمقدار تحصل به غلبة الماء الطاهر على الرطوبات الكائنة فى جوفه.

(۲) و حاصله- كما مر- هو إعدام الموضوع الأول و قلبه موضوعا أخر قابلا للطهارة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۱

ثم وضعه فى الكر حتى يصل الماء إلى جميع أجزائه و كذا الحليب النجس (۱) بجعله جبنا و وضعه فى الماء كذلك.

(مسألة ۲۵) إذا تنجس التنور يطهر بصب الماء فى أطرافه من فوق إلى تحت، و لا حاجة فيه الى التثليث (۲) لعدم كونه من الظروف، فيكفى المرة فى غير البول، و المرتان فيه، و الأولى أن يحفر فيه حفيرة يجتمع الغسالة فيها و طمها بعد ذلك بالطين الطاهر.

---

(۱) ربما يستشكل فى تطهير الحليب بأن حاله حال سائر المائعات و المياه المضافة التى لا تكون قابلة للطهارة باتصالها بالماء المعتصم، لما تقدم فى بحث المضاف من أن الاتصال بالكر و شبهه إنما يكفى فى تطهير المياه، و لا دليل على كفايته فى تطهير المضاف.

و فيه أن الحليب قد يراد تطهيره و هو حليب، و الحال فيه و إن كان كذلك حيث أنه كسائر المائعات و المياه المضافة غير قابل للتطهير بالاتصال. إلا أن هذا ليس بمراد الماتن «قده» قطعا لأنه إنما حكم بطهارته بعد صيرورته جبنا- لا فى حال كونه حليبا.

و قد يراد تطهيره بعد صيرورته جبنا- مثلا- و لا ينبغى الإشكال فى قبوله التطهير حينئذ، لأن حال الجبن حال الصابون و غيره من الأجسام التى نفذ فيها الماء فى أعماقها إلا انها غير قابلة للعصر و قد تقدم أن طريق تطهيرها صب الماء أو تسليطه على ظواهرها بمقدار يصل إلى أعماقها و ذلك لانه غسلها و غسل كل شيء بحسبه.

(۲) لعدم صحة إطلاق الإناء عليه و الغسل ثلاث مرات انما يجب فى الإناء فما افاده الماتن «قده» هو الصحيح، إلا أن الغسالة المجتمعة من غسل التنور محكومة بالنجاسة- بناء على نجاسة الغسالة- و هى تقتضى نجاسة موضعها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۲

(مسألهٔ ۲۶) الأرض الصلبهٔ أو المفروشهٔ بالآجر و الحجر (۱) تطهر بالماء القلیل إذا أجری علیها، لکن مجمع الغسالهٔ یبقی نجسا (۲)، و لو أرید تطهیر بیت أو سکهٔ فإن أمکن إخراج ماء الغسالهٔ- بأن کان هناک طریق لخروجه- فهو، و الا یحفر حفیرهٔ لیجتمع فیها، ثم یجعل فیها الطین الطاهر، کما ذکر فی التنور، و ان کانت الأرض رخوهٔ بحیث لا یمکن اجراء الماء علیها، فلا تطهر إلا بإلقاء الکر أو المطر أو الشمس (۳) نعم إذا کانت رملا- یمکن تطهیر ظاهرها (۴) بصب الماء علیها و رسوبه فی الرمل فیبقی الباطن نجسا بماء الغسالهٔ، و إن کان لا یخلو عن اشکال (۵) من جههٔ احتمال عدم صدق انفصال الغسالهٔ.

و معه لا بد من إخراج الغسالهٔ عن ذلک المکان و طم الموضع بالتراب فان بذلک یطهر ظاهره و ان بقی باطنه نجسا.

(۱) أو بالقیر- اعنی التبلیط- أو بغیر ذلک من الأمور.

(۲) بناء علی أن الغسالهٔ نجسهٔ. و لا یمکن تطهیر المجمع بالماء القلیل لعدم انفصال الغسالهٔ عنه و انما یطهر بالمطر أو باتصاله بالماء الکثیر.

(۳) لأن فی التطهیر بالماء القلیل یشترط انفصال الغسالهٔ عن المتنجس المغسول، و الأرض الرخوهٔ لا تنفصل عنها غسالتها حیث لا تنزل إلی جوف الأرض بتمامها بل یبقی منها مقدار فی الاجزاء الأرضیهٔ و هو یقتضی تنجسها.

(۴) إذ الغسالهٔ فی الأراضی الرملیهٔ تنزل إلی الجوف بأسرها و قد عرفت فیما سبق أن انفصال الغسالهٔ عن ای جسم یقتضی طهارته فی المقدار الذی انفصلت عنه الغسالهٔ و ان لم تخرج عن تمام الجسم، و الرطوبات الکائنهٔ فی الاجزاء المنفصلهٔ عنها غسالتها لا توجب سرایهٔ النجاسهٔ إلیها.

(۵) و یندفع بما أشرنا إلیه آنفا من أن المعتبر إنما هو انفصال الغسالهٔ عن الموضع المغسول فحسب و لا یشترط انفصالها عن تمام الجسم، فإذا اجتمعت

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۹۳

(مسألهٔ ۲۷) إذا صبغ ثوب بالدم لا یطهر ما دام یخرج منه الماء الأحمر (۱) نعم إذا صار بحیث لا یخرج منه طهر بالغمس فی الکر أو الغسل بالماء القلیل، بخلاف ما إذا صبغ بالنیل النجس، فإنه إذا نفذ فیه الماء فی الکثیر بوصف الإطلاق یطهر و ان صار مضافا (۲) أو متلونا (۳) بعد العصر کما مر سابقا.

الغسالهٔ فی موضع آخر من الجسم و انفصلت عن المحل المغسول طهر المحل، و إلا- فلا- یمکن تطهیر الأراضی الصلبهٔ و البدن و نحوهما من الأجسام فیما إذا اجتمعت غسالتها فی موضع آخر منها. و هو کما تری.

(۱) فان التغیر بلون الدم یقتضی انفعال الماء و نجاسته و لا تحصل الطهارهٔ بمثله ابدا.

(۲) قد أسلفنا أن العصر یعتبر فی کل من الغسل بالماء القلیل و الکثیر و انه مقوم لعنوان الغسل و تحققه فإذا غسلنا المصبوغ بمثل النیل فی الکثیر ولدی العصر خرج عنه ماء مضاف لم یحکم بطهارته لانه من الغسل بالمضاف و لیس من الغسل بالماء.

نعم بناء علی عدم اعتبار العصر فی الغسل بالکثیر کما هو مسلک الماتن «قده» لا بد من الحکم بطهارته بالغمس فی الکثیر و ان خرج عنه ماء مضاف و ذلک لان الثوب قد طهر بمجرد وصول الماء الکثیر إلیه، و المضاف الخارج منه محکوم بطهارته لخروجه عن الثوب الطاهر حینئذ.

(۳) تلون الماء بمثل النیل المتنجس غیر مانع عن التطهیر به و لو علی القول باعتبار العصر فی الغسل بالماء الکثیر إذا التغیر بأوصاف المتنجس غیر موجب لانفعال الماء بوجه اللهم إلا أن یصیر مضافا فإنه- علی ما سلکناه- مانع عن تحقق الغسل بالماء کما عرفت.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۹۴

(مسألة ۲۸) فيما يعتبر فيه التعـدد لا يلزم توالى الغسـلتين (۱) أو الغسـلات فلـو غسـل مرة فى يوم، و مرة أخرى فى يوم آخر كفى. نعم يعتبر فى العصر الفورية (۲) بعد صب الماء على الشيء المتنجس.

(مسألة ۲۹) الغسـلة المزيلة للعين بحيث لا يبقى بعدها شـيء منها تعد (۳) من الغسـلات فيما يعتبر فيه التعـدد، فتحسب مرة، بخلاف ما إذا بقى بعدها

---

(۱) لإطلاق ما دل على اعتبار التعدد و عدم تقيده بالتوالى فى شيء من رواياته و عليه فلو غسل- ما يعتبر التعدد فى غسله- مرة ثم بعد فصل طويل غسله مرة ثانية كفى فى الحكم بطهارته.

(۲) لا وجه لاعتبار الفورية فى العصـر لان اعتباره فى الغسل لم يثبت بدليل خارجى و انما نعتبره لانه مقوم لمفهوم الغسل كما مر و انه لا بد فى تحقق مفهومه من العصـر. و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون العصر و إخراج الغسالة فوريا و بين أن لا يكون كما إذا عصـره بعد دقائق فإنه يصدق بذلك أنه غسله.

و على الجملة حال الغسل فى الأشياء المتنجسة شـرعا إنما هو حاله فى الأشـياء المتقذرة بالقذارة العرفية و لا إشـكال فى أن العرف لا يعتبر فورية العصر فى إزالة القذارة بل يكتفى بغسل المتقذر و عصره و لو بعد فصل زمان.

(۳) تقـدمت الإشارة إلى ذلك فى ذيل المسألة الرابعة و قلنا إن دعوى وجوب إزالة العين قبل الغسـلتين أو الغسـلات أمر لا دليل عليه بل مقتضـى إطلاق ما دل على اعتبار التعدد و عدم تقيده بكون العين زائلة قبل الغسـلات كفاية زوالها بالغسلة الأولى بعينها و عليه فلا مانع من عد الغسلة المزيلة من الغسلات.

ثم إن الماتن فى المقام و إن عد الغسـلة المزيلة من الغسـلات إلا انه ذكر فى المسألة الرابعة: أن الغسـلة المزيلة للعين غير كافية إلا أن يصب الماء مستمرا بعد زوال العين. فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۵

شيء من أجزاء العين، فإنهـا لا تحسب (۱) و على هـذا فإن أزال العين بالماء المطلق فيما يجب فيه مرتان كفى غسـله مرة أخرى، و ان أزالها بماء مضاف يجب بعده مرتان أخريان.

(مسألة ۳۰) النعل المتنجسة تطهر بغمسها فى الماء الكثير (۲) و لا حاجة فيها الى العصر، لا من طرف جلدها، و لا من طرف خيوطها. و كذا البارية.

بل فى الغسل بالماء القليل أيضا كذلك، لان الجلد و الخيط ليسا مما يعصر، و كذا الحزام من الجلد كان فيه خيط أو لم يكن.

(مسألة ۳۱) الـذهب المذاب و نحوه من الفلزات إذا صب فى الماء النجس أو كان متنجسا فأذيب ينجس ظاهره و باطنه (۳)، و لا يقبل التطهير الا ظاهره.

---

(۱) لعدم كونها غسلا لما عرفت من أن الغسل متقوم بإزالة العين و اجزائها فلا غسل مع عدم الإزالة.

(۲) أما جلـدها فلعـدم كونه قابلا للعصـر فيكفى فى غسـله و تطهيره صب الماء عليه بمقـدار ينفـذ فى أعماقه أو الغمس فى الكثير لان غسل كل شيء بحسبه.

و أما خيوطها فلأنها تابعة للجلد أو الحزام أو غيرهما مما تستعمل فيه و ليس لها وجود مستقل فإذا لم يكن الجلد قابلا للعصـر فتكون الخيوط القائمة به أيضا كذلك. و مجرد انها قد تكون قابلة لحمل مقدار معتد به من الماء، لا يقتضـى كونها قابلة للعصر و ذلك لأنها لا تحمل من الماء أزيد مما يحمله الجلد، و لا خلاف فى أن الجلد فى النعل غير قابل للعصر.

فعلى ما ذكرناه يكفى فى تطهيرها صب الماء عليها إلى أن يصل إلى جوفها أو يغمس فى الكثير كما عرفته فى الجلد.

(۳) يقع الكلام فى هذه المسألة فى مقامين:
«أحدهما»: ما إذا تنجس الفلز قبل أن يذاب و اذيب بعد تنجسه.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۶
....

و «ثانيهما»: ما إذا طرأت عليه النجاسة حال ذوبانه كما إذا القى عليه ماء متنجس أو القى الفلز المذاب عليه فهل يحكم بذلك على نجاسة اجزائه الداخلية و الخارجية فى كلا المقامين أو يتنجس بذلك ظاهره فحسب؟

أما المقام الأول فإن علم بعد اذابة الفلز و انجماده أن اجزاؤه الظاهرية هى التى أصابها النجس قبل إذابته فلا- مناص من الحكم بنجاستها إلا انها إذا غسلت حكم بطهارتها كما هو الحال فى بقية المتنجسات.

و أما إذا شككنا فى جزء منها فى أنه هو الذى أصابه النجس قبل الإذابة بمعنى أنه من الاجزاء الظاهرية التى علمنا بتنجسها سابقا أو أنه من الاجزاء الداخلية التى لم يلاقها النجس و ذلك لان اذابة الفلز انما هى غليانه و فورانه و الغليان هو القلب فان به تتبدل الاجزاء الداخلية خارجية و بالعكس و من هنا قد يشك فى أن الجزء المشاهد الخارجى من الاجزاء الظاهرية للفلز حتى يحكم بنجاسته لملاقاته مع النجس قبل إذابته أو انه من الاجزاء الداخلية له ليكون طاهرا؟ فمقتضى القاعدة هو الحكم بطهارة ملاقى ذلك الجزء المشكوك طهارته لقاعدة الطهارة أو استصحاب عدم اصابة النجس له.

و أما نفس ذلك الجزء فلا يمكن الحكم بطهارته، لانه طرف للعلم الإجمالى بالنجس، حيث أن ما اصابه النجس قبل اذابة الفلز إما أن يكون هو ذلك الجزء الخارجى الذى نشك فى طهارته و إما أن يكون هو الجزء النازل إلى الجوف بالغليان و العلم الإجمالى مانع عن جريان الأصول فى أطرافه.

نعم ملاقى أحد أطراف العلم محكوم بطهارته إذ لا- مانع من جريان الأصول فيه لعدم كونه طرفا للعلم الإجمالى على ما حررناه فى بحث الأصول و ذلك لان الأصل الجارى فيه لا يعارضه شىء من الأصول الجارية فى أطراف العلم فى نفسها- اى مع قطع النظر عن العلم الإجمالى.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۷
....

و دعوى انه طرف لعلم إجمالى آخر و هو العلم بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر مدفوعة بأن العلم الإجمالى الآخر و إن كان موجودا كما ذكر إلا أنه مما لا اثر له لعدم ترتب التنجيز عليه فان المدار فى تنجيز العلم الإجمالى انما هو تساقط الأصول فى أطرافه بالمعارضة و قد عرفت أن الأصل الجارى فى الملاقى غير معارض بشىء و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

فالمتحصل أن الملاقى للجزء المشكوك طهارته محكوم بطهارته بخلاف نفس ذلك الجزء أو غيره من الاجزاء الظاهرية للفلز بعد إذابته.

اللهم إلا أن تكون الاجزاء الباطنية خارجة عن قدرة المكلف فإنه لا مانع حينئذ من جريان الأصل فى الاجزاء الظاهرية لعدم معارضته بالأصل فى الطرف الخارج عن القدرة أو يقال بانحلال العلم الإجمالى بخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء مع تعميمه الى مثل الاجزاء الداخلية فى المقام كما عممه- اى الخروج عن محل الابتلاء- شيخنا الأنصارى «قده» الى خارج الإناء و عليه حمل صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام «۱» هذا كله بالإضافة إلى ظاهر الفلز بعد إذابته و انجماده.

و أما إذا استهلك ظاهره بالاستعمال أو بغيره حتى ظهرت اجزاؤه الداخلية فحالها حال الجزء الظاهر قبل الاستهلاك فان علم انها هى

التى أصابها النجس حكم بنجاستها كما يحكم بطهارتها إذا غسلت.

و إذا شككنا فى أنها هى التى أصابها النجس أو أنها غيرها؟ اتى فيه

---

(۱) قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعا صغارا فأصاب إناءه هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئا يستبين فى الماء فلا بأس .. المروية فى ب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۸

....

ما قدمناه فى صورة الشك قبل الاستهلاک فلا نعيد.

أما المقام الثانى فقد يقال: ان اصابة النجس لجزء من أجزاء الفلز تقتضى سراية النجاسة إلى تمام أجزائه الظاهرية و الباطنية.

إما بدعوى أن الفلزات الذائبة كالمياه المضافة و المائعات- كالدهن و الحليب و نحوهما- فكما أن اصابة النجس لجزء من اجزائها يوجب تنجس الجميع فليكن الحال فى المقام أيضا كذلک.

أو بدعوى أن الفلزات الذائبة إذا ألقيت على ماء متنجس أو القى عليها الماء المتنجس وصل الماء إلى جميع أجزائها الداخلية و الخارجية و بذلک يتنجس الجميع. و يدعى أن هذا هو الغالب فى الفلز المذاب و لا يخفى ما فى هاتين الدعويين أما الأولى منهما فلان سراية النجاسة من جزء الى غيره من الاجزاء الأخر انما هى فى المياه المضافة و المائعات و لا دليل فى غير ذلک على السراية بوجه فالزيبق- مثلا- و إن كان ذائبا إلا انه إذا صب على موضع متنجس أن لا يحكم بنجاسة شىء من اجزائه و ذلک لعدم المقتضى له.

و أما ثانيتهما فلان الدعوى المذكورة على خلاف ما ندركه بوجداننا حيث أن الفلزات الذائبة إذا لاقت الماء انجمدت فكيف يلاقى الماء المتنجس جميع اجزائها. بل لا يلاقى سوى بعضها و هو الاجزاء الظاهرية من الفلز.

هذا ثم لو سلمنا- على فرض غير واقع- أنها لا تنجمد إلا أن غاية ما هناک أن يلاقى الماء الاجزاء الظاهرية من الفلز. و أما بواطنها فلا ينفذ الماء المتنجس فيها بأسرها، و لا محالة تبقى على طهارتها.

و على الجملة لا دليل على تنجس الاجزاء الداخلية فى مثل الفلز المذاب.

هذا ثم لو فرضنا فى مورد وصول الماء المتنجس إلى جميع الأجزاء الداخلية و الخارجية للفلز- و لو باذابته مرات كثيرة و إلقائه فى كل مرة على الماء المتنجس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۹۹

....

بحيث لا- يشک فى ملاقاة الماء المتنجس لكل واحد من أجزاء الفلز- لم يقبل الطهارة بعد ذلک أبدا لعدم التمكن من غسل باطنه ضرورة عدم وصول المطهر إلى جوف الفلز.

نعم لا مانع من تطهير ظاهره إلا أن الظاهر لو استهلک باستعمال الفلز فالجزء البادى بعد الاستهلاک باق على نجاسته و هو أيضا قابل للغسل و التطهير- بصيرورته من الاجزاء الظاهرية- هذا كله فيما إذا علمنا أن الجزء انما ظهر بعد استهلاک ظاهر الفلز.

و أما إذا شككنا فى أنه من الاجزاء الظاهرية- التى طهرناها بغسلها- أو أنه مما ظهر بعد الاستهلاک فهو باق على نجاسته فهل يحكم بطهارته أو لا بد من غسله؟

تبتنی هذه المسألة علی مسألة أصولیة و هی أن الحالة السابقة إذا علم انتقاضها فی بعض افراد المتیقن السابق و علم عدم انتقاضها فی فرد آخر و شک فی فرد بعد ذلک فی أنه الفرد المعلوم انتقاض الحالة السابقة فیه أو انه الفرد الذی علمنا بعدم انتقاض حالته السابقة فهل یجری فیه الاستصحاب أولا؟

ذهب شیخنا الأستاذ «قده» إلی عدم جریان الأصل فیه بدعوی أنه من الشبهة المصداقیة للاستصحاب و ذلک للشک فی ان رفع الید عن الحالة السابقة حینئذ نقض للیقین بالشک أو أنه من نقض الیقین بالیقین و لا مجال معه للتمسک بعموم ما دل علی حرمة نقض الیقین بالشک هذا.

و لکنا أسلفنا فی محله أن الیقین و الشک و غیرهما من الأوصاف النفسانیة لا یتعقل فیها شبهة مصداقیة بوجه لانه لا معنی للشک فی الشک أو الیقین بان یشک الإنسان فی انه یشک فی أمر کذا أو لا یشک أو أنه متیقن منه أولا یقین له لأنه إذا راجع وجدانه یری انه یشک أو یتیقن فلا معنی الشک فی أمثالهما و علیه

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۰۰

فإذا اذیب ثانیا بعد تطهیر ظاهره تنجس (۱) ظاهره ثانیا. نعم لو احتمل عدم وصول النجاسة إلی جمیع اجزائه و أن ما ظهر منه بعد الذوبان الاجزاء الطاهرة، یحکم بطهارته (۲) و علی ای حال بعد تطهیر ظاهره لا مانع من استعماله و إن کان مثل القدر من الصفر.

فلا مانع من الرجوع إلی استصحاب الحالة السابقة فی الفرد المشکوک فیه.

و هذا کما إذا ذبحنا حیوانا و خرج منه المقدار المتعارف من الدم فإنه حینئذ یقتضی الحکم بطهارة المقدار المتخلف منه المقدار المتعارف من الدم فإنه السابقة فیه فلو شککنا بعد ذلک فی دم أنه من الدم المتخلف أو المسفوح فعلی ما سلکناه لا مانع من التمسک باستصحاب نجاسته لعدم کونه من الشبهات المصداقیة للنقض الحرام.

و علی ذلک لما علمنا فی المقام بانتقاض الحالة السابقة فی الاجزاء الظاهریة للفلز للعلم بتطهیرها و علمنا أیضا بعدم انتقاضها فی الاجزاء الداخلیة لم یکن أی مانع من الرجوع إلی استصحاب بقاء النجاسة فیما إذا شککنا فی جزء أنه من الاجزاء الظاهریة أو الداخلیة.

نعم بناء علی ما سلکه شیخنا الاستاد «قده» لا یبقی مجال للاستصحاب و تنتهی النوبة إلی قاعدة الطهارة فی الجزء المشکوک فیه.

(۱) لوضوح أن الفلز إذا اذیب و کانت أجزاؤه الداخلیة متنجسة حکم بنجاسة اجزائه الظاهریة لا محالة.

و هذا لا لان الذوبان یقتضی نجاستها بل لان الاجزاء الظاهریة هی الأجزاء الداخلیة المتنجسة- علی الفرض- و قد ظهرت بالغلیان و الذوبان.

(۲) ظهر مما تلوناه علیک فی التعلیقة السابقة عدم إمکان الحکم بطهارة الجزء المشکوک فیه لانه طرف للعلم الإجمالی بإصابة النجاسة له أو للجزء الداخل إلی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۰۱

(مسألة ۳۲) الحلی الذی یصوغه الکافر إذا لم یعلم ملاقاته له مع الرطوبة یحکم بطهارته (۱) و مع العلم بها یجب غسله و یطهر ظاهره، و إن بقی باطنه علی النجاسة إذا کان متنجسا قبل الإذابة.

(مسألة ۳۳) النبات المتنجس یطهر بالغمس فی الکثیر، بل و الغسل بالقلیل إذا علم (۲) جریان الماء علیه بوصف الإطلاق و کذا قطعة الملح. نعم لو صنع النبات من السکر المتنجس أو انجمد الملح بعد تنجسه مائعا لا یکون حینئذ قابلا للتطهیر (۳).

(مسألة ۳۴) الکوز الذی صنع من طین نجس أو کان مصنوعا للکافر یطهر ظاهره بالقلیل (۴) و باطنه أیضا إذا وضع فی الکثیر فنفذ الماء فی أعماقه.

الجوف بالغليان.

(۱) فمجرد أن الصائغ غير مسلم لا يوجب الحكم بنجاسة الحلى. بل لو شككنا فى أن ذلك الحلى هل أصابته نجاسة رطبة و لو كانت هى يد الصائغ بنينا على طهارته باستصحابها أو بقاعدة الطهارة.

نعم مع العلم بإصابة النجس له يحكم بنجاسة ظاهره أو جميع أجزائه الظاهرية و الباطنية على التفصيل المتقدم فى التعليقة السابقة فليراجع.

(۲) و كذلك الحال فيما إذا شك فى بقائه على إطلاقه و ذلك لاستصحاب بقائه على الإطلاق و عدم صيرورته مضافا بالجريان.

(۳) لعدم إمكان وصول المطهر إلى أعماقه- و هو مطلق- لان نفوذه فى مثل النبات يستلزم صيرورته مضافا، و مع فرض كثرة الماء و غلبته يخرج النبات المتنجس عن كونه كذلك بالاستهلاك فى الماء.

(۴) ظهر حكم هذه المسألة مما بيناه فى تطهير الصابون و غيره من الأجسام التى ينفذ فيها الماء و هى غير قابلة للعصر فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۰۲

(مسألة ۳۵) اليد الدسمة إذا تنجست تطهر فى الكثير و القليل إذا لم يكن لدسومتها جرم (۱) و إلا فلا بد من إزالته أولا، و كذا اللحم الدسم و الألية فهذا المقدار من الدسومة لا يمنع من وصول الماء.

(مسألة ۳۶) الظروف الكبار التى لا يمكن نقلها، كالحب المثبت فى الأرض و نحوه إذا تنجست يمكن تطهيرها بوجوه (۲) «أحدها»: أن تملأ ماء ثم تفرغ ثلاث مرات «الثانى»: أن يجعل فيها الماء ثم يدار إلى أطرافها بإعانة اليد أو غيرها، ثم يخرج منها ماء الغسالة ثلاث مرات. «الثالث»: أن يدار الماء إلى أطرافها، مبتدئا بالأسفل إلى الأعلى، ثم يخرج الغسالة المجتمعة ثلاث مرات. «الرابع»: أن يدار كذلك لكن من أعلاها إلى الأسفل ثم يخرج ثلاث مرات. و لا يشكل بأن الابتداء من أعلاها يوجب اجتماع الغسالة فى أسفلها قبل أن يغسل، و مع اجتماعها لا يمكن إدارة الماء فى أسفلها، و ذلك لان المجموع يعد غسلا واحدا، فالماء الذى ينزل من الأعلى يغسل كل ما جرى

(۱) بان عدت الدسومة من الاعراض الطارئة على اليد- مثلا- فان العرض غير مانع عن وصول الماء إلى البشرة و يمكن معه تطهير اليد أو اللحم أو غيرهما بغسلها.

و أما إذا كانت الدسومة معدودة من الجواهر و الأجسام فلا ينبغى الشبهة فى كونها مانعة عن الغسل و وصول الماء إلى البشرة فلا بد فى تطهيرها حينئذ من إزالة الدسومة أولا.

(۲) و الدليل على تلك الوجوه موثقة عمار الواردة فى كيفية تطهير الكوز و الإناء بضميمة ما قدمناه فى المسألة الرابعة عشرة من أنه لا موضوعية للتحريك الوارد فى الموثقة و انما هو مقدمة لا يصال الماء الطاهر إلى جميع أجزاء الكوز و الإناء بأى وجه اتفق فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۰۳

عليه إلى الأسفل، و بعد الاجتماع يعد المجموع غسالة، و لا يلزم تطهير آلة (۱)

(۱) من اليد و الخرقة و نحوهما. و قد يقال:

بان الآلات المستعملة لإخراج الغسالة متنجسة لملاقاتها الغسالة و هى نجسة فى غير الغسلة المتعقبة بطهارة المحل و معه لا بد من تطهيرها كل مرة قبل إدخالها الإناء لإخراج الغسالة الثانية لاستلزام بقائها على نجاستها نجاسة الظروف المغسولة بملاقاتها ثانيا.

و هذا هو الصحيح و ذلك لان الوجه فى الحكم بعدم لزوم تطهير الآلات المذكورة أحد أمرين:

«أحدهما»: إطلاق موثقهٔ عمار الدالهٔ على طهارهٔ الظروف بغسلها ثلاث مرات من غير تقييدها بتطهير الآلات المستعملهٔ لإخراج الغسالهٔ.

و «ثانيهما»: أن الغسالهٔ لا تكون منجسهٔ لما غسل بها و هذان الوجهان ساقطان.

أما أولهما فلما أورده صاحب الجواهر «قده» من أن الموثقهٔ غير مسوقهٔ لبيان ذلک و انما وردت لبيان أن الطهارهٔ فى مثل الكوز و الإناء تحصل بغسله ثلاث مرات، و الأمر كما افاده «قده».

و أما ثانيهما فلان الغسالهٔ و ان لم تكن منجسهٔ لما غسل بها مطلقا قلنا بطهارهٔ الغسالهٔ أم لم نقل، لان القول بكونها منجسهٔ له يستلزم القول بتعذر تطهير المتنجسات و عدم إمكانه بغسلها و ذلك لفرض أن الغسالهٔ منجسهٔ للمغسول بملاقاته فكيف تحصل الطهارهٔ بغسله حينئذ؟! و على الجملهٔ أن الغسالهٔ غير منجسهٔ لما غسل بها اما لطهارتها فى نفسها.

و اما بتخصيص ما دل على منجسيهٔ المتنجسات بالإضافهٔ إلى الغسالهٔ فرارا عن المحذور المتقدم ذكره، إلا أن ذلك انما هو حال الغسل بالماء و إجرائه على المغسول

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۱۰۴

إخراج الغسالهٔ كل مرهٔ و ان كان أحوط، و يلزم (۳) المبادرهٔ إلى إخراجها عرفا فى كل غسلهٔ، لكن لا يضر الفصل بين الغسلات الثلاث، و القطرات التى تقطر من الغسالهٔ فيها لا بأس بها، و هذه الوجوه تجرى فى الظروف غير المثبتهٔ أيضا و تزيد بإمكان غمسها فى الكر أيضا، و مما ذكرنا يظهر حال تطهير الحوض أيضا بالماء القليل.

(مسألهٔ ۳۷) فى تطهير شعر المرأهٔ و لحيهٔ الرجل لا حاجهٔ الى العصر (۴) و ان غسلا بالماء القليل، لانفصال معظم الماء بدون العصر.

(مسألهٔ ۳۸) إذا غسل ثوبه المتنجس، ثم رأى بعد ذلك فيه شيئا من الطين أو من دقاق الأشنان الذى كان متنجسا، لا يضر ذلك بتطهيره. بل يحكم

و أما بعد غسله و إخراج الغسالهٔ فلا يفرق بين تلك الغسالهٔ و غيرها من المتنجسات- بناء على أن الغسالهٔ نجسهٔ- بحيث لو أصابت الإناء- المغسول بها- ثانيا أوجبت نجاسته.

و عليه لا بد من تطهير الآلهٔ المستعملهٔ لإخراج الغسالهٔ قبل إدخالها الإناء حتى لا يتنجس بها ثانيا.

(۳) لزوم المبادرهٔ العرفيهٔ إلى إخراج ماء الغسالهٔ فى كل غسلهٔ ممنوع بتاتا على ما أسلفناه فى المسألهٔ الثامنهٔ و العشرين.

على انه يمكن أن يستدل على ما ذكرناه فى خصوص المقام بإطلاق موثقهٔ عمار «۱» و سكوته عليه السّلام فيها عن بيانه- مع انه فى مقام البيان.

(۴) إلا أن يكون الشعر كثيفا لا ينفصل عنه الماء بطبعه فان حاله حال الصوف المجعول فى اللحاف و لا بد فى مثله من إخراج الغسالهٔ بالعصر أو بغيره.

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۱۰۵

بطهارته أيضا لانغساله بغسل الثوب (۱).

(مسألهٔ ۳۹) فى حال إجراء الماء على المحل النجس من البدن أو الثوب إذا وصل ذلك الماء الى ما اتصل به من المحل الطاهر- على ما هو المتعارف- لا يلحقه حكم ملاقى الغسالهٔ (۲) حتى يجب غسله ثانيا، بل يطهر المحل النجس بتلك الغسلهٔ، و كذا إذا كان جزء من الثوب نجسا فغسل مجموعه، فلا يقال إن المقدار الطاهر تنجس بهذه الغسلهٔ، فلا تكفيه، بل الحال كذلك إذا ضم مع المتنجس شيئا آخر طاهرا، و صب الماء على المجموع، فلو كان واحد من أصابعه نجسا، فضم إليه البقيهٔ و أجرى الماء عليها، بحيث وصل الماء

الجاری علی النجس منها إلی البقیهٔ، ثم انفصل تطهر بطهره. و کذا إذا کان زنده نجسا، فأجری الماء علیه، مجری علی کفه ثم انفصل، فلا یحتاج الی غسل الکف لوصول ماء الغسالهٔ إلیها و هکذا. نعم لو طفر الماء من المتنجس حین غسله

---

(۱) قدمنا فی المسألهٔ السادسهٔ عشرهٔ أن الأجسام غیر القابلهٔ للعصر- کالطین و دقاق الأشنان فی مفروض الکلام- إذا نفذ الماء المتنجس فی جوفها فان کانت جافهٔ کفی فی تطهیرها أن تغمس فی الماء العاصم أو یصب علیها الماء بمقدار یصل الی أعماقها.

و أما إذا کانت رطبهٔ فیشکل الحکم بطهارتها بذلک إلا أن تجفف أو یحرک فیها الماء علی نحو یغلب علی الرطوبات الکائنهٔ فی جوفها أو تبقی فی الماء الکثیر مدهٔ تحصل فیها غلبهٔ الماء علی رطوبتها.

(۲) الکلام فی هذه المسألهٔ یقع فی مراحل ثلاث:

«المرحلهٔ الأولی»: ما إذا کانت الغسالهٔ طاهرهٔ کما فی الغسلهٔ المتعقبهٔ بطهارهٔ المحل- بناء علی طهارتها- کما هو الصحیح و لا إشکال فی طهارهٔ ملاقی تلک الغسالهٔ فإنه لا مقتضی لنجاسته و هذه الصورهٔ غیر مرادهٔ للماتن «قده»

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۰۶

....

لأن کلامه إنما هو فی طهارهٔ ملاقی الغسالهٔ المتنجسهٔ و عدمها.

«المرحلهٔ الثانیهٔ»: ما إذا کانت الغسالهٔ محکومهٔ بالنجاسهٔ کما فی غیر الغسلهٔ المتعقبهٔ بطهارهٔ المحل.

و التحقیق فی هذه الصورهٔ عدم طهارهٔ الملاقی، لنجاسهٔ الغسالهٔ و ملاقاهٔ المتنجس تقتضی النجاسهٔ و هو ظاهر، و لم یرد مخصص علی قاعدهٔ منجسیهٔ المتنجس فی المقام و لا- بد معه من غسل ملاقی الغسالهٔ کما یجب غسل المتنجس من ثوب و غیره و یکفی فی طهارتهما الغسل مرهٔ واحدهٔ و لو فی غسالهٔ المتنجس بالبول، و ذلک لأن المتنجس فرضنا انه قد غسل مرهٔ واحدهٔ و إلا لم یکن له غسالهٔ حتی یحکم علی ملاقیها بالنجاسهٔ أو الطهارهٔ فإذا غسل مرهٔ ثانیهٔ حکم بطهارته لا محالهٔ.

و أما کفایهٔ المرهٔ الواحدهٔ فی ملاقی الغسالهٔ فلأجل عدم کونه متنجسا بالبول حتی یجب غسله مرتین و إنما هی متنجس بالمتنجس به و هی الغسالهٔ.

«المرحلهٔ الثالثهٔ»: ما إذا کانت الغسالهٔ من الغسلهٔ المتعقبهٔ بطهارهٔ المحل إلا أنا بنینا علی نجاستها کما التزم به جماعهٔ و منهم الماتن «قده».

و لا ینبغی الإشکال فی هذه الصورهٔ فی أن ملاقی الغسالهٔ- فی الجملهٔ- محکوم بطهارته و ذلک للسیرهٔ القطعیهٔ الجاریهٔ علی الاکتفاء بالغسل فی تطهیر المتنجسات مع أن غسل المتنجس یقتضی سرایهٔ الغسالهٔ إلی جزء آخر من الأجزاء الطاهرهٔ لا محالهٔ و لا یمکن عادهٔ غسل الموضع المتنجس من غیر أن تسری الغسالهٔ إلی شیء من أطراف المحل هذا.

بل لا یمکن الالتزام بنجاسهٔ ملاقی الغسالهٔ فی نفسه إذ مع القول بها لا یتیسر الاکتفاء بالغسل فی تطهیر المتنجسات إذ لا بد من غسل کل جزء لاقته الغسالهٔ لنجاستها و إذا امتنع تطهیر مثل الأرض أو غیرها من الأشیاء الکبار فان غسل الموضع المتنجس منها یوجب سرایهٔ الغسالهٔ و جریانها الی جزء

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۰۷

....

آخر من الأرض فلا یتحقق تطهیر الأرض- مثلا- إلا بغسل الکرهٔ بأسرها هذا.

على أنه يمكننا الاستدلال على طهارة الملاقى فى مفروض الكلام بالأدلة الواردة فى تطهير المتنجسات و ذلك بدلالة الاقتضاء، و بالإطلاق المقامى حيث دلت على طهارة البدن أو الثوب بغسل الناحية التى أصابها دم أو منى أو غيرهما من النجاسات.

فلو قلنا بنجاسة ملاقى الغسالة لم يمكن تطهيرهما و لا تطهير غيرهما من المتنجسات بصب الماء على الموضع المتنجس منهما و غسله إذ كلما طهرنا جانبا نجسنا جانبا آخر فلا تتيسر الطهارة إلا بغسلهما بأسرهما و معه تصبح الأدلة الدالة على كفاية غسل الناحية المتنجسة منهما لغوا ظاهرا فإنه أى فائدة فى غسل تلك الناحية مع عدم حصول الطهارة به؟! مضافا الى أنا نقطع بعدم وجوب غسل البدن و الثوب أو غيرهما من المتنجسات بتمامه فيما إذا أصابت النجاسة جانبا منهما.

فإلى هنا ظهر أن ملاقى الغسالة- فى الجملة- محكوم بالطهارة و إن قلنا بنجاسة الغسالة فى نفسها، الا ـ أن ما ذكرناه انما هو فى خصوص المقدار الذى تصل إليه الغسالة عادة و حسب ما يقتضيه طبع الغسل. و لا يعم ما إذا لم تكن اصابة الغسالة لمثله أمرا عاديا أو مما يقتضيه الغسل بطبعه.

و السر فى ذلك أن طهارة الملاقى فى مفروض الكلام لم تثبت بدليل لفظى حتى يتمسك بعمومه أو إطلاقه بالإضافة الى جميع الملاقيات و انما أثبتناها بالسيرة و دلالة الاقتضاء و لا بد فيهما من الاقتصار على المقدار المتيقن و هى المواضع التى تصيبها الغسالة عادة و حسب ما يقتضيه طبع الغسل.

و أما فى المقدار الزائد على ذلك فاطلاقات الأدلة الدالة على نجاسة ملاقى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۰۸

على محل طاهر من يده أو ثوبه يجب (۱) غسله- بناء على نجاسة الغسالة- و كذا لو وصل بعد ما انفصل عن المحل الى طاهر منفصل، و الفرق أن المتصل بالمحل النجس يعد معه مغسولا واحدا بخلاف المنفصل.

(مسألة ۴۰) إذا أكل طعاما نجسا فما يبقى منه بين أسنانه باق

النجاسات و المتنجسات يقتضى الحكم بنجاسته كما إذا طفرت الغسالة من موضع جريانها و أصابت جسما آخر أو أنها أصابت جسما طاهرا ملاصقا للمتنجس المغسول و لكن العادة لم تكن جارية على وصول الغسالة إليه كما إذا تنجست إحدى أصابعه فضمها الى غيرها من أصابعه و غسلها مرة واحدة أو أنه وضع إصبعه على رأسه و غسلها و رأسه أو جميع بدنه دفعة واحدة.

و ذلك لوضوح عدم جريان العادة على غسل سائر الأصابع و الرأس أو بقية أجزاء البدن فى غسل واحدة من الأصابع لا مكان الفصل بينهما و بهذا ظهر ما فى كلام الماتن من المناقشة فلاحظ.

(۱) قد استثنى «قده» من الحكم بطهارة ملاقى الغسالة النجسة موردين:

«أحدهما»: ما إذا طفرت الغسالة من موضع جريانها الى محل طاهر آخر.

و «ثانيهما»: ما إذا انفصلت الغسالة من محلها و أصابت جسما آخر منفصلا عن المحل النجس و الأمر فيهما كما أفاده على ما فصلناه فى التعليقة المتقدمة فراجع هذا.

ثم إن فى كلام الماتن تقييد ان لم نقف على مأخذهما و لعلهما من سهو القلم:

«أحدهما»: تقييد الحكم بنجاسة الملاقى بما إذا انفصلت الغسالة عن المحل. مع أن انفصالها غير معتبر فى الحكم بنجاسة الملاقى قطعا لأنها إذا أصابت جسما آخر- و هى فى المحل- أيضا حكمنا بنجاسته إذا لم تجر العادة على وصول

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۰۹

على نجاسته، و يطهر بالمضمضة (۱) و أما إذا كان الطعام طاهرا فخرج دم من بين أسنانه، فان لم يلاقه لا يتنجس، و إن تبلل بالريق الملاقى للدم، لأن الريق لا يتنجس بذلك الدم، و إن لاقاه ففى الحكم بنجاسته اشكال (۲) من حيث انه لاقى النجس فى الباطن لكن

الأحوط الاجتناب عنه، لان القدر المعلوم ان النجس فى الباطن لا ينجس ما يلاقيه مما كان فى الباطن، لا ما دخل اليه من الخارج. فلو كان فى أنفه نقطة دم لا يحكم بتنجس باطن الفم، و لا يتنجس رطوبته، بخلاف ما إذا أدخل إصبعه فلاقته، فان الأحوط غسله.

الغسالة إليه كما مر.

و «ثانيهما»: تقييده بما إذا أصابت جسما منفصلا عن المحل النجس.

و هو أيضا كسابقه لأنه تقييد بلا سبب لوضوح أن الغسالة بعد انفصالها أو قبله إذا أصابت جسما متصلا بالمحل النجس أيضا أوجبت نجاسته. بل لو أصابت- بعد انفصالها- نفس الموضع المغسول بها كانت موجبة لنجاسته ثانيا، فالتقييد بما إذا كان الجسم منفصلا مما لا وجه له.

(۱) لأن الطعام المتنجس لا يعتبر فى تطهيره أن يكون خارج الفم فان تطهيره فى داخله كخارجه، فإذا تمضمض على نحو وصل الماء الى جوف المتنجس- و هو فى الفم- حكم بطهارته.

(۲) قد أسبقنا الكلام على هذه المسألة فى بحث النجاسات و قلنا انه لم يقم دليل على كون النجاسات فى الباطن منجسة لملاقياتها و من جملتها الدم حيث أن الأدلة الواردة فى نجاسته و منجسيته تختص بالدم الخارجى كدم القروح و الجروح و الرعاف و غيرها من أقسام الدماء.

كما ذكرنا أن الجسم الطاهر إذا دخل الجوف و لاقى فى الباطن نجسا لم يحكم بنجاسته فيما إذا خرج نظيفا و من هنا قلنا بطهارة شيشة الاحتقان الخارجة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱۰

(مسألة ۴۱) آلات التطهير كاليد و الظرف الذى يغسل فيه تطهر بالتبع (۱) فلا حاجة الى غسلها، و فى الظرف لا يجب غسله ثلاث مرات، بخلاف ما إذا كان نجسا قبل الاستعمال فى التطهير، فإنه يجب غسله ثلاث مرات كما مر (۲).

نظيفة و إن علم ملاقاتها شيئا من النجاسات الباطنية و التفصيل موكول الى محله.

(۱) الطهارة التبعية فى مثل اليد و الظروف و غيرهما من الآلات لم يقم عليها دليل، و السيرة و ان جرت على عدم تطهير آلات الغسل بعد تطهير المتنجس إلا انها غير مستندة الى الطهارة التبعية.

بل الوجه فيها ان الآلات غالبا تغسل بنفسها حين غسل المتنجس فطهارتها مستندة الى غسلها كما أن طهارة المغسول مستندة الى تطهيره. و من ثمة لو أصاب الماء أعالى اليد و الظرف- فى غير الغسلة المتعقبة بطهارة المحل- و لم يصلها الماء فى الغسلة المطهرة لم يمكن الحكم بطهارتها لعدم الدليل على الطهارة التبعية كما مر.

و الإطلاق المقامى فى صحيحة محمد بن مسلم «۱» لو تم فإنما يقتضى الحكم بالطهارة التبعية فى المركن فحسب و لا دلالة لها على الطهارة التبعية فى الإناء و ذلك لأن المركن غير الإناء على ما مر تفصيله فى محله «۲» و المتحصل أن الآلات المستعملة فى تطهير الأشياء المتنجسة إنما يحكم بطهارتها فيما إذا غسلت مع المغسول دون ما إذا لم تغسل كذلك.

(۲) تقدم الوجه فى ذلك و الجواب عنه فى المسألة الواحدة و العشرين و سابقتها فليراجع.

---

(۱) المروية فى باب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ص ۸۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱۱

«الثانی»: من المطهرات الأرض (۱) و هی تطهر باطن القدم، و النعل بالمشی علیها

مطهریة الأرض

---

(۱) قد اتفقوا علی ان الأرض تطهر باطن القدم و النعل و الخف و غیرها مما یتعارف المشی به کالقبقاب بعد زوال العین عنه، بل ادعوا علی ذلک الإجماع فی کلماتهم. و المسألة مما لا خلاف فیه عدا ما ربما یحکی عن الشیخ «قده» فی الخلاف من قوله إذا أصاب أسفل الخف نجاسة فدلکه فی الأرض حتی زالت تجوز الصلاة فیه عندنا .. الی أن قال: دلیلنا: أنا بیّنا فیما تقدم أن ما لا تتم الصلاة فیه بانفراده جازت الصلات و ان کانت فیه نجاسة و الخف لا تتم الصلاة فیه بانفراده ..

فان الظاهر من هذا الکلام أن الخف إذا أصابته النجاسة لا ترتفع نجاسته بالدلک علی الأرض. نعم یعفی عن نجاسته لأنه مما لا تتم فیه الصلاة.

و عن المحقق البهبهانی أن استدلال الشیخ «قده» بذلک غفلة منه.

و ما ذکره «قده» هو الوجیه و لا مناص من حمل الاستدلال المذکور علی الاشتباه و ذلک لأن تجویزه الصلاة فی الخف فی مفروض الکلام لو کان مستندا الی کون الخف مما لا تتم فیه الصلاة لأصبحت القیود المأخوذة فی کلامه- المتقدم نقله- لغوا ظاهرا.

حیث أن صحة الصلاة فیما لا تتم فیه غیر مقیدة بوصول النجاسة إلی أسفله و لا بزوال النجاسة عنه و لا علی إزالتها بدلکه بالأرض ضرورة أن النجاسة فیما لا تتم الصلاة فیه لا تکون مانعة عن صحتها سواء أصابت أسفله أم أعلاه و سواء زالت عنه العین أم لم تزل کما فی القلنسوة إذا أصابها البول و وضعها المکلف

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۱۲

....

علی رأسه فصلی مع بقاء العین فیها کما ورد فی روایة زرارة «۱» و ان لم یکن فیها تصریح ببقاء العین حال الصلاة و أیضا سواء دلکه بالأرض أم لم یدلکه.

و حیث أن تقیید موضوع الحکم بما لا یترتب علیه أی أثر لغو ظاهر و بعید الصدور من مثل الشیخ «قده» فلا محالة یکون أخذها فی کلامه قرینة ظاهرة علی أن تجویزه الصلاة فی الخف المتنجس مستند إلی طهارة أسفل الخف بالمشی به أو بدلکه علی الأرض فالاستدلال المتقدم محمول علی الاشتباه.

و لا نری مانعا من صدور الاشتباه منه «قده» لعدم عصمته عن الخطأ حیث أن العصمة لأهلها.

فالمتلخص أن مطهریة الأرض لباطن النعل و القدم و الخف و غیرها ما یتعارف التنعل به مما لا ینبغی الخلاف فیه.

و تدل علی ذلک النصوص الواردة فی المقام، و جملة منها و ان کانت ظاهرة فی إرادة الرجل و القدم أعنی نفس العضو و البشرة فلا تعم ما قد یقترن بها من خف أو نعل أو غیرهما- لعدم کونها نفس العضو و البشرة و لو تجوزا بعلاقة المشارفة- و معه لا تکون الأرض مطهرة لغیر العضو مما یتنعل به عادة.

إلا أنه لا بد من التعدی عن البشرة الی کل ما یتعارف المشی به علی الأرض لما ستقف علیه من الوجوه.

و توضیح الکلام فی المقام یتوقف علی نقل الأخبار الواردة فی المسألة «منها»: صحیحة زرارة قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام: رجل وطأ علی عذرة

---

(۱) قال قلت لأبى عبد اللّه- ع- إن قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها فوضعتها على رأسى ثم صليت فقال: لا بأس. المروية فى باب ۳۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱۳

....

فساخت رجله فيها، أ ينقض ذلك وضوءه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال:

لا يغسلها إلا أن يقذرها، و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى «۱» و هى تامة الدلالة و السند إلا أنها مختصة بالرجل الظاهرة فى إرادة نفس البشرة.

و «منها»: ما عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء، أمر عليه حافيا؟

فقال: أ ليس وراءه شىء جاف؟ قلت: بلى. قال: فلا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضا «۲» و هى كسابقتها من حيث الدلالة و اختصاصها بالبشرة.

«منها»: رواية حفص ابن أبى عيسى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام إن وطأت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا ما تقول فى الصلاة فيه؟

فقال: لا بأس «۳» و هى واردة فى الخف.

و لكن قد يقال إن نفى البأس عن الصلاة فى الخف بعد مسحه و ازالة العين عنه لعله مستند الى أن الخف مما لا تتم فيه الصلاة فلا يتيسر- مع هذا الاحتمال- أن يستدل بها على طهارة الخف بالمسح.

و يدفعه أن الظاهر المستفاد من السؤال و الجواب الواردين فى الرواية أنهما راجعان إلى طهارة الخف و نجاسته، و لا ظهور للرواية فى السؤال عن كون الخف مما لا تتم فيه الصلاة ليكون الجواب ناظرا اليه.

على أن الامام عليه السّلام قرر السائل على ما ارتكز فى ذهنه من عدم جواز الصلاة فى الخف على تقدير عدم ازالة العين عنه. و لا خفاء فى أن صحة الصلاة فيه لو كانت مستندة إلى كونه مما لا تتم فيه الصلاة لم يفرق فى ذلك بين صورتى وجود العين و إزالتها على ما تقدمت الإشارة إليه سابقا.

و هذه قرينة واضحة على أن الرواية سيقت لبيان طهارة الخف بالمسح

(۱) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱۴

....

فلا مانع من الاستدلال بالرواية من هذه الجهة.

نعم الرواية ضعيفة السند بحفص بن أبى عيسى المجهول فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الجهة.

و «منها»: صحيحة الأحول عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: فى الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا

قال: لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلك «۱» و هى أيضا مطلقة كما يأتى عليها الكلام.

و «منها»: ما رواه محمد الحلبى قال: نزلنا فى مكان بيننا و بين المسجد زقاق قذر، فدخلت على أبى عبد اللّه عليه السّلام فقال: أين نزلتم؟ فقلت نزلنا فى دار فلان، فقال: إن بينكم و بين المسجد زقاقا قذرا، أو قلنا له: إن بيننا و بين المسجد زقاقا قذرا، فقال: لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا.

قلت و السرقين الرطب أطأ عليه فقال: لا يضرك مثله «۲» و هى غير مقيدة بالقدم و البشرة. بل مقتضى إطلاقها أن الأرض تطهر باطن القدم و الخف و غيره مما يتنعل به عادة.

و «منها» ما رواه فى آخر السرائر نقلا عن نوادر أحمد بن أبى نصر عن المفضل بن عمر، عن محمد الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قلت له: إن طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه و ليس علىّ حذاء فيلصق برجلى من نداوته، فقال: أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ قلت بلى قال: فلا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضا قلت: فأطأ على الروث الرطب؟ قال: لا بأس أنا و اللّه ربما وطئت عليه ثم أصلى و لا أغسله «۳». و هى مقيدة بالقدم كما هو ظاهر.

---

(۱) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۱۵

....

و ربما يورد على هاتين الروايتين بأنهما متنافيتان- نقلا- لأن ظاهرهما الحكاية عن قضية واحدة نقلها محمد الحلبى و غاية الأمر أن الراوى عن الحلبى شخصان و قد رواها أحدهما مقيدة بالرجل و رواها الآخر مطلقة فأحد النقلين يناقض الآخر.

هذا و لا يخفى أن الروايتين إن حملناهما على تعدد الواقعة- كما هو غير بعيد- بأن يقال إن الراوى سأله عليه السّلام عن مسألة واحدة مطلقة تارة و مقيدة بالرجل أخرى حتى يطمئن بحكمها فإن المشى حافيا لا يناسب الحلبى و لا يصدر عن مثله إلا نادرا فسأله عن حكمه مرة ثانية حتى يطمئن به فهما روايتان و لا مانع من كون إحداهما مطلقة و الأخرى مقيدة بالرجل فنأخذ معه بإطلاق المطلقة و هى تقتضى اطراد الحكم فى كل ما يتعارف المشى به من أسفل القدم و الخف و غيرهما.

و أما إذا قلنا بوحدة الواقعة فى الروايتين لاستبعاد التعدد فى الواقعة- و لا نرى أى بعد فى تعددها كما مر- سقطت الروايتان عن الاعتبار للعلم بعدم صدور إحداهما عن الامام عليه السّلام و لا ندرى أنه أيهما.

و الوجه فى اختلاف النقل حينئذ أن الحلبى إما انه نقل الرواية لأحد الراويين بألفاظها و نقلها للآخر بمعناها بتوهم عدم اختلاف المعنى بذلك أو أنه نقلها لكلا الراويين بالألفاظ، إلا أن أحدهما نقل الرواية على غير النمط الذى سمعه.

ثم انك إذا أحطت خبرا بالأخبار الواردة فى المقام عرفت أن الصحيح عدم اختصاص الحكم بالرجل و البشرة و أنه مطرد فى كل ما يتنعل به عادة. و يمكن الاستدلال على ذلك بوجوه:

«الأول»: التقريب المتقدم فى الاستدلال برواية حفص- مع الغض عن سندها- فإنها دلت على طهارة الخف بمسحه بالأرض، و حيث أن الخف لا يحتمل أن تكون له خصوصية فى المقام فيستكشف بذلك عمومية الحكم للنعال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۱۶

....

و غيره مما يتعارف المشى به.

«الثانى»: عموم التعليل الوارد فى بعض الأخبار المتقدمة «۱» أعنى قوله عليه السّلام «إن الأرض يطهر بعضها بعضا» حيث يدل على أن الأرض تطهر النجاسة الحاصلة منها مطلقا من دون فرق فى ذلك بين أسفل القدم و الخف و غيرهما.

بيان ذلك أن نجاسة أسفل القدم أو الخف أو غيرهما انما حصلت من الأرض كما أشير إليه فى بعض الروايات بقوله عليه السّلام ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه «۲» و فى آخر: ان بيننا و بين المسجد زقاقا قذرا «۳» و لأجله صح أن يقال ان الأرض الطاهرة تطهر الأرض النجسة و هذا لا- بمعنى أنها تطهر الأرض النجسة بنفسها بل بمعنى أنها تطهر الأثر المترشح من الأرض القذرة و هو النجاسة فوزان ذلك وزان قولنا: الماء يطهر البول و الدم و غيرهما من الأعيان النجسة مع أن العين النجسة غير قابلة للتطهير و لا يكون الماء مطهرا لها بوجه إلا أنه لما أمكن أن يكون مزيلا و مطهرا من الآثار الناشئة عن الأعيان النجسة و هى النجاسة صح أن يقال ان الماء مطهر للبول.

و هذا تعبير صحيح و لا حاجة معه الى تفسير الجملة المذكورة بما عن المحدث الكاشانى «قده» من انها بصدد بيان أمر عادى و هو انتقال القذارة من الموضع المتنجس من الأرض إلى الموضع الآخر منها بوضع القدم و رفعها حتى لا يبقى على الأرض شىء من النجاسة.

و لا الى تفسيرها بما عن الوحيد البهبهانى «قده» من أن معناها أن بعض

---

(۱) تقدمت هذه الجملة فى الرواية الاولى و الثانية للحلبى و رواية المعلى و تأتى فى حسنة محمد بن مسلم الآتية.

(۲) و هى الرواية الثانية للحلبى.

(۳) و هى الرواية الأولى للحلبى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۱۷

....

الأرض- أى الطاهرة منها- يطهر بعض المتنجسات كالنعل، لمكان أن- بعضا- نكرة.

و ذلك لما عرفت من أن ظاهره حسب المتفاهم العرفى أن الأرض الطاهرة تطهر الأرض النجسة بالمعنى المتقدم، و هى واردة لبيان أمر شرعى فحملها على ارادة بيان أمر عادى أو على كون الأرض مطهرة لبعض المتنجسات خلاف الظاهر و لا يمكن المصير اليه.

ثم إن تلك الجملة و إن كانت مجملة فى بعض مواردها كما فى حسنة محمد بن مسلم قال: كنت مع أبى جعفر عليه السّلام إذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فأصابت ثوبه، فقلت: جعلت فداك قد وطئت على عذرة فأصابت ثوبك! فقال:

أ ليس هى يابسة؟ فقلت: بلى قال: لا بأس ان الأرض يطهر بعضها بعضا «۱» لأن عدم تنجس ثوبه عليه السّلام و طهارته من جهة يبوسة العذرة غير مرتبطة بقوله: إن الأرض يطهر بعضها بعضا. و هو كمضمون رواية عمار: كل شىء يابس زكى «۲» و من الواضح ان ذلك أجنبى عن التعليل الوارد فى الرواية فالجملة مجملة فى الحسنة.

إلا أن إجمالها فى مورد لا يضرها فى غيره لما عرفت من أنها واضحة الدلالة على مطهرية الأرض للأثر الناشئ من الأرض النجسة. و كيف كان فمقتضى عموم التعليل اطراد الحكم و شموله لكل ما يتنعل به عادة.

«الثالث»: صحيحة الأحول المتقدمة «۳» حيث انها مطلقة لعدم استفصاله عليه السّلام بين وطء الموضع حافيا و وطئه متنعلا. و ترك الاستفصال يدل

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۱ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۳) فی ص ۱۱۴

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۱۸

أو المسح بها (۱) بشرط زوال عین النجاسهٔ (۲) إن کانت، و الأحوط (۳)

علی عدم اختصاص الحکم بأسفل القدم.

و هذه الروایهٔ صحیحهٔ السند و تامهٔ الدلالهٔ غیر انها اشتملت علی تحدید المشی بخمسهٔ عشر ذراعا. و المشهور لا یلتزم به لذهابهم إلی کفایهٔ مطلق المشی و أن الحد هو النقاء و لو حصل بالمشی بما هو أقل من خمسهٔ عشر ذراعا.

إلا أن ذلک لا یضر بالاستدلال بها. بل ان أمکننا حمله علی الاستحباب أو علی بیان أن النقاء- عادهٔ- لا یتحقق بأقل من المقدار المذکور فهو و إلا فلا مناص من الأخذ به و تحدید المشی بخمسهٔ عشر ذراعا.

(۱) کما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ و روایهٔ حفص المتقدمتین «۱».

(۲) و ذلک مضافا إلی الارتکاز- فان التطهیر بالأرض لا یزید علی التطهیر بالماء و قد مر اعتبار ازالهٔ العین فیه- تدل علیه صحیحهٔ زرارهٔ: و لکنه یمسحها حتی یذهب أثرها. و روایهٔ حفص حیث حکم علیه السّلام فیها بحصول الطهارهٔ فیما فرضه السائل بقوله: إن وطئت علی عذرهٔ بخفی و مسحته حتی لم أر فیه شیئا.

و معه یعتبر فی مطهریهٔ الأرض لأسفل النعل و القدم زوال عین النجس بحیث لو انجمدت تحتهما- کما فی الدم و نحوه- و لم تزل بالمشی أو المسح لم یحکم بطهارتهما

(۳) و الوجه فی هذا الاحتیاط اعنی الاقتصار علی النجاسهٔ الحاصلهٔ بالمشی علی الأرض النجسهٔ و عدم التعدی إلی النجاسهٔ الحاصلهٔ من الخارج کما إذا انفجر ما فی أسفل قدمه من الدمل لدی المشی و أصاب الدم خفه أو رجله.

هو أن الروایات المتقدمهٔ إنما وردت فی النجاسهٔ الحاصلهٔ بالمشی علی الأرض کوطء العذرهٔ الموجودهٔ فیها و المرور علی الطریق المتنجس و غیرها من الموارد. و لا مناص معه من الاقتصار علی المقدار المتیقن من الاخبار و هی النجاسهٔ الحاصلهٔ من المشی

---

(۱) فی ص ۱۱۳

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۱۹

....

و أما المقدار الزائد علی ذلک فیرجع فیه إلی عموم أو إطلاق ما دل علی أن النجاسهٔ یعتبر فی إزالتها الغسل بالماء لانه مقتضی القاعدهٔ عند إجمال المخصص لدورانه بین الأقل و الأکثر.

و یؤیده ما تقدم فی تفسیر قوله علیه السّلام ان الأرض یطهر بعضها بعضا. من أن تعبیره علیه السّلام عن مطهریهٔ الأرض لباطن النعل و القدم و غیرهما بقوله إن الأرض انما هو من جهةٔ أن النجاسهٔ کانت ناشئهٔ من الأرض و لأجله صح أن یقال: إن الأرض الطاهرهٔ مطهرهٔ للأرض القذرهٔ أی للنجاسهٔ الناشئهٔ منها. و مع کون الأثر و هی النجاسهٔ مستندهٔ إلی غیر الأرض لا یصح التعبیر المذکور بوجه هذا.

و قد یقال بالتعدی إلی النجاسهٔ الحاصلهٔ من الخارج و یستدل علیه بأمرین «أحدهما»: ما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ جرت السنهٔ فی أثر

الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله و يجوز أن يمسح رجليه و لا يغسلهما «١» فان قوله عليه السّلام يجوز أن يمسح رجليه يدلنا- بإطلاقه- على مطهرية المسح فى كل من النجاسة الناشئة من الأرض و النجاسة الناشئة من غيرها.

و يدفعه «أولا»: أن من المحتمل القوى أن يكون قوله: و يجوز أن يمسح رجليه. ناظرا إلى المسح فى الوضوء لنفى ما يزعمه أهل الخلاف من اعتبار غسل الرجلين فيه، و من هنا قال: و يجوز أن يمسح .. مع أن مسحهما من الشرائط المعتبرة فى الوضوء فهو أمر لازم لا جائز. و عليه فالرواية أجنبية عما نحن بصدده.

و «ثانيا»: أن الرواية لو سلم كونها ناظرة إلى مطهرية المسح فلا شك فى أنها ليست بصدد البيان للقطع بعدم كون المسح مطهرا مطلقا كالمسح بالخرقة

---

(١) المروية فى ب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوة و فى ب ٣٢ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

أو الخشب و نحوهما فلا إطلاق للرواية حتى يدل على مطهرية الأرض من النجاسة الحاصلة من الخارج.

و «ثانيهما»: ما ذكره المحقق الهمدانى «قده» و توضيحه أن مقتضى الارتكاز عدم الفرق فى مطهرية الأرض بين النجاسة الحاصلة من الأرض و بين الحاصلة من غيرها، إذ لا يتبادر من الاخبار سوى أن المسح أو المشى مطهر للرجل أو الخف من النجاسة من غير أن تكون لكيفية وصولها إلى الرجل مدخلية فى الحكم.

و من هنا لا يتوهم أحد فرقا بين أن تكون العذرة التى يطؤها برجله مطروحة على الأرض أو على الفراش. و بهذا الارتكاز العرفى نتعدى عن مورد الروايات الى مطلق النجاسة سواء حصلت بالمشى على الأرض أو بغيره هذا.

و لا يخفى أن الارتكاز العرفى و إن كان يقتضى عدم الفرق بين كون العذرة مطروحة على الأرض أو على الفراش إلا أن الكلام فى المقام غير راجع إلى النجاسة المستندة إلى المشى و ان لم تكن ناشئة من الأرض و ذلك إذ قد لا تصل النعل أو الرجل إلى الأرض أصلا لحيلولة العذرة أو غيرها من النجاسات بينهما كما أشير إليه فى صحيحة زرارة حيث قال: فساخت رجله فيها «١» أو لكون العذرة الموطوءة مطروحة على خرقة أو خشبة أو غيرهما من الأشياء الموجودة فى الطريق فلا يعتبر أن تكون النجاسة ناشئة من الأرض و انما يعتبر استناد النجاسة إلى المشى سواء أ كانت العذرة واقعة على الأرض أم على الفراش فما أفاده «قده» خارج عن محل الكلام.

و انما كلامنا فيما إذا استندت النجاسة إلى الخارج و غير المشى كما فى المثال المتقدم حيث أن تنجس الأصابع بالدم حينئذ غير مستند إلى المشى

---

(١) المتقدمة فى ص ١١٣

الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة دون ما حصل من الخارج و يكفى مسمى المشى أو المسح (١) و إن كان الأحوط المنى خمس عشرة خطوة (٢)

و فى مثله إن أقمنا دليلا قطعيا على عدم الفرق بين النجاسة الحاصلة بالمشى و النجاسة الحاصلة بغيره فهو و إلا فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن و هو النجاسة الحاصلة بالمشى و فى المقدار الزائد يرجع إلى العموم أو الإطلاق و هما يقتضيان إناطة تطهير

المتنجس بالغسل بالماء. و لا سبيل لنا إلى مناطات الأحكام الشرعية و ملاكاتها و نحتمل- وجدانا- أن تكون لكيفية وصول النجاسة بالمشى مدخلية فى الحكم.

و يشهد على ذلك ملاحظة أحجار الاستنجاء لأنها مطهرة من العذرة فى المحل و أما إذا كانت فى غيره من الثوب و البدن و نحوهما فالاحجار لا ترفع أثرها بوجه.

(۱) لإطلاق النصوص عدا صحيحة الأحول «۱» حيث حددت المشى بخمسة عشر ذراعا.

و لكن الصحيح كفاية المسمى لأن دلالة صحيحة زرارة على أن المناط فى حصول الطهارة هو النقاء و زوال عين النجس أقوى من دلالة الصحيحة المتقدمة على التحديد بخمسة عشر ذراعا، لانه من المحتمل أن يكون التحديد فى الصحيحة جاريا مجرى الغالب من توقف إزالة النجاسة على المشى بذلك المقدار و يتقوى هذا الاحتمال بملاحظة قوله عليه السّلام أو نحو ذلك. فلاحظ.

(۲) الذى ورد فى صحيحة الأحول انما هو خمسة عشر ذراعا. و ليس من خمس عشرة خطوة عين و لا أثر فى الروايات، و الفرق بين الخطوة و الذراع

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۲۲

و فى كفاية مجرد المماسة (۱) من دون مسح أو مشى إشكال (۲)

بالثلث، فلا وجه لما ذكره الماتن من أن الأحوط المشى خمس عشرة خطوة.

فلو أنه أراد أن يبين مقدار خمسة عشر ذراعا بالخطوات لوجب أن يقول الأحوط المشى عشر خطوات لان الفاصل بين القدمين مقدار ذراع و مكان القدمين بمقدار نصف ذراع فتكون الخطوة الواحدة ذراعا و نصفا كما أن خمسة عشر ذراعا يعادل عشر خطوات على ما أشرنا إليه فى التعليقة فليراجع.

(۱) كما إذا وقعت نعله على الأرض و بذلك زالت عنها عين النجس أو أنها وقعت على الأرض و تحققت المماسة إذا لم تكن مشتملة على عين النجس.

(۲) و لعل الوجه فيه أن رواية الحلبى «۱» دلت على انحصار المطهر بالمشى و ذلك من جهتين:

«إحداهما»: قوله عليه السّلام أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ لأنه عليه السّلام بصدد البيان و التحديد و ذكر فى هذا المقام أ ليس تمشى .. و هو حينئذ ظاهر الدلالة على حصر المطهر فى المشى.

و «ثانيتهما»: قوله عليه السّلام فلا بأس و قد فرع قوله هذا على المشى فدل ذلك على أن قوله: فلا بأس تصريح بتالى المقدم المحذوف و حاصله: إن مشيت بعد ذلك فلا بأس. و دلالته حينئذ على عدم كفاية غير المشى لا تقبل الإنكار إلا أنا خرجنا عن ذلك فى المسح بقوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها .. و قوله لا بأس فى رواية حفص- على تقدير اعتبارها- جوابا عما سأله الراوى بقوله: إن وطئت على عذرة بخفى و مسحته حتى لم أر فيه شيئا. فبهاتين الروايتين يقيد مفهوم الرواية المتقدمة و يكون النتيجة أن المطهر أمران: المشى على الأرض و المسح بها.

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۲۳

و كذا فى مسح التراب عليها (۱)

و أما مجرد المماسهٔ فمقتضی الروایهٔ عدم کفایتها فلو شککنا فی ذلک و لم ندر أن المماسهٔ کافیهٔ أو لیست بکافیهٔ فالمرجع هو المطلقات الدالهٔ علی اعتبار الغسل بالماء فی إزالهٔ النجاسات.

(۱) کما إذا أخذ حجرا أو شیئا من التراب و مسح به رجله أو نعله.

و ظاهر الماتن أن الاشکال فی هذه الصورهٔ انما نشأ عن احتمال أن یکون المعتبر هو مسح الأرض بالرجل أو النعل فلو انعکس بان مسحهما بالأرض لم یمکن الحکم بکفایته هذا.

و لکن الصحیح أن الاشکال فی هذه الصورهٔ إنما ینشأ من انفصال الاجزاء الأرضیهٔ من الأرض لأن الحجر أو المقدار المأخوذ من التراب و ان کان حال کونه متصلا بالأرض مما لا إشکال فی کفایهٔ المسح أو المشی علیه.

و لکنه إذا انفصل لم یمکن الحکم بکفایته و ذلک لانه لیس بأرض و انما هو من الأرض و الاخبار المتقدمهٔ إنما دلت علی مطهریهٔ الأرض فحسب و أما ما هو جزء من الأرض و لکنه لیس بأرض فلم یقم دلیل علی مطهریته.

و یدل علی ذلک التعلیق فی بعضها بأن الأرض یطهر بعضها بعضا بمعنی أن الأرض الطاهرهٔ تطهر الأرض النجسهٔ بالمعنی المتقدم. فإن مقتضاه أن الأرض مطهرهٔ لا ما هو من أجزائها.

و من ثمهٔ لا یفرق فی الأشکال الذی ذکرناه بین أن یمسح الرجل أو النعل بالحجر أو التراب المأخوذین من الأرض و بین أن یمسح الحجر أو التراب المأخوذین من الأرض بالنعل أو الرجل فإن الماسحیهٔ و الممسوحیهٔ فی الاشکال سواء و هذا بخلاف ما إذا کان منشأ الاشکال هو ما یوهمه ظاهر الماتن فان لازمهٔ الحکم بکفایهٔ المسح فی الصورهٔ الثانیهٔ کما لعله ظاهر.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۲۴

و لا فرق فی الأرض بین التراب و الرمل و الحجر الأصلی (۱) بل الظاهر کفایهٔ (۲) المفروشهٔ بالحجر، بل بالآجر، و الجص و النورهٔ.

نعم یأتی منافی المسألهٔ الثانیهٔ من مسائل المقام ما یدل علی کفایهٔ المسح بالاجزاء المنفصلهٔ من الأرض فیما لا یمکن عادهٔ أن یمسح بالاجزاء المتصلهٔ منها فلیلاحظ.

(۱) کما إذا کانت الأرض ذات رمل، أو حجر، أو تراب من الابتداء و ذلک لإطلاق الأرض الواردهٔ فی الاخبار و لعل هذا مما لا اشکال فیه.

و انما الکلام فی کفایهٔ الأرض الرملیهٔ أو الحجریهٔ بالعرض و هو الذی أشار إلیه بقوله: بل الظاهر کفایهٔ المفروشهٔ ..

(۲) لان المفروشهٔ بالحجر أو بغیره من الاجزاء الأرضیهٔ یصح أن یقال انها أرض حقیقهٔ فإن الحجر- مثلا- من الاجزاء الأرضیهٔ کما عرفت و انما انتقل من مکانه إلی مکان آخر و من الواضح أن الانتقال غیر مانع من صدق عنوان الأرض بوجه.

ثم ان فرش الأرض بالحجر أو بغیره من أجزائها أمر متعارف بل هو أمر غالبی فی البلاد و لیس من الأمور النادرهٔ لیدعی انصراف الأرض عن المفروشهٔ بالحجر أو بغیره.

ثم لو قلنا بعدم صدق الأرض علی المفروشهٔ بشیء من الاجزاء الأرضیهٔ فهل یمکننا الحکم بطهارهٔ باطن الرجل أو النعل بالمسح أو المشی علیها؟

قد یقال بطهارتهما بذلک نظرا إلی أن استصحاب نجاستهما السابقهٔ یعارض استصحاب مطهریهٔ الاجزاء الأرضیهٔ المفروشهٔ فیتساقطان کما هو الحال فی جمیع الاستصحابات التعلیقیهٔ فإن استصحاب المطهریهٔ تعلیقی فی المقام و تقریبه: أن تلک الاجزاء المفروشهٔ کالحجر و غیره کانت- قبل أن تنتقل من مکانها- مطهرهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۲۵

نعم يشكل كفاية المطلى بالقير (۱) أو المفروش باللوح من الخشب،

لباطن الرجل أو الخف لو مسح أو مشى عليها و إذا انتقلت عن مكانها حكم بكونها أيضا كذلك بالاستصحاب و هو يعارض باستصحاب نجاستهما السابقة و لأجل ذلك يتساقطان و تنتهى النوبة إلى قاعدة الطهارة و ببركتها يحكم بطهارة باطن الرجل أو النعل فى مفروض الكلام.

و فيه بعد الغض عن عدم اعتبار الاستصحابات التعليقية فى نفسها و عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية الإلهية- التى منها استصحاب النجاسة- فى المقام أن المورد ليس من موارد الرجوع إلى قاعدة الطهارة بل لا بد من الرجوع فيه إلى الإطلاقات المقتضية لاعتبار الغسل بالماء فى تطهير المتنجسات و عدم جواز الاكتفاء بغيره.

فان المقدار المتيقن مما خرج عن تلك المطلقات انما هو صورة المسح أو المشى على الأرض غير المفروشة و أما الزائد المشكوك فيه فيبقى تحت المطلقات لا محالة

(۱) لعدم صدق الأرض عليها و كذا الحال فى المفروش بالصوف أو القطن أو غيرهما مما ليس من الاجزاء الأرضية. نعم ورد فى صحيحة الأحول و رواية المعلى المتقدمتين «۱» ما بإطلاقه يشمل المقام و هو قوله «مكانا نظيفا» و «شيء جاف» لشمولهما المطلى بالقير و المفروش بالقطن و نحوه إلا أن مقتضى التعليل الوارد فى جملة من الاخبار المتقدمة أعنى قوله عليه السّلام «إن الأرض يطهر بعضها بعضا» تقييد الروايتين المتقدمتين بالأرض و عدم ترتب الطهارة على المشى فيما ليس بأرض، و يؤيده رواية السرائر عن الحلبى لاشتمالها على اعتبار المشى فى الأرض اليابسة.

---

(۱) فى ص ۱۱۳- ۱۱۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۲۶

مما لا يصدق عليه اسم الأرض، و لا إشكال فى عدم كفاية المشى (۱)-

---

(۱) يتصور المشى على الأرض بوجوه:

«الأول»: أن يقع المشى على الاجزاء الأرضية الأصلية كما فى الأراضى الحجرية أو الرملية و نحوهما و لا إشكال فى مطهرية المشى حينئذ على تفصيل قد تقدم «الثانى»: أن يقع المشى على الاجزاء العرضية كالمشى على الأرض المفروشة بالأحجار- مثلا- و قد قدمنا أن المشى عليها أيضا مطهر لأنها من الأرض.

«الثالث»: أن يقع المشى على أجزاء عرضية تعد بالنظر العرفى من الأرض و إن لم تكن كذلك حقيقة و هذا كالمشى على الأرض المفروشة بالقير المعبر عنه- فى زماننا هذا- بالتبليط أو المفروشة بالالواح و نحوها لأنها خارجة عن الأرض حقيقة إلا أنها لمكان اتصالها بها تعد من الأرض- مسامحة- و الأقوى فى هذه الصورة. عدم كفاية المشى عليها لأنها و ان كانت تطلق عليها الأرض عرفا و مسامحة الا أنها ليست من الأرض حقيقة.

«الرابع»: أن يقع المشى على الاجزاء العرضية غير المعدودة من الأرض عرفا و لا حقيقة لانفصالها من الأرض و ذلك كالالواح المطروحة على الطريق و عدم كفاية المشى فى هذه الصورة أظهر من سابقتها لان الاجزاء العرضية كانت فى الصورة السابقة متصلة بالأرض و الاتصال مساوق للوحدة.

و هذا بخلاف هذه الصورة لانفصال الاجزاء فيها من الأرض و لا موجب معه نتوهم الاجزاء ابدا. و المشى على النبات و الزرع كالمشى على القير فلا يكتفى به فى التطهير بل النبات غير متصل بالأرض- كالقير- و إن كانت مادته و أصوله متصلتين بها فعدم

الكفاية فى المشى على النبات أظهر، كما أن المشى على الفرش و الحصير و البوارى كالمشى على الألواح المطروحة فى الطريق و قد عرفت حكمها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۲۷

على الفرش، و الحصير، و البوارى، و على الزرع و النباتات، إلا أن يكون النبات قليلا (۱) بحيث لا يمنع عن صدق المشى على الأرض، و لا يعتبر أن تكون فى القدم أو النعل رطوبة (۲) و لا زوال العين بالمسح أو المشى (۳) و إن كان أحوط.

---

(۱) لصدق المشى على الأرض عند قلة النبات و لا سيما فى البلدان- دون البوادى- لأن الأرض فيها لا تخلو عن الاجزاء العرضية كأجزاء الحطب أو الخرق مما ليس من الاجزاء الأرضية و مع ذلك يصدق المشى على الأرض عرفا

(۲) لإطلاق الروايات.

(۳) فإذا زالت العين- قبل المسح أو المشى- بخرقة أو خشبة و نحوهما ثم مسح رجله أو نعله أو مشى بهما على الأرض كفى فى الحكم بطهارتهما فلا يعتبر أن يكون زوال العين بالمسح أو المشى.

أما عدم اعتبار زوال العين بالمشى فلعدم تقييد الأدلة الدالة على مطهريته بما إذا زالت العين بالمشى و انما هى مطلقة كقوله عليه السّلام أ ليس تمشى بعد ذلك فى أرض يابسة؟ «۱» و أما عدم اعتبار زوالها بالمسح فلا طلاق صحيحة زرارة الدالة على مطهرية المسح كالمشى فإن قوله: و لكنه يمسحها «۲» غير مقيد بان يكون المسح بالأرض فيعم المسح بغيرها إلا أنه لا بد من تقييد إطلاقه بذلك نظرا إلى أن المستفاد من النصوص أن المسح قائم مقام المشى فى التطهير، و المشى هو الانتقال من مكان إلى مكان بوضع القدم و رفعها.

فغاية ما يمكن استفادته من الروايات أن الشارع ألغى خصوصية الانتقال

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۴.

(۲) المتقدمة فى ص ۱۱۲- ۱۱۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۲۸

و يشترط طهارة الأرض (۱)

من مكان إلى مكان و اكتفى بمجرد وضع الرجل على الأرض و رفعها اعنى المسح و هو فى مكانه من غير أن ينتقل الى مكان آخر. و اما إلغاءه خصوصية الأرض فلا يسعنا استفادته منها بوجه، و على ذلك فلا يعتبر فى مطهرية الأرض زوال العين بالمسح لانه كما مر قائم مقام المشى و قد مر عدم اعتباره فيه.

(۱) ذهب إلى ذلك جماعة نظرا إلى أن المتنجس لا يكفى فى تطهير مثله و لا سيما بملاحظة ما هو المرتكز فى الأذهان من أن فاقد الشىء لا يكون معطيا له و الى قوله صلّى اللّه عليه و آله «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» «۱» لان معنى الطهور هو ما يكون طاهرا فى نفسه و مطهرا لغيره. و إلى غير ذلك من الوجوه.

و عن جماعة منهم الشهيد الثانى «ره» عدم الاشتراط بل ذكر «قده» أن مقتضى إطلاق النص و الفتوى عدم الفرق فى الأرض بين الطاهرة و غيرها هذا و ربما ناقش بعضهم فى الاشتراط بأن الأحكام الشرعية تعبدية محضة و لا مجال فيها لإعمال المرتكزات العرفية فمن الجائز أن يكون النجس مطهرا لغيره بالتعبد الشرعى. و استقراء موارد التطهير بالمياه و الأحجار فى الاستنجاء و غيرها مما اعتبرت فيه الطهارة لا يفيد القطع باعتبارها فى كل مطهر.

و الصحیح هو ما ذهب الیه الماتن و غیره من اشتراط الطهارة فی مطهریة الأرض و ذلک لوجهین:

«أحدهما»: أن العرف حسب ارتكازهم يعتبرون الطهارة فی أی مطهر و لا يجوز عندهم أن يكون المطهر فاقدا للطهارة بوجه و لا سيما بملاحظة أن فاقد الشیء لا يكون معطيا له و لا نرى أی مانع من الاستدلال بالارتكاز. و إن كان قد يناقش فيه. بأنه لا ارتكاز عرفی فی التطهير بالأرض و لكنه كما ترى.

---

(١) راجع ب ٧ من أبواب التيمم من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٢٩

و جفافها (١) نعم الرطوبة غير المسرية غير مضرة،

«و ثانيهما»: صحيحة الأحول المتقدمة «١» فی الرجل يطأ على الموضع الذی ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا، قال: لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعا أو نحو ذلک. فان قيد النظافة فی المكان و ان ورد فی كلام السائل دون الامام عليه السّلام الا أنه يمكن، أن يستدل بالصحيحة على اعتبار الطهارة من جهتين:

«إحداهما»: أن قوله عليه السّلام لا بأس نفی له عما أخذه السائل فی كلامه من القيود و معناه أنه لا بأس بما فرضته من وطء الموضع الذی ليس بنظيف مع وطء المكان النظيف بعده و هذا فی الحقيقة بمنزلة أخذ القيود المذكورة فی كلام الامام عليه السّلام.

و «ثانيتهما»: أن نفی البأس فی كلامه عليه السّلام قد علق على ما إذا كان خمسة عشر ذراعا. و الضمير فی قوله: كان، يرجع الى المكان النظيف أی لا بأس إذا كان المكان النظيف خمسة عشر ذراعا.

و نحن و ان ذكرنا أن التحديد بذلک من جهة أن الغالب توقف زوال العين بالمشی خمسة عشر ذراعا الا أن تعليقه عليه السّلام عدم البأس على ما إذا كان المكان النظيف كذلک يرجع- بحسب اللب- إلى أنه لا بأس إذا كان المكان النظيف بمقدار تزول عنه العين بالمشی عليه، فإذا لم يكن المكان النظيف بهذا المقدار انتفى المعلق عليه- و هو عدم البأس- لا محالة.

(١) لرواية محمد الحلبی: أ ليس تمشی بعد ذلک فی أرض يابسة؟ «٢» و رواية المعلى بن خنيس: أ ليس وراه شیء جاف؟ «٣» و هما يقتضيان

---

(١) المتقدمة فی ص ١١۴.

(٢) المتقدمة فی ص ١١۴.

(٣) المتقدمة فی ص ١١٣.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٣٠

و يلحق بباطن القدم و النعل حواشيهما بالمقدار المتعارف (١) مما يلتزق بهما من الطين و التراب حال المشی و فی إلحاق ظاهر القدم أو النعل بباطنهما إذا كان يمشی بهما، لاعوجاج فی رجله وجه قوی (٢) و إن كان لا يخلو عن اشكال،

اعتبار الجفاف فی الأرض، و على ذلک فالأرض الرطبة- مسرية كانت أم لم تكن- لا تكون مطهرة لشیء الا أن تكون الرطوبة قليلة بحيث يصدق معها الجفاف و يصح أن يقال ان الأرض يابسة لأنها غير مضرة حينئذ.

هذا و لكن الروايتين ضعيفتان فان فی سند إحداهما المفضل بن عمر و الراوی فی الثانية المعلى بن خنيس و هو و ان كنا نعتمد على رواياته الا أن الصحيح أن الرجل ضعيف لا يعول عليه و معه لا يمكن الاستدلال بهما على اعتبار الجفاف فی الأرض فلا مانع على

ذلک من الالتزام بمطهرية الأرض الندية بمقتضى الإطلاقات. نعم إذا كانت رطبة على نحو تسرى رطوبتها الى الرجل لم يكن المشى عليها مطهرا لأنه كل ما يصل من الرطوبة إلى المحل النجس فهو ينجس بالملاقاة فلا بد من زواله فى حصول طهارته.

و لعله الى ذلك ينظر ما ذكره الماتن بقوله: نعم الرطوبة غير المسرية غير مضرة.

(۱) دون الزائد عن المقدار المتعارف و ذلک لإطلاق الروايات بداهة أن اصابة الأرض أو نجاستها لباطن الرجل أو النعل بخصوصه من دون أن تصيب شيئا من حواشيهما بالمقدار المتعارف مما يلتزق بهما حال المشى قليلة الاتفاق بل لا تحقق لها عادة.

(۲) و الوجه فى القوة هو أن فى مفروض المسألة يصدق وطء الأرض و العذرة، و المشى على الأرض و غير ذلک من العناوين المأخوذة فى لسان الاخبار لأن الوطء هو وضع القدم على الأرض من دون أن تؤخذ فيه خصوصية معينة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۱

كما أن إلحاق الركبتين و اليدين بالنسبة الى من يمشى عليهما أيضا مشكل (۱) و كذا نعل الدابة، و كعب عصا الأعرج، و خشبة الأقطع (۲)، و لا فرق فى النعل (۳) بين أقسامها من المصنوع من الجلود و القطن و الخشب و نحوها مما هو متعارف.

إذا الوطء فى كل شخص بحسبه، و بما أن الاعوجاج فى الرجل أمر متعارف و كثيرا ما ينفق فى كل بلدة و مكان فلا يمكن دعوى انصراف الروايات عن مثله و معه لا مجال للإشكال فى المسألة بوجه.

(۱) و ذلک لأن وضع اليد أو الركبة على الأرض أجنبى عن المشى بالرجل و القدم، و الأخبار مختصة بالمشى بهما، و ليس فيها ما يعم وضع اليد أو الركبة على الأرض.

و التعليل الوارد فى بعضها ان الأرض يطهر بعضها بعضا أيضا لا عموم له، و ذلک لأن الأخبار المشتملة على التعليل انما وردت لبيان عدم انحصار المطهر فى الماء و للدلالة على أن الأرض أيضا مطهرة فى الجملة، و لم ترد لبيان أنها مطهرة على وجه العموم بل لا يمكن حملها عليه- أى العموم- لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن.

و أما صحيحة الأحول فهى و ان كانت متضمنة على الوطء، دون المشى الا أنها أيضا غير شاملة للمقام إذ الوطء هو وضع القدم على الأرض، و أما وضع الركبة أو اليد عليها فلا يسمى وطأ بوجه و انما يطلق عليه الوضع.

فإذا لم تشمل الأخبار الواردة للركبتين. و اليدين بالنسبة الى من يمشى عليهما كان إطلاق ما دل على عدم زوال النجاسة بغير الغسل بالماء محكما فى المقام

(۲) إذ لا يصدق فيها الوطء و لا المشى فلا تشملها الأخبار الواردة فى المقام، و لم يقم دليل على أن مجرد المماسة مطهر فى الأشياء المذكورة بخصوصها.

(۳) لإطلاق الأخبار و شمولها لكل ما يتنعل به عادة و لا يحتمل أن تكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۲

و فى الجورب إشكال (۱) إلا إذا تعارف لبسه بدلا عن النعل.

لبعض الخصوصيات مدخلية فى الحكم.

(۱) أشرنا فى التعليقة الى أن الجورب محل اشكال و ان تعارف لبسه بدلا عن النعل.

و السر فى ذلک أن ما تعارف لبسه- بعد زمانهم عليهم السّلام غير مشمول للاخبار كما إذا تعارف إلصاق خشبة على باطن القدم أو تعارف لبس شیء جديد وراء الأمور المتعارفة فى عصرهم عليهم السّلام بل الروايات مختصة بالأمور المتعارفة هناک.

و ذلک لأن تلک الروايات غير واردة على نحو القضية الحقيقة حتى تشمل كل ما تعارف لبسه من غير اختصاص فى ذلک بعصر

دون عصر، إذ لو كان الأمر كذلك لم يكن وجه لاختصاص الروايات بالأشياء المتعارف لبسها بل كانت تشمل كل ما يلبسه الرجل أو غيره و ان لم يكن متعارفا. و هذا مما لا يلتزم به الأصحاب لعدم الخلاف عندهم فى اختصاصها بالأمور المتعارف لبسها. و هذا قرينة على أن الأخبار الواردة فى المسألة انما هى على نحو القضية الخارجية و انها ناظرة إلى الأمور المتعارفة فى عصرهم عليهم السّلام.

ثم ان المتعارف فى تلك الأزمنة انما كان أمران: «أحدهما»: المشى حافيا. و «ثانيهما»: المشى متنعلا أو لابسا للخف و نحوهما و لم يدلنا دليل فى غير الأمرين المذكورين على حصول الطهارة بالمسح أو المشى. و لا يتعدى عنهما الى غيرهما بوجه.

و التعدى الى جميع أفراد الخف و النعل انما هو من جهة القطع بعدم اعتبار خصوصية نعل دون نعل أو خف و نحوهما لا أنه من جهة كون القضية حقيقية فتعارف لبس الجورب لا يكاد أن تترتب عليه الطهارة بالمشى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۳

و يكفى فى حصول الطهارة زوال عين النجاسة و إن بقى أثرها (۱) من اللون و الرائحة، بل و كذا الأجزاء الصغار التى لا تتميز (۲)، كما فى الاستنجاء بالأحجار (۳) لكن الأحوط اعتبار زوالها، كما أن الأحوط زوال الأجزاء الأرضية اللاصقة بالنعل و القدم

---

(۱) لأن زوال الأثر بمعنى اللون و الرائحة لا- يعتبر فى الغسل بالماء فكيف بالتطهير بالتراب. بل اللون و الرائحة لا يزولان بالغسل المتعارف و لا بالمسح و لا المشى و لو بمقدار خمسة عشر ذراعا فعلى فرض القول باعتبار زوالهما فلا مناص من المسح أو المشى الى أن يذهب جلد القدم أو أسفل النعل أو الخف بل قد لا يرتفعان بذلك أيضا، مع أن مقتضى الإطلاقات كفاية مطلق المشى أو المسح فاعتبار الزائد على ذلك خلاف ما نطقت به الروايات.

و أما ما ورد فى صحيحة زرارة من قوله: حتى يذهب أثرها «۱» فالمتيقن منها ارادة ذهاب العين على نحو لا يبقى منها شيء يعتد به- كما هو المتعارف فى الاستعمالات- و أما زوال اللون و الرائحة فقد عرفت أنه لا دليل على اعتباره فى الغسل بالماء فضلا عن التطهير بالتراب.

(۲) و إن اعتبر زوالها فى الغسل بالماء و الوجه فى عدم اعتبار زوالها فى المقام وضوح أن النجس لا ينقطع بهما على وجه لا يبقى منها اجزاءها الصغار إلا فى الأجسام الشفافة لانفصال الأجزاء الصغار عنها بالمسح و مع ذلك حكموا عليهم السّلام بكفاية المسح و المشى فى التطهير، و عليه فمقتضى إطلاقات الأخبار عدم اعتبار زوال الأجزاء الصغار فى التطهير بهما.

(۳) و فى بعض النسخ و لعله الأكثر «كما فى ماء الاستنجاء» و الظاهر أنه من سهو القلم و الصحيح أن يشبّه المقام بأحجار الاستنجاء على ما أشرنا إليه فى التعليقة كما فى بعض النسخ، لأن كلامنا إنما هو فى أن المتنجس لا يعتبر فى

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۴

و إن كان لا يبعد طهارتها أيضا (۱).

(مسألة ۱) إذا سرت النجاسة إلى داخل النعل لا تطهر بالمشى (۲) بل فى طهارة باطن جلدها إذا نفذت فيه اشكال و إن قيل بطهارته بالتبع.

تطهيره بالمسح أو المشى زوال الأجزاء الصغار، و أحجار الاستنجاء أيضا كذلك لأنها غير قالعة للأجزاء الصغار عن المحل مع كونها كافية فى التطهير و ليس الكلام فيما يتطهر به و أن وجود الأجزاء الصغار غير مانع عن حصول الطهارة به فلا تغفل.

(۱) لم يرد بذلك بيان ان الأجزاء الأرضية اللاصقة بباطن القدم و النعل من التراب و غيره طاهرة حتى يستدل عليها بالدلالة الالتزامية و يقال إن الدليل القائم على الطهارة بالمسح يدل بالدلالة الالتزامية على طهارة الأجزاء المتخلفة من الأرض فى باطن النعل أو القدم.

و الوجه فى عدم ارادة ذلك أن طهارة الأجزاء الأرضية الملاصقة بباطن القدم- مثلا- مقطوع بها لما قدمناه من أن المطهر لا بد من أن يكون طاهرا فى نفسه و معه إذا كانت الأرض مطهرة فلا مناص من أن يكون أجزائها أيضا طاهرة.

بل المراد به أن الملاصق بالنعل أو القدم من التراب المتعارف ملاصقته فى المشى على الأرض إذا تنجس كنفس الرجل أو القدم و طهرناهما بعد ذلك بالمسح أو المشى طهرت الأجزاء الملاصقة أيضا بالتبع و ذلك لإطلاق الأخبار فإن المشى من دون أن يلتصق شيء من الأجزاء الترابية بباطن الرجل أو القدم لا يكاد أن يتحقق خارجا اللهم إلا أن تكون الأرض حجرية من دون أن يكون فيها شيء من التراب.

(۲) لأن ظاهر قوله فى صحيحة الأحول: فى الرجل يطأ على الموضع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۵

(مسألة ۲) فى طهارة ما بين أصابع الرجل إشكال (۱)

الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا .. و غيرها من الأخبار الواردة فى طهارة الرجل أو القدم بالمسح أو المشى إنما هو تنجس السطح الخارج من النعل أو القدم بالعذرة أو بالبلل المتنجس بملاقاة الخنزير أو بغيرهما و أن ذلك السطح الخارج يطهر بالمسح أو المشى.

و أما طهارة داخلهما أو جوفهما فلا يستفاد من الأخبار الواردة فى المسألة و لم يقم عليها دليل آخر فان التطهير بالأرض لا يزيد على التطهير بالماء فكما أن فى غسل السطح الظاهر بالماء لا يمكن الحكم بطهارة الجوف و الداخل فليكن الحال فى التطهير بالأرض أيضا كذلك.

(۱) لأن النصوص الواردة فى المقام- كما عرفت- إنما تدل على طهارة السطح الظاهر من القدم أو النعل بالمسح أو المشى. و أما طهارة مثل ما بين الأصابع الخارج عن سطح القدم أو النعل فلا يمكن أن تستفاد منها بوجه.

نعم ورد فى صحيحة زرارة: رجل وطأ على عذرة فساخت رجله فيها أ ينقض ذلك وضوءه؟ و هل يجب عليه غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقذرها و لكنه يمسحها حتى يذهب أثرها و يصلى «۱» و مقتضاها طهارة ما بين الأصابع أيضا بالمسح لأن الغالب مع السوخ وصول العذرة الى ما بين الأصابع بل الأمر دائما كذلك و مع هذا حكم عليه السّلام بطهارة الرجل بالمسح فيستفاد منها أن المسح فيما بين الأصابع أيضا مطهر.

بل يدلنا هذا على كفاية المسح بالأجزاء المنفصلة من الأرض فيما يتعذر مسحه بالأجزاء المتصلة منها كما بين الأصابع فإن المتيسر فى مثله أن يؤخذ حجر أو مدر من الأرض و يمسح به ما بين الأصابع فإطلاق قوله عليه السّلام يمسحها

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۱۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۶

و أما أخمص القدم فان وصل الى الأرض يطهر، و إلا فلا (۱) فاللازم وصول تمام الأجزاء النجسة إلى الأرض، فلو كان تمام باطن القدم نجسا و مشى على بعضه لا يطهر الجميع، بل خصوص ما وصل الى الأرض.

(مسألة ۳) الظاهر كفاية المسح على الحائط، و إن كان لا يخلو عن إشكال (۲).

يقتضى كفاية المسح بتلك الكيفية أيضا و قد أشرنا الى ذلك فيما تقدم و مع ذلك فقد منعنا عن كفاية المسح بالأجزاء المنفصلة فى مثل سطح الرجل أو النعل و غيرها مما يمكن أن يمسح بالأجزاء المتصلة من الأرض بسهولة.

(١) لأن الأخبار الواردة فى المقام دلت على طهارة الموضع الذى يمس الأرض بالمشى أو المسح دون المواضع التى لا تمسها. و من هنا لو تنجست رجله فمشى على أصابعه لم يحكم بطهارة غير الأصابع منها.

و يوضحه: أن التطهير بالأرض لا- يكون أقوى من التطهير بالماء، و لم يختلف اثنان فى أن الغسل بالماء لا- يطهر سوى الموضع المغسول به فكيف تكون الأرض مطهرة للمواضع التى لا تمسها؟! فأخمص القدم لا تطهر إلا بالمسح أو المشى على الأراضى غير المسطحة حتى تصل إلى الأرض و تمسها.

(٢) لا منشأ للاستشكال فى كفاية المسح على الحائط لأنه من الاجزاء الأرضية و غاية ما هناك أنها أجزاء مرتفعة عن الأرض بالجعل، و لكن الارتفاع بالجعل كالارتفاع الأصلى فى الجبال غير مانع عن كفاية المسح بوجه هذا.

بل لا مجال للتوقف فى المسألة حتى بناء على اشتراط الاتصال، و ذلك لوضوح اتصال الحائط بالأرض فإذا مسح رجله على الحائط صدق أنه مسح رجله على الأرض فما ربما يتوهم من انصراف الأدلة عنه مما لا وجه له.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٣٧

(مسألة ۴) إذا شك فى طهارة الأرض يبنى على طهارتها (١) فتكون مطهرة إلا- إذا كانت الحالة السابقة نجاستها، و إذا شك فى جفافها لا تكون مطهرة إلا مع سبق الجفاف فيستصحب (٢).

(مسألة ۵) إذا علم وجود عين النجاسة أو المتنجس لا بد من العلم بزوالها (٣) و أما إذا شك فى وجودها (۴) فالظاهر كفاية المشى (۵) و إن لم يعلم بزوالها على فرض الوجود.

---

(١) لما تقدم من اعتبار الطهارة فى مطهرية الأرض فمع الشك فى تحققها لا مانع من إحرازها بالاستصحاب لعدم كون الأرض متنجسة أزلا، و إذا فرضنا عدم جريانه لمانع كما إذا كانت الأرض مسبوقة بحالتين متضادتين بأن كانت طاهرة فى زمان و متنجسة فى زمان آخر و اشتبه المتقدم بالمتأخر منهما أيضا حكمنا بطهارتها بقاعدة الطهارة.

(٢) لأن جفاف الأرض شرط فى مطهريتها و الاستصحاب يحرزه إلا- إذا لم تكن الأرض مسبوقة بالجفاف، لأنه أمر وجودى فمع الشك فى تحققه يبنى على عدمه بالاستصحاب.

(٣) لأن زوال عين النجس شرط فى حصول الطهارة بالمشى أو المسح على ما استفدناه من صحيحة زرارة: يمسحها حتى يذهب أثرها .. «١» فلا مناص من إحرازه، و مع الشك فيه لا يمكن الحكم بحصول الطهارة بوجه.

(۴) بأن علم بتنجس نعله أو رجله و لم يدر بوجود عين النجس لاحتمال انفصالها عنهما بعد الاتصال و الملاقاة.

(۵) لأن الأصل عدمها، هذا و لا يخفى أن مماسة الأرض لباطن القدم أو النعل معتبرة فى مطهريتها

---

(١) راجع ص ١١٣.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٣٨

(مسألة ۶) إذا كان فى الظلمة و لا يدرى أن ما تحت قدمه أرض أو شىء آخر من فرش و نحوه لا يكفى المشى عليه فلا بد من العلم بكونه أرضا (١) بل إذا شك فى حدوث فرش أو نحوه بعد العلم بعدمه يشكل الحكم بمطهريته أيضا (٢).

- كما مر- و مع الشك فى وجود العين لا تحرز المماسة بوجه لأنها على تقدير وجودها حائلة بينهما و بين الأرض، و أصالة عدم

العين لا أصل لها، إذ لا أثر شرعى يترتب على عدمها حتى يجرى فيه الاستصحاب بل الأثر مترتب على مماسة الأرض لباطن القدم أو النعل، و استصحاب عدمها لإثبات المماسة من أظهر أنحاء الأصول المثبتة و هو نظير ما لو شك- بعد غسل المتنجس- فى زوال العين و عدمه، فان استصحاب عدمها لا أثر له فى نفسه و استصحابه لإثبات تحقق الغسل- لتقومه بزوال العين- مثبت و لا اعتبار بالأصول المثبتة بوجه ففى موارد الشك فى وجود العين لا بد من العلم بزوالها على تقدير الوجود.

(۱) لأن المطهر ليس هو مطلق المسح أو المشى، و إنما المطهر خصوص المسح أو المشى فى الأرض فلا بد فى طهارة القدم و النعل من إحراز وقوعهما على الأرض.

(۲) و الوجه فى الاستشكال أن استصحاب عدم كون الأرض مفروشة أو عدم حدوث الفرش لا يثبت وقوع المسح أو المشى على الأرض، و مع الشك فى ذلك لا يمكن الحكم بمطهريتها.

و أشكل من ذلك ما إذا لم تكن الأرض موردا للاستصحاب كما إذا كانت مسبوقة بحالتين متضادتين ككونها مفروشة فى زمان و غير مفروشة فى زمان آخر، و اشتبه المتقدم بالمتأخر منهما، و ذلك لأنه ليس هناك استصحاب حينئذ ليتوهم كفايته فى الحكم بمطهرية الأرض.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۳۹

(مسألة ۷) إذا وقع نعله بوصلة طاهرة فتنجست تطهر بالمشى (۱) و أما إذا رقعها بوصلة متنجسة (۲) ففى طهارتها اشكال لما مر من الاقتصار على النجاسة الحاصلة بالمشى على الأرض النجسة.

«الثالث»: من المطهرات: الشمس (۳).

---

(۱) لأن الرقعة فيما يتنعل به أمر شائع لا ندرة فيها، و معه يشملها إطلاق الروايات فإذا تنجست بعد توصيلها حكم بطهارتها بالمشى أو المسح لصيرورتها جزء من النعل بالعرض، و إن لم يكن من الأجزاء الأصلية لها إلا أن مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الأجزاء الأصلية و العرضية.

(۲) بأن كانت الرقعة متنجسة قبل صيرورتها جزء من النعل. و ليس منشأ الاشكال حينئذ هو ما ذكره الماتن «قده» إذ لو لم نقتصر على النجاسة الناشئة من الأرض أيضا استشكلنا فى طهارة الرقعة حينئذ.

و ذلك لأن النصوص الواردة فى المسألة إنما تدل على أن الرجل أو النعل إذا تنجست بالنجاسة الحاصلة من الأرض أو من غيرها حكم بطهارتها بالمسح أو المشى فالموضوع فى الحكم بالطهارة انما هو تنجس النعل أو الرجل لا تنجس غيرهما من الأمور و الرقعة حينما تنجست لم تكن داخلة فى شىء منهما. كما انها بعد ما صارت جزء من النعل لم تتنجس على الفرض، فالمتحصل أن الأجزاء المتنجسة إذا صارت جزء من النعل لم يمكن الحكم بطهارتها بالمسح أو المشى.

مطهرية الشمس

(۳) الكلام فى مطهرية الشمس من جهات:

«الاولى»: أن الشمس هل هى كالماء مطهرة للأشياء المتنجسة- و لو فى الجملة- أو أنها لا تؤثر إلا فى العفو عن النجاسة فى بعض آثارها كالتيمم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۴۰

....

و السجود على الموضع المتنجس الذى جففته الشمس من الأرض و الحصر و البوارى؟

«الثانية»: أن الشمس هل هى مطهرة للأرض بخصوصها أو أن مطهريتها غير مختصة بها؟ و على الثانى هل هى مطهرة لجميع المتنجسات المنقولة و غير المنقولة أو أنها مختصة بالمتنجس غير المنقول؟.

«الثالثة»: أن مطهريتها خاصة بالبول أو يعم جميع النجاسات و المتنجسات؟

«أما الجهة الاولى»: و هى التى أشار إليها الماتن بقوله: الشمس و هى تطهير .. فالمشهور بين أصحابنا أن الشمس من المطهرات فى الجملة. بل عن بعضهم دعوى الإجماع فى المسألة فجواز التيمم و السجود على ما جففته الشمس من المواضع المتنجسة مستند الى طهارتها بذلك، لا الى أن الشمس تؤثر فى العفو عنهما مع بقاء الموضع على نجاسته، و عن المفيد و جماعة من القدماء و المتأخرين القول بالعفو دون الطهارة. و استدل للمشهور بجملة من الأخبار المستفيضة:

«منها»: صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يصلى فيه، فقال: إذا جففته الشمس فصلّ عليه فهو طاهر «۱».

و هذه الصحيحة أظهر ما يمكن أن يستدل به فى المقام و قد دلت على أن السطح و المكان المتنجسين بالبول يطهران باشراق الشمس عليهما و تجفيفهما، و مقتضى صريحها أن جواز الصلاة على المكان المتنجس بعد جفافه بالشمس مستند الى طهارته بذلك لا الى العفو عنه مع بقاء الموضع على نجاسته.

و هذا لا ـ لأن قوله عليه السّلام فصل عليه ظاهر فى إرادة السجود على السطح أو المكان. و جواز السجود عليهما يقتضى طهارتهما لعدم جواز السجدة على

---

(۱) المروية فى باب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۴۱

....

النجس. ليمنع بعدم ظهوره فى إرادة السجود. بل لقوله عليه السّلام فهو طاهر فإنه صريح فى المدعى حتى بناء على حمل قوله: فصل عليه على إرادة الصلاة فيه كما ربما يراد منه ذلك.

و دعوى أن الطاهر لم يثبت كونه بالمعنى المصطلح عليه و إنما هو بمعنى النظيف مندفعة بأن الصحيحة إنما وردت عن أبى جعفر الباقر عليه السّلام و إطلاق الطاهر فى ذلك العصر و ارادة معناه اللغوى بعيد غايته، لأن الطهارة فى تلك الأزمنة إنما كانت تستعمل لدى المتشرعة بالمعنى المرتكز منها فى أذهانهم، و لعمرى أن الكف عن التعرض لأمثال هذه المناقشة أولى و أحسن.

و «منها»: صحيحة زرارة و حديد بن الحكيم قالا: قلنا لأبى عبد اللّه عليه السّلام: السطح يصيبه البول أو يبال عليه يصلى فى ذلك المكان؟ فقال:

إن كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس به، إلا أن يتخذ مبالا «۱» و استدلوا بهذه الصحيحة أيضا فى المقام لنفيها البأس عن الصلاة فى المكان المتنجس بعد اصابة الشمس و جفافه، و ظاهرها أن ذلك من جهة طهارة المكان بالشمس، لا انه من جهة العفو مع بقائه على نجاسته- كما قيل- و الوجه فى الظهور أن زرارة و صاحبه إنما سألا عن الصلاة فى المكان المتنجس لاعتقادهما عدم جواز الصلاة فى الأرض النجسة و عدم ثبوت العفو عنه و هو عليه السّلام لم يردعهما عن هذا الاعتقاد، فقوله: إن كان تصيبه الشمس ..

فلا بأس به- بعد تقريرهما على ما اعتقداه- ظاهر فى طهارة الأرض المتنجسة بإصابة الشمس و تجفيفها.

و أما قوله: و الریح- مع عدم مدخلیتها فی الحکم بالطهارهٔ- فلا- بد من حمله علی بیان أمر عادی حیث أن جفاف الأرض کما انه یستند إلی إشراق الشمس

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۴۲

....

و إصابتها یستند أیضا- و لو بمقدار قلیل- إلی هبوب الریح و جریان الهواء کما یأتی تفصیله فلا إشکال فی الصحیحهٔ من تلک الجهه.

نعم یمکن المناقشهٔ فی دلالتها بأن غایهٔ ما هناک أنها دلت علی جواز الصلاهٔ فی السطح المتنجس بعد جفافه بالشمس و هذا یجتمع مع القول بعدم طهارهٔ المکان لجواز أن یکون ذلک مستندا الی العفو عنه، و لا تقریر فی الصحیحهٔ بوجه بل هی رادعهٔ عن اعتقادهما حقیقهٔ.

نعم لو کانت متضمنهٔ لجواز الصلاهٔ علی السطح المتنجس بعد إصابهٔ الشمس لم تکن خالیهٔ عن الإشعار للمدعی لعدم جواز السجدهٔ علی النجس، و بین العبارتین من الفرق ما لا- یخفی، حیث أن الصلاهٔ علی الشیء قد یستعمل بمعنی السجدهٔ علیه و هذا بخلاف الصلاهٔ فیه لانه یصح أن یقال: صلی زید فی المسجد مع سجوده علی غیر المسجد من الترب و القرطاس و نحوهما و لا یصح استعماله بمعنی السجدهٔ علیه.

ثم إن إطلاق قوله: و کان جافا. إما أن نقیده بما ذکر قبله، لیکون معناه اعتبار جفاف المتنجس بکل من الشمس و الریح، و إما أن یبقی بحاله لیکون معناه اعتبار مطلق الجفاف فیه بحمل ذکر الشمس و الریح علی بیان أمر عادی غالبی لأنه علی الغالب یستند إلی إصابهٔ الشمس أو إلی الریاح، و المتلخص أن هذه الصحیحهٔ- علی خلاف الصحیحهٔ المتقدمهٔ- لا یمکن الاستدلال بها علی مطهریهٔ الشمس للأرض.

بل یمکن أن یقال: إن ظاهره یقتضی اعتبار الجفاف حال الصلاهٔ لقوله:

و کان جافا فالجفاف الحاصل قبلها لا اعتبار به حتی إذا کان مستندا إلی إشراق الشمس و إصابتها کما إذا جففت الأرض باشراق الشمس أولا ثم ترطبت حال الصلاهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۴۳

....

و علی ذلک فالصحیحهٔ کما لا دلالهٔ لها علی مطهریهٔ الشمس کذلک لا دلالهٔ لها علی ثبوت العفو عن نجاسهٔ الأرض بعد إصابهٔ الشمس إلا فیما إذا کانت یابسهٔ حال الصلاهٔ.

و الانصاف أن الصحیحهٔ. إما أنها ظاهرهٔ فی ذلک و إما أنها مجملهٔ لترددها بین المعنیین المتقدمین، فلا یمکن الاستدلال بها علی کل حال.

و «منها»: موثقهٔ عمار الساباطی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:

سئل عن الموضع القذر یکون فی البیت أو غیره فلا تصیبه الشمس، و لکنه قد یبس الموضع القذر قال: لا یصلی علیه، و أعلم موضعه حتی تغسله، و عن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: إذا کان الموضع قذرا من البول أو غیر ذلک فأصابته الشمس ثم یبس الموضع

فالصلاة على الموضع جائزة، و إن أصابته الشمس و لم ييبس الموضع القذر و كان رطبا فلا يجوز الصلاة حتى ييبس، و إن كانت رجلك و جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى ييبس، و إن كان غير الشمس أصابه حتى ييبس فإنه لا يجوز ذلك «۱».

حيث أن قوله عليه السّلام فالصلاة على الموضع جائزة. يدلنا على طهارة الموضع المتنجس بالشمس، و ذلك بقرينة أن السؤال فى الرواية انما هو عن طهارة الموضع و نجاسته لقوله: و عن الشمس هل تطهر الأرض؟ فبذلك يظهر أن جواز الصلاة حينئذ من أجل طهارة المكان لا للعفو عن نجاسته حال الصلاة. و إلا لم يتطابق السؤال و الجواب هذا.

و قد يقال: إن الرواية لا يستفاد منها أزيد من سببية تجفيف الشمس

---

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

لجواز الصلاة فلا دلالة لها على الطهارة. بل ربما يستشعر من عدول الامام عليه السّلام إلى الجواب بجواز الصلاة عدم الطهارة فيكون الرواية حينئذ شاهدة للقائلين بالعفو، و كذا ظاهر قوله عليه السّلام و إن كانت رجلك رطبة .. بناء على رجوع الضمير فى ييبس إلى الجبهة و الرجل لا إلى الموضع حتى يلزم التكرار.

مؤكدا ذلك بما عن الوافى و حبل المتين من قوله عليه السّلام: و إن كان عين الشمس بالعين المهملة و النون بدلا عن (غير الشمس) لأنها على ذلك صريحة فى عدم طهارة الموضع بإصابة الشمس و إشراقها عليه و كلمة «إن» على تلك النسخة وصلية، كما أن قوله: فإنه لا يجوز ذلك. تأكيد لعدم جواز الصلاة على ذلك الموضع حتى ييبس.

و هذه الدعوى يبعدها أمور:

«الأول»: ما تقدم من أن الرواية بقرينة السؤال فيها ظاهرة فى طهارة الموضع.

«الثانى»: أن الضمير فى «ييبس» غير راجع إلى الجبهة أو الرجل بل الظاهر رجوعه إلى «الموضع» لقربه و لان مرجع الضمير لو كان هو الجبهة أو الرجل لكان الأولى أن يقول «حتى تيبس» بدلا عن «ييبس» و ذلك لان الجبهة و الرجل مؤنثتان إحداهما لفظية و الأخرى سماعية.

«الثالث»: أن كلمة «إن» لو كانت وصلية لكان المتعين أن يقول: و إن كان عين الشمس أصابته حتى يبس بدلا عن «ييبس» لأن «إن» الوصلية إنما يؤتى بها فى الأمور مفروضة التحقق و الوجود، و هى مدلول الأفعال الماضية دون المستقبلة. و معنى الجملة حينئذ أن عين الشمس لا- توجب طهارة الموضع و إن كانت أصابته و جففته و لا يصح فى مثله أن يقال و لو كانت تجففه بعد ذلك بصيغة المضارع لأنه ينافى مفروضية التحقق بل استعمالها غلط أو شبه الغلط. نعم فى

....

كلمة «إن» الشرطية لا يفرق الحال بين الماضى و المضارع.

«الرابع»: أن النسخة لو كانت هى «عين الشمس» وجب تأنيث الضمير فى «إصابة» لأن الضمير المتأخر فى المؤنثات السماعية لا بد من تأنيثه، و إن كان الضمير المتقدم جائز الوجهين كما فى قولنا: طلع الشمس أو طلعت.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۳، ص: ۱۴۵

«الخامس»: أنه لا معنى محصل لاصابة عين الشمس شيئا لأن عينها بمعنى شخصها و نفسها لا تصيب شيئا أبدا، و انما يصيب نورها و شعاعها فاستعمال العين في مورد الرواية من الاغلاط. و بعبارة اخرى ان العين و النفس إنما يؤتى بهما للتأكيد و لدفع توهم الاشتباه فيقال- مثلا- رأيت زيدا بعينه حتى لا- يشتبه على السامع أنه رأى أباه أو ابنه. و هذا لا معنى له في إصابة الشمس و غيرها مما لا يحتمل فيه ارادة عين الشيء و نفسه فلا مسوغ لإتيان كلمة «العين» في الرواية حتى يوجب التأكيد فالصحيح هو غير الشمس.

و يؤكد المدعى أن الرواية إنما أوردها الشيخ «قده» و استدل بها على مطهرية الشمس للأرض و مع كون الرواية «عين الشمس» كيف صح له الاستدلال بها على الطهارة فإن الرواية حينئذ صريحة في عدمها.

و «منها»: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر «۱» أو كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر «۲» و هي على احدى الروايتين عامة و على الأخرى مطلقة.

و دلالتها على المدعى غير قابلة للمناقشة. نعم هي مطلقة من جهتين لا بد من تقييدهما:

«إحداهما»: إطلاقها من جهة اليبوسة و عدمها، حيث أنها تقتضي طهارة كل ما أشرقت عليه الشمس سواء يبس باشراقها أم لم ييبس فلا مناص من

---

(۱) المروية في ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية في ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۴۶

....

تقييدها بصورة الجفاف بالإشراق لصحيحة زرارة المتقدمة الدالة على اعتبار الجفاف بالشمس في مطهريتها.

و «ثانيتهما»: إطلاقها من جهة كون المتنجس مما ينقل أو من غيره، مع أنهم لم يلتزموا بمطهرية الشمس في مثل اليد و غيرها من المتنجسات القابلة للانتقال فلا بد من تقييدها بغير الأشياء القابلة له.

و ذلك للأمر الوارد بغسل البدن و الثياب أو غيرهما من المتنجسات، حيث يدلنا على عدم حصول الطهارة بغير الغسل بالماء إذا الأمر في الأخبار المشتملة عليه و إن كان للإرشاد إلا- أن ظاهره التعيين و أن الغسل بالماء متعين في التطهير، فالتخيير بين الغسل بالماء و غيره يحتاج إلى دليل و هو يختص بالأشياء غير القابلة للانتقال فلا يكتفى باشراق الشمس في تطهير الأمور القابلة له.

و يؤيده ما ورد في الفقه الرضوي من قوله عليه السّلام ما وقعت الشمس عليه من الأماكن التي أصابها شيء من النجاسة مثل البول و غيرها طهرتها. و أما الثياب فلا يتطهر إلا بالغسل «۱» حيث خص مطهرية الشمس بالأشياء غير القابلة للانتقال و بعد هذين التقييدين لا يبقى مجال للمناقشة في دلالة الرواية بوجه.

و انما الكلام في سندها و هو ضعيف و غير قابل للاستناد اليه لاشتماله على عثمان بن عبد اللّه و أبي بكر الحضرمي و الأول مجهول و الثاني غير ثابت الوثاقة، فإن قلنا بان اعتماد جماعة من المتقدمين و المتأخرين و عملهم على طبق رواية ضعيفة جابر لضعفها فهو و إلا لم يصح الاعتماد عليها في الاستدلال.

و ما ربما یقال من أن فی روایهٔ الأساطین لها کالمفید و الشیخ و القمیین کأحمد بن محمد بن عیسی و غیره نوع شهادهٔ بوثاقهٔ رواتها لأنهم لا ینقلون عن الضعفاء. بل کانوا یخرجون الراوی من البلد لنقله الروایهٔ عن الضعیف فان

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۲ من أبواب النجاسات من المستدرک.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۴۷

....

قضیهٔ أحمد بن محمد و نفیه البرقی و إبعاده من بلدهٔ قم معروفهٔ فی کتب الرجال، و مع هذا کیف یصح أن ینقل هو بنفسه عن الضعیف و معه لا مناص من الاعتماد علی الروایهٔ فی المقام.

لا یمکن المساعدهٔ علیه بوجه لان نقل هؤلاء الأعاظم من غیر الثقهٔ کثیر و قد ذکرنا فی محله أن مثل ابن أبی عمیر قد ینقل عن الضعیف و لو فی مورد فلا یمکن الاعتماد علی مجرد روایتهم فإنها لا تستلزم توثیق المخبر بوجه.

و أما حدیث نفی البرقی من «بلدهٔ قم» فهو مستند إلی إکثاره الروایهٔ عن الضعفاء کجعل ذلک شغلا لنفسه و لیس من باب أن النقل عن الضعیف و لو فی مورد واحد أو موردین مذموم و موجب للقدح عندهم کیف و قد عرفت أن الموثق قد ینقل عن الضعیف فلا یمکن عدّه قدحا فی حقه و إلا لزم القدح فی أکثر الرواهٔ الأجلاء بل جلهم حیث لا یکاد یوجد راو لم یرو عن الضعیف و لو فی مورد و معه لا مانع عن أن ینقل أحمد بن محمد عن عثمان أو أبی بکر الضعیفین من دون أن یکون لنقله دلالهٔ علی وثاقتهما. فالإنصاف أن الروایهٔ ساقطهٔ سندا.

فالعمدهٔ فی المسألهٔ صحیحهٔ زرارهٔ و موثقهٔ عمار المتقدمتین.

و یعارضهما صحیحهٔ محمد بن إسماعیل بن بزیع قال: سألته عن الأرض و السطح یصیبه البول و ما أشبهه هل تطهّر الشمس من غیر ماء؟ قال: کیف یطهر من غیر ماء! «۱».

و الصحیح أنه لا تعارض بینها و بین الصحیحهٔ و الموثقهٔ و ذلک أن السائل لما ارتکز فی ذهنه أن الشمس سبب فی تطهیر المتنجس- فی الجملهٔ- و من هنا قال: هل تطهر الشمس من غیر ماء. و شک فی أنها سبب مستقل فی طهارهٔ الأرض أو السطح المتنجسین أو أن لها شرطا سأله علیه السّلام عن استقلال الشمس فی

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۴۸

....

المطهریهٔ و عدمها و الامام علیه السّلام بیّن أن الشمس باستقلالها غیر کافیهٔ فی التطهیر بل هی محتاجهٔ إلی قید آخر و هو الماء فالصحیحهٔ انما تدل علی اعتبار الماء فی مطهریهٔ الشمس، لا انها تنفی مطهریتها لتکون معارضهٔ للصحیحهٔ و الموثقهٔ المتقدمتین، ثم إنه لما لم یحتمل أن تمس الحاجهٔ الی الشمس و أصابتها بعد تطهیر السطح أو الأرض بالماء تعین أن یراد به المقدار القلیل غیر الموجب للتطهیر، کما و أن الصحیحهٔ یستفاد منها أن موردها الأرض الیابسهٔ و من هنا دلت علی اعتبار وجود الماء فی تطهیرها بالشمس، فتحصل أن الصحیحهٔ غیر معارضهٔ للروایتین المتقدمتین.

و إن شئت قلت ان مقتضی إطلاقها عدم المطهریهٔ عند عدم الماء سواء أ کانت الأرض رطبهٔ أم لم تکن. و مقتضی صریح الصحیحهٔ

المتقدمهٔ لزرارهٔ طهارهٔ الأرض الرطبهٔ باشراق الشمس و تجفیفها، و النسبهٔ بینهما عموم مطلق فیها تخرج الأرض الرطبهٔ عن إطلاق صحیحهٔ ابن بزیع و تبقی تحتها خصوص الأرض الیابسهٔ و هی التی دلت الصحیحهٔ علی عدم مطهریهٔ الشمس لها إلا مع الماء و ظاهر أن اعتبار الماء بالمعنی المتقدم فی الأرض الیابسهٔ مما لا کلام فیه هذا.

ثم لو سلمنا أنها ناظرهٔ إلی نفی المطهریهٔ عن الشمس و أنها معارضهٔ للصحیحهٔ و الموثقهٔ فالترجیح معهما لأنهما روایتان مشهورتان قد عمل المشهور علی طبقهما و مخالفتان للعامهٔ لذهاب أکثرهم الی عدم مطهریهٔ الشمس [۱] کما ذکره صاحب

---

[۱] ففی المیزان للشعرانی ج ۱ ص ۲۴ عند الأئمهٔ الثلاثهٔ ان الشمس و النار لا یؤثران فی النجاسهٔ تطهیرا، و قال أبو حنیفهٔ إذا تنجست الأرض فجفت بالشمس طهر موضعها و جاز الصلاهٔ علیها.

و فی نیل الأوطار للشوکانی ج ۱ ص ۳۷- ان عدم کفایهٔ الشمس فی التطهیر- مذهب العترهٔ و الشافعی و مالک و زفر و قال أبو حنیفهٔ و أبو یوسف هما-

و هی تطهّر الأرض و غیرها (۱) من کل ما لا ینقل، کالأبنیهٔ، و الحیطان، و ما یتصل بها، من الأبواب، و الأخشاب، و الأوتاد، و الأشجار، و ما علیها من الأوراق، و الثمار، و الخضراوات، و النباتات ما لم تقطع و إن بلغ أو ان قطعها، بل و إن صارت یابسهٔ ما دامت متصلهٔ بالأرض أو الأشجار.

و کذا الظروف المثبتهٔ فی الأرض، أو الحائط، و کذا ما علی الحائط.

و الأبنیهٔ مما طلی علیها من جص و قیر و نحوهما،

الوسائل و غیره. و صحیحهٔ ابن بزیع موافقهٔ لهم فلا بد من طرحها هذا تمام الکلام فی الجههٔ الأولی.

(۱) هذه هی الجههٔ الثانیهٔ من الجهات المتقدمهٔ الثلاث و هی أن الشمس هل هی مطهرهٔ للأرض بخصوصها أو أنها مطهرهٔ للأعم منها و من غیرها؟ المشهور أن الشمس تطهر الأرض و غیرها مما لا ینقل حتی الأوتاد علی الجدار و الأوراق علی الأشجار.

و ذهب بعضهم إلی اختصاص الحکم من غیر المنقول بالأرض مع التعدی إلی الحصر و البواری مما ینقل. و عن ثالث الاقتصار علیهما فحسب إلی غیر ذلک مما یمکن أن یقف علیه المتتبع من الأقوال.

و استدل للمشهور بروایهٔ أبی بکر الحضرمی لأن عمومها أو إطلاقها یشمل الجمیع. نعم خرجنا عن عمومها أو إطلاقها فی المنقول بالإجماع و الضرورهٔ

- مطهران لأنهما یحیلان الشیء.

و فی کتاب الام ج ۱ ص ۴۵ إذا صب علی الأرض شیئا من الذائب کالبول و الخمر و الصدید و شبهه، ثم ذهب أثره و لونه و ریحه فکان فی شمس أو غیر شمس فسواء و لا یطهره إلا ان یصب علیه الماء و ذهب الی ذلک الشیخ عبد القادر الشیبانی الحنبلی فی نیل المآرب ج ۱ ص ۲۰ و ابن مفلح الحنبلی فی الفروع ج ۱ ص ۱۵۳ و غیرهم.

من نجاسهٔ البول، بل سائر النجاسات و المتنجسات (۱).

و إطلاق ما دل علی لزوم غسل المتنجسات بالماء فیبقی غیر المنقول مشمولا لهما.

و دلالة الرواية و إن كانت ظاهرة كما ذكر إلا انها غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها بعثمان و أبى بكر الحضرمى كما مر.

و الصحيح أن يستدل عليه بصحيحة زرارة و موثقة عمار المتقدمتين، لاشتمال الاولى على «المكان» و الثانية على «الموضع» و هما أعم من الأرض فتشملان الألواح و غيرها من الأشياء المفروشة على الأرض إذا كان بمقدار يتيسر فيه الصلاة، إذ يصدق على مثله الموضع و المكان فإذا قلنا بمطهرية الشمس لغير الأرض من الألواح أو الأخشاب المفروشة على الأرض و هما مما لا ينقل تعدينا إلى غير المفروشة منهما كالمثبتة فى البناء أو المنصوبة على الجدار- كالأبواب- بعدم القول بالفصل.

فإذا قد اعتمدنا فى القول بمطهرية الشمس لغير الأرض فى غير المنقول على إطلاق الصحيحة و الموثقة- بنحو الموجبة الجزئية- كما أنا اعتمدنا فيها على الإجماع و عدم القول بالفصل- بنحو الموجبة الكلية- فتحصل أن مطهرية الشمس و ان كانت غير مختصة بالأرض إلا انها لا تعم المنقولات كما مر.

نعم استثنوا عنها الحصر و البوارى و يقع الكلام عليهما بعد التعليقة الآتية فانتظره.

(۱) هذه هى الجهة الثالثة من الجهات المتقدمة و يقع الكلام فيها فى أن الشمس مطهرة من خصوص نجاسة البول أو أنه لا فرق فى مطهريتها بين البول و غيره من النجاسات و المتنجسات؟

الصحيح كما فى المتن هو الثانى، لأن صحيحة زرارة و ان لم تشتمل على غير البول إلا أن الموثقة مطلقة تشمل النجاسة البولية و غيرها لأن المأخوذ فيها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۵۱

و لا تطهّر من المنقولات إلا الحصر و البوارى (۱) فإنها تطهرهما أيضا على الأقوى.

هو القذر و هو أعم بل هى مصرحة بالتعميم بقوله: من البول أو غير ذلك و كذا يستفاد ذلك من صحيحة ابن بزيع لاشتمالها على السؤال عن البول و ما أشبهه نعم هى مضمرة إلا أن الإضمار غير قادح فى أمثال ابن بزيع و غيره من الأجلاء.

(۱) قد وقعت طهارتهما بالشمس مورد الكلام فالأشهر أو المشهور على طهارتهما بالشمس و انهما مستثنيان من الأشياء المنقولة. و استدل عليه بوجوه:

«الأول»: رواية أبى بكر الحضرمى «۱» فإن عموم قوله: كل ما أشرقت عليه الشمس أو إطلاق قوله ما أشرقت .. يشمل الحصر و البوارى و انما خرجنا عن عمومها أو إطلاقها فى غيرهما من المنقولات بالإجماع و الضرورة و هما مختصتان بغيرهما.

و قد يناقش فى شمول الرواية للحصر و البوارى بأن ظاهرها مطهرية الشمس فيما من شأنه أن تشرق الشمس عليه و هو مختص بالمثبتات لعدم كون المنقولات كذلك حيث أنها قد توضع فى قبال الشمس و تدخل بذلك فيما من شأنه أن تشرق عليه الشمس. و قد توضع فى مكان آخر لا تشرق الشمس عليه.

و فيه أن اعتبار كون المتنجس أمرا قابلا لاشراق الشمس عليه و ان كان غير قابل للمناقشة، لأن الموضوع فى الرواية هو ما أشرقت عليه الشمس و هو ظاهر فى الفعلية و الفعلية فرع القابلية، الا أن اختصاص القابلية بالمثبتات مما لا وجه له، فان كل شىء مثبت أو غيره قابل لاشراق الشمس عليه إذا كان فى محل تصيبه الشمس كما أنه ليس بقابل له إذا كان فى محل لا تصيبه، كما إذا كانت الشجرة تحت الجبل- مثلا- و بعبارة أخرى كل شىء قابل لاشراق الشمس عليه فيما إذا

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۴۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۵۲

....

لم یحجز عنه حاجب من دون أن یکون ذلک مختصا بالمثبتات.

فالصحیح أن دلالهٔ الروایهٔ علی المدعی غیر قابلهٔ للمناقشهٔ، و انما لا نعتمد علیها لضعف سندها کما مر.

«الثانی»: صحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه علیه السّلام فی حدیث قال: سألته عن البواری یصیبها البول هل تصلح الصلاهٔ علیها إذا جفت من غیر أن تغسل؟

قال: نعم لا بأس «۱».

فإنها و إن کانت مطلقهٔ من حیث جفافها بالشمس أو بغیرها، لعدم تقییدها الجفاف بها، إلا أنه لا بد من تقییدها بذلک صحیحهٔ زرارهٔ الدالهٔ علی اعتبار کون الجفاف بالشمس. و بذلک تدل الصحیحهٔ علی طهارهٔ البواری فیما إذا أصابتها الشمس و جففتها، إذ الصلاهٔ علی البواری ظاهره، ارادهٔ السجود علیها و لا یتم هذا إلا بطهارتها.

و یمکن المناقشهٔ فی هذا الاستدلال بأن الصلاهٔ علی الشیء و إن کان مشعرا بإرادهٔ السجود علیه إلا أنه لا یبلغ مرتبهٔ الظهور لتعارف التعبیر بذلک فی اتخاذ الشیء مکانا للصلاهٔ، حیث أن لفظهٔ «علی» للاستعلاء و هو متحقق عند اتخاذ شیء مکانا للصلاهٔ، لاستعلاء المصلی علی المکان.

و یشهد علی ذلک استعمال هذه الجملهٔ فی صحیحهٔ زرارهٔ بالمعنی الذی ذکرناه قال: سألته عن الشاذ کونهٔ یکون علیها الجنابهٔ أ یصلی علیها فی المحمل قال:

لا بأس بالصلاهٔ علیها «۲» و نظیرها من الاخبار، و مع هذا الاحتمال لا یبقی مجال للاستدلال بالصحیحهٔ علی المدعی.

و یتضح مما ذکرناه أنه لا حاجهٔ إلی تقیید إطلاق الصحیحهٔ بحمل الجفاف

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۵۳

و الظاهر أن السفینهٔ و الطرادهٔ من غیر المنقول (۱) و فی الگری و نحوه

علی الجفاف بالشمس و ذلک لان المکان إذا جف جازت الصلاهٔ علیه سواء استند جفافه إلی الشمس أم استند إلی غیرها.

«الثالث»: الاستصحاب لان الحصر و البواری کانا قبل قطعهما و فصلهما بحیث لو أشرقت علیهما الشمس طهرتا- لکونهما من النبات و هو مما لا ینقل- فلو شککنا- بعد فصلهما- فی بقائهما علی حالتهما السابقهٔ و عدمه نبنی علی کونهما بعد القطع أیضا کذلک للاستصحاب التعلیقی و مقتضاه الحکم بکون الشمس مطهرهٔ للحصر و البواری.

و قد یقال: بمعارضته بالاستصحاب التنجیزی أعنی استصحاب نجاستهما المتیقنهٔ قبل إشراق الشمس علیهما و یحکم بتساقطهما و الرجوع إلی قاعدهٔ الطهارهٔ. و فی کلا الأمرین ما لا یخفی.

أما فی التمسک بالاستصحاب فلانه من استصحاب الحکم المعلق، و الاستصحابات التعلیقیهٔ غیر جاریهٔ- فی نفسها و إن قلنا بجریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ فضلا عما إذا لم نقل به.

و أما جعله معارضا بالاستصحاب التنجیزی و الحکم بالتساقط و الرجوع إلی قاعدهٔ الطهارهٔ فلعدم جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیهٔ «أولا» و لعدم کون المورد من موارد الرجوع إلی قاعدهٔ الطهارهٔ «ثانیا» لان المرجع فی المقام بعد تساقط الأصلین انما هو العمومات أو المطلقات الدالهٔ علی اعتبار الغسل بالماء فی تطهیر المتنجسات و المتلخص أنه لا دلیل علی إلحاق الحصر و البواری

بالأرض بل حالهما حال غيرهما من المنقولات.

(١) لما تقدم من أن مطهرية الشمس غير مختصة بالأرض، لأن عنوان «الموضع القذر» أو «السطح» أو «المكان الذى يصلى فيه» كما ورد فى الاخبار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٥۴

إشكال (١) و كذا مثل الچلابية و القفة، و يشترط فى تطهيرها أن يكون فى المذكورات رطوبة مسرية (٢).

المتقدمة من العناوين الشاملة لغير الأرض أيضا فيشمل الطرادة و السفينة لا محالة لصحة أن يقال أن كلا منهما سطح أو مكان يصلى فيه بمعنى أنه قابل و معد للصلاة فلا إشكال فى طهارتهما بالشمس.

(١) لانه و نظائره من «الچلابية و القفة» و غيرهما من المراكب البحرية أو البرية غير معدة و لا قابلة للصلاة فيها لصغرها و ضيقها فلا يصدق عليها عنوان السطح أو المكان الذى يصلى فيه.

و نحن و إن قلنا بطهارة الأخشاب و نظائرها بالشمس نظرا إلى أنها إذا كانت مثبتة و مفروشة على الأرض صح أن يطلق عليها السطح أو المكان الذى يصلى فيه. و ذكرنا أنها إذا صدق عليها شىء من العناوين المتقدمة فى مورد تعدينا إلى سائر الموارد أيضا و ان لم يصدق عليها تلك العناوين كما إذا كانت مثبتة فى البناء للإجماع القطعى و عدم القول بالفصل.

إلا أن هذا فيما إذا كانت الأخشاب مما لا ينقل. و أما إذا كانت من المنقول: فلا إجماع قطعى حتى يسوغ التعدى بسببه. نعم لو كنا اعتمدنا على رواية الحضرمى لم يكن مانع من الحكم بالطهارة فى «الگارى» و نظائره بالشمس لعموم قوله عليه السّلام كل ما أشرقت .. أو إطلاق قوله ما أشرقت و لكنك عرفت عدم كون الرواية قابلة للاعتماد عليها فى الاستدلال.

(٢) اشتراط الرطوبة المسرية فى مطهرية الشمس لا دليل عليه لأن ظاهر السؤال فى الروايات عن البول يكون على السطح أو عن السطح يصيبه البول أو يبال عليه و ان كان هو اشتمال المتنجس على الرطوبة المسرية إلا أن حكمه عليه السّلام لم يترتب على ما فيه رطوبة مسرية، و انما حكم عليه السّلام بعدم البأس فيما أشرقت عليه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١۵۵

....

الشمس أو أصابته و جففته.

فالمدار على إصابة الشمس و جفاف المتنجس باشراقها، و هذا كما يتحقق مع الرطوبة المسرية كذلك يتحقق فيما إذا كانت الأرض أو السطح ندية فيقال انها كانت ندية فجففت باشراق الشمس عليها فاللازم فى مطهرية الشمس اشتمال المتنجس على النداوة لتوقف صدق الجفاف و اليبس عليها و على ذلك يحمل قوله عليه السّلام فى صحيحة ابن بزيع: كيف يطهر من غير ماء. و أما الزائد على ذلك أعنى الرطوبة المسرية فلا دليل على اشتراطه هذا.

و قد يقال: الجفاف غير اليبوسة إذ الأول فى مقابل الرطوبة المسرية.

و الثانى فى قبال النداوة و بما أن بينهما بحسب المورد عموم من وجه، لأن الأول يتوقف على الرطوبة المسرية و يصدق بذهابها و إن بقيت النداوة فى الجملة.

و الثانى يكفى فيه مجرد النداوة و لا يصدق إلا بذهاب النداوة بتمامها كان مقتضى الجمع بين صحيحة زرارة المشتملة على اعتبار الجفاف و بين الموثقة المتضمنة لاعتبار اليبوسة هو الاكتفاء بكل من الرطوبة المسرية و النداوة بحيث لو كانت فى الموضع المتنجس رطوبة مسرية فاذهبتها الشمس طهر و لو مع بقاء نداوته لصدق الجفاف بذهاب الرطوبة. و إن كانت فيه نداوة طهر بذهابها لصدق

الیبس بالشمس هذا.

و لا- یخفی أن الیبس و الجفاف علی ما یظهر من اللغهٔ مترادفان فیقال: جففه ای یبسه، و یبّس الشیء: جففه. و الارتکاز العرفی و ملاحظهٔ موارد الاستعمالات أقوی شاهد علی المدعی.

و علیه فالمعتبر انما هو ذهاب النداوهٔ بالشمس حتی یصدق معه الیبوسهٔ و الجفاف، إذ لو أذهبت الشمس بالرطوبهٔ و بقیت النداوهٔ لم یصدق معه شیء منهما فلا یقال ان الشیء جاف أو یابس فلا یحکم بطهارته.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۵۶

و أن تجففها بالإشراق علیها (۱) بلا حجاب علیها کالغیم و نحوه و لا علی المذکورات فلو جفت بها من دون إشراقها، و لو باشراقها علی ما یجاورها، أو لم تجف أو کان الجفاف بمعونهٔ الریح لم تطهر (۲).

نعم الظاهر أن الغیم الرقیق أو الریح الیسیر علی وجه یستند التجفیف إلی الشمس و إشراقها لا یضر.

---

(۱) اعتبار استناد الجفاف إلی إشراق الشمس علی المتنجس هو المصرح به فی روایهٔ الحضرمی حیث قال: کل ما أشرقت علیه الشمس فهو طاهر. فبناء علی اعتبار الروایهٔ لا غبار فی هذا الاشتراط و لعلها المستند فی المسألهٔ عند الماتن و غیره ممن ذهب إلی ذلک، و تبع الروایهٔ فی التعبیر بالإشراق.

و أما إذا لم نعتمد علی الروایهٔ- کما لا نعتمد- فالمدرک فی هذا الاشتراط موثقهٔ عمار. و قد ورد فیها: إذا کان الموضع قذرا من البول أو غیر ذلک فأصابته الشمس ثم یبس الموضع فالصلاهٔ علی الموضع جائزهٔ .. «۱» لوضوح أن الإصابهٔ لا تصدق مع الحجاب علی الشمس أو علی المتنجس کالغیم و الحصیر الملقی علی الأرض و غیره مما یمنع من إشراق الشمس علیه فلا یکفی الجفاف حینئذ لعدم اصابهٔ الشمس علیه.

(۲) أما إذا جفت بالمجاورهٔ فلما تقدم من اعتبار اصابهٔ الشمس و إشراقها علی المتنجس و مع انتفائها لا یکفی مطلق الجفاف و ما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ من قوله: إذا جففته الشمس فصل علیه فهو طاهر «۲» و إن کان مطلقا یشمل الجفاف بالمجاورهٔ إلا أنه لا بد من تقییدها بما إذا کان الجفاف مستندا إلی إصابهٔ الشمس و إشراقها بمقتضی موثقهٔ عمار.

---

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۱۴۳.

(۲) المتقدمهٔ فی ص ۱۴۰.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۵۷

....

و أما إذا جفت بمعونهٔ الریح بان استند الجفاف إلی إشراق الشمس و إلی غیره کالهواء و الریح و غیرهما. فهل یکفی فی الطهارهٔ اشتراکهما فی التجفیف أو لا بد من استناده إلی الإشراق بالاستقلال؟

فالصحیح أن یفصل بین ما إذا کان تأثیر الریح- مثلا- فی التجفیف بالمقدار المتعارف و بین ما إذا کان المقدار الزائد علیه.

و أما فی الصورهٔ الاولی فلا- ینبغی الإشکال فی کفایهٔ التجفیف المشترک، لانه المتعارف فی الإشراق و إلیه تنظر الإطلاقات فان إشراق الشمس و تأثیرها فی الجفاف من دون أن یشترک معها غیرها و لو بمقدار یسیر أمر نادر أو لا تحقق له أصلا.

و أما الصورهٔ الثانیهٔ کما إذا استند التجفیف فی مقدار نصفه إلی الإشراق و فی النصف الآخر إلی النار أو الهواء؟

فقد یقال فیها: بکفایهٔ التجفیف أیضا بدعوی أن المعتبر حسب ما یستفاد من الأخبار استناد الجفاف إلی الشمس و هو حاصل فی

فرض الاشتراک و أما عدم استناده إلى غير الشمس فهو مما لم يقم عليه دليل، و لا يستفاد من الاخبار.

و يؤيد ذلک بموثقة عمار لما ورد فيها من قوله: فأصابته الشمس ثم يبس الموضع، لإطلاق اليبوسة فيها و عدم تقييدها بكونها مستندة إلى الشمس فحسب فمع الاشتراک يصدق أن الأرض مما أصابته الشمس ثم يبست، هذا.

و لا يخفى أن موثقة عمار و إن كانت مطلقة من تلک الجهة إلا أنه على خلاف الإجماع القطعى عندنا لصدقها على ما إذا أصابت الشمس شيئا فى زمان و لم يحصل معها الجفاف و لكنه حصل بعد مدة كيوم أو أقل أو أكثر، لبداهة صدق أن الشىء أصابته الشمس ثم يبس حينئذ، مع أنه غير موجب للطهارة من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۵۸

....

غير نكير فسوء التعبير مستند إلى عمار، و على أى حال لا يمكن الاعتماد على إطلاق الموثقة و عليه فلا بد من ملاحظة أنه هل هناک دليل على لزوم استقلال الشمس فى التجفيف و عدم استناده الى غيرها أو لا دليل عليه؟

فنقول: إن قوله عليه السّلام فى صحيحة زرارة: إذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر «۱» يقتضى بظاهره لزوم استناد التجفيف الى الشمس باستقلالها، و ذلک لان الجفاف عن رطوبة لا يعقل فيه التعدد و التكرار، لأنه أى الجفاف عرض غير قابل للتعدد عن رطوبة واحدة.

و إذا أسند مثله إلى شىء فظاهره أنه مستند إليه بالاستقلال لانه لو كان مستندا إلى شيئين أو أكثر كالشمس و النار و نحوهما لم يصح إسناده إلى أحدهما لأنه مستند الى المجموع على الفرض و لا يعقل فيه التعدد، فإذا استند الى شىء واحد كما فى الخبر حيث أسند فيه الى الشمس فحسب كان ظاهرا فى الاستناد بالاستقلال، و ليست اليبوسة كأكل زيد و نحوه مما لا ظهور له فى نفى صدور الفعل عن غيره لوضوح أن قولنا: أكل زيد لا ظهور له فى عدم صدور الأكل من عمرو- مثلا.

و السر فيه أن الأكل- فى نفسه- أمر قابل للتعدد و التكرار فيمكن أن يستند الى زيد كما يستند الى عمرو لتعدده و هذا بخلاف الجفاف و اليبس، لان الشىء الواحد لا يجف- عن رطوبة واحدة- مرتين، فعلى ذلک يعتبر فى الطهارة بالشمس استناد الجفاف الى الشمس بالاستقلال فمع استناده إليها و الى غيرها لم يحكم بالطهارة، و أما ما ورد فى صحيحة زرارة و حديد من قوله عليه السّلام إن كان تصيبه

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۴۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۵۹

و فى كفاية إشراقها على المرآة مع وقوع عكسه على الأرض إشكال (۱).

الشمس و الريح و كان جافا فلا بأس «۱» فقد قدمنا أنها أجنبية عن مورد الكلام، و انما تدل على جواز الصلاة فى الأمكنة المتنجسة إذا يبست بشىء من الشمس أو النار أو الريح أو غيرها.

(۱) و منشأ الاشكال فى المسألة ليس هو عدم صدق الإشراق عليه بدعوى أن ظاهر الإشراق وقوع نفس الضوء على الأرض.

و ذلک لأنا لو اعتمدنا على رواية الحضرمى و منعنا عن صدق الإشراق مع الواسطة فلنا أن نحكم بطهارة الأرض فى مفروض المسألة بصحيحة زرارة، لأن الجفاف الوارد فيها مطلق يعم ما إذا كان الجفاف مع الواسطة و ذلک كما إذا أشرقت الشمس على أرض مجاورة للأرض المتنجسة فجفت بحرارة الشمس لا باشراقها و لا تنافى بينها و بين رواية الحضرمى لأنها ليست بذات مفهوم لتدل على

أن غير الإشراق لا يطهر الأرض حتى تقع المعارضة بينهما فى التطهير بالجفاف مع الواسطة.

بل الإشكال فى المسألة ينشأ عما قدمناه آنفا من اعتبار الإصابة فى مطهرية الشمس لموثقة عمار: إذا كان الموضع قذرا من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس .. فإن الإصابة لا تصدق مع وجود الواسطة و عدم المقابلة بين الشمس و الموضع.

و مفهوم الموثقة عدم حصول الطهارة فى غير صورة الإصابة و بها قيدنا إطلاق الجفاف فى صحيحة زرارة و كذا الحال فى رواية الحضرمى على تقدير تماميتها سندا و شمول الإشراق للإشراق مع الواسطة.

و من هنا يظهر أن إشراق الشمس على المتنجس بواسطة الأجسام الشفافة كالبلور و الزجاج و بعض الأحجار الكريمة- كالدر- لا يكفى فى الطهارة، لعدم

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۴۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۰

(مسألة ۱) كما تطهر ظاهر الأرض كذلك باطنها (۱) المتصل بالظاهر النجس باشراقها عليه، و جفافه بذلك بخلاف ما إذا كان الباطن فقط نجسا (۲) أو لم يكن متصلا بالظاهر، بان يكون بينهما فصل بهواء أو بمقدار طاهر.

صدق الإصابة معها فالحاجز- على إطلاقه- مانع عن التطهير بالشمس.

(۱) قد يقال: بعدم طهارة الباطن باشراق الشمس على ظاهر الأرض نظرا إلى أن مطهرية الشمس انما استفدناها من حكمهم عليهم السّلام بجواز الصلاة على الأرض المتنجسة بعد جفافها بالشمس. و من الظاهر أن فى جواز الصلاة على الأرض المتنجسة تكفى طهارة الظاهر فحسب فلا يكون ذلك مقتضيا لطهارة الباطن أيضا.

نعم لا محيص من الالتزام بطهارة شىء يسير من الباطن فإن الصلاة على بعض الأراضى- كالأراضى الرملية- يستتبع تبدل أجزائها و قد توجب تبدل الظاهر باطنا و بالعكس ففى هذا المقدار لا بد من الالتزام بطهارة الباطن دون الزائد عليه.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» لان جواز الصلاة على الأرض و ان لم يقتض طهارة المقدار الزائد على السطح الظاهر كما ذكر الا أن صحيحة زرارة تدلنا على طهارة الباطن أيضا لقوله فيها: فهو طاهر. حيث أن الضمير فيه يرجع الى الشىء المتنجس بالبول و نحوه و معناه أن ذلك المتنجس إذا جففته الشمس حكم بطهارته.

و من الظاهر أن الباطن المتصل بالظاهر شىء واحد ففى المقدار الذى وصل اليه النجس إذا جف بالشمس حكمنا بطهارته لو حدتهما.

(۲) و مما ذكرناه فى التعليقة المتقدمة يظهر أن النجس إذا كان هو الباطن فحسب لم يحكم بطهارته باشراق الشمس على ظاهرها لان النجس حينئذ شىء آخر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۱

أو لم يجف (۱) أو جف بغير الإشراق على الظاهر (۲) أو كان فصل (۳) بين تجفيفها للظاهر و تجفيفها للباطن، كان يكون أحدهما فى يوم و الآخر فى يوم آخر، فإنه لا يطهر فى هذه الصورة.

يغاير ظاهرها فاشراق الشمس على الظاهر لا يوجب صدق الإصابة و الإشراق على باطنه لأنه أمر آخر غير ما تصيبه الشمس و كذا الحال فيما إذا لم يكن الباطن متصلا بالظاهر لتخلل هواء أو مقدار طاهر من الأرض بينهما و ذلك لان الباطن و الظاهر حينئذ شيئان متعددان و لا موجب لطهارة أحدهما باشراق الشمس على الآخر

(۱) فالظاهر خصوص السطح الظاهر الذى جف بالشمس. و أما الباطن الباقى على رطوبته فلا لاشتراط الجفاف فى مطهرية الشمس.
(۲) لانه يعتبر فى الجفاف أن يستند إلى إشراق الشمس و أصابتها و لا؟ فى الطهارة بمطلق الجفاف.
(۳) حيث أن الباطن إذا جف مقارنا لجفاف السطح الظاهر صدق أنهما شيء واحد جف باشراق الشمس عليه.
و أما إذا حصل بين الجفافين فصل مخل للمقارنة العرفية- لأن جفاف الظاهر حقيقة متقدم على جفاف الباطن إلا أنهما متقارنان بالنظر العرفى ما لم يفصل بينهما بكثير- كما فى ما مثل به الماتن «قده» فلا يمكن الحكم بطهارة الباطن لأن إشراق الشمس على ظاهر الأرض فى اليوم الآخر لا يعد اشراقا على باطنها لتوسط الجزء الطاهر- و هو ظاهر الأرض حيث طهر فى اليوم السابق على الفرض- بينه و بين الباطن، و هو كتوسط جسم آخر بين ظاهر الأرض و باطنها فى المسألة المتقدمة.
و أما إشراق الشمس على ظاهر الأرض فى اليوم السابق فى المثال فهو أيضا غير مقتض لطهارة الباطن لعدم جفافه حينئذ و انما يبس فى اليوم الآخر.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۲
(مسألة ۲) إذا كانت الأرض أو نحوها جافة، و أريد تطهيرها بالشمس يصب عليها الماء الطاهر، أو النجس، أو غيره (۱) مما يورث الرطوبة فيها حتى تجففها.
(مسألة ۳) ألحق (۲) بعض العلماء البيدر الكبير بغير المنقولات.
و هو مشكل.
(مسألة ۴) الحصى و التراب و الطين و الأحجار و نحوها ما دامت واقعة على الأرض هى فى حكمها (۳).

(۱) كسائر المائعات المورثة للرطوبة لما عرفت من اعتبار الجفاف بالشمس و هو لا يتحقق مع اليبوسة كما مر و على ذلك حملنا قوله عليه السّلام فى صحيحة ابن بزيع: كيف تطهر بغير الماء.
(۲) و لا- بأس بهذا الإلحاق لو تمت رواية الحضرمى لأنها بإطلاقها أو عمومها يدل على طهارة كل ما أشرقت عليه الشمس و قد خرجنا عنها فى الأشياء القابلة للانتقال بالإجماع و الضرورة. و البيدر و أمثاله من الظروف الكبيرة التى يصعب نقلها و إن كان من المنقول- حقيقة- إلا أنه لا إجماع و لا ضرورة يقتضى خروجه عن إطلاق الرواية.
نعم من لا يعتمد عليها لضعفها لا يمكنه الحكم بالالتحاق لعدم شمول الاخبار له حيث لا يصدق عليه عنوان السطح أو المكان الذى يصلى فيه أو غيرهما من العناوين الواردة فى الأخبار.
(۳) و الوجه فيه أن المدار فى طهارة المتنجس بالشمس انما هو صدق عنوان السطح أو المكان أو الموضع عليه ففى أى زمان صدق عليه شيء من العناوين المذكورة حكم بطهارته كما أنه إذا لم يصدق عليه شيء منها لم يحكم بطهارته و الحصاة التى هى من أجزاء الأرض أو الرمل إذا كانت واقعة على الأرض صدق عليها عنوان المكان أو الموضع بتبع الأرض فيحكم بطهارتها بالإشراق.
التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۳
و إن أخذت منها لحقت بالمنقولات، و إن أعيدت عاد حكمها (۱) و كذا المسمار الثابت فى الأرض. أو البناء، ما دام ثابتا يلحقه الحكم، و إذا قلع يلحقه حكم المنقول، و إذا أثبت ثانيا يعود حكمه الأول، و هكذا فيما يشبه ذلك.
(مسألة ۵) يشترط فى التطهير بالشمس زوال عين النجاسة (۲) إن كان لها عين.

و إذا أخذت من الأرض لحقها حكم المنقول لعدم صدق العناوين الواردة فى الاخبار عليها.
(۱) لما عرفت من أن المدار فى طهارة المتنجس بالشمس هو صدق شيء من العناوين المتقدمة عليه فإذا صدق شيء من تلك

العناوين بإعادة الحصى إلى الأرض حكم بطهارتها بالإشراق.

بل الحال كذلك فيما إذا عرضت لها النجاسة بعد الانفصال لعدم اشتراط الطهارة بالشمس بعروض النجاسة عليها حال اتصالها بالأرض.

(۲) و ذلك للارتكاز الشاهد على أن الغرض من الأخبار الواردة فى المقام انما هو تسهيل الأمر على المكلفين بجعل إشراق الشمس قائما مقام الغسل بالماء و لا ينبغى الإشكال بحسب الارتكاز فى اعتبار زوال العين فى الغسل به و لا بدّ معه من اعتبار ذلك أيضا فى بدله. و يصلح هذا الارتكاز لتقييد المطلقات بصورة زوال عين النجس.

هذا على أن النجس إذا لم تكن له عين لدى العرف لكونه عندهم عرضا و ان كان من الجواهر- حقيقة- كما فى البول حيث أن له أجزاء صغيرة و ربما يظهر أثره فيما يصيبه إذا تكررت اصابته إلا أنه عرض بالنظر العرفى فلا عين له ليشترط زوالها أو لا يشترط و هو مورد جملة من الاخبار المتقدمة.

و اما إذا عد من الجواهر و كانت له عين بنظرهم فلا شبهة فى أن وجود

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۴

(مسألة ۶) إذا شك فى رطوبة الأرض حين الإشراق، أو فى زوال العين بعد العلم بوجودها، أو فى حصول الجفاف، أو فى كونه بالشمس أو بغيرها أو بمعونة الغير لا يحكم بالطهارة (۱) و إذا شك فى حدوث المانع عن الإشراق من ستر و نحوه يبنى على عدمه على إشكال (۲) تقدم نظيره فى مطهرية الأرض.

النجس حينئذ يمنع عن اصابة الشمس للأرض فهو لو كان طاهرا منع عن طهارة الأرض و لم تصدق معه الإصابة فكيف بما إذا كان نجسا.

و توهم أن العين بعد ما وقعت على الأرض عدت من أجزائها فتطهير العين بنفسها حينئذ تبعا لطهارة الأرض بالإشراق فلا عين نجس بعد ذلك حتى يشترط زوالها يندفع: بان العين النجسة لا تعد من الأجزاء الأرضية بوجه و الصحيحة المتضمنة للسطح و المكان غير شاملة للعين النجسة لاختصاصها بالبول.

و أما موثقة عمار المشتملة على «الموضع القذر» فهى و إن كانت مطلقة و لا اختصاص لها بالبول و بإطلاقها تعدينا إلى غير البول من النجاسات إلا أنه لا مناص من تقييدها بالقرينة الخارجية بما إذا لم تكن فى الموضع عين النجس و القرينة هو الارتكاز الشاهد على أن اصابة الشمس و إشراقها قائمة مقام الغسل بالماء تسهيلا للعباد و من الظاهر أن مع عدم زوال العين لا تحصل الطهارة بالماء. و على الجملة لا دلالة فى شيء من الصحيحة و لا الموثقة على طهارة العين النجسة تبعا.

(۱) للشك فى حصول شرطها و معه لا بد من الرجوع إلى استصحاب النجاسة السابقة و هو بلا معارض.

(۲) و هو أن استصحاب عدم حدوث المانع لا اثر له فى نفسه و استصحابه لإثبات إصابة الشمس و إشراقها على الأرض من الأصول المثبتة و مع عدم إحراز الإصابة لا يمكن الحكم بالطهارة لأنها كما مر مترتبة على اصابة الشمس و إشراقها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۵

(مسألة ۷) الحصير يطهر باشراق الشمس على أحد طرفيه طرفه الآخر (۱) و أما إذا كانت الأرض التى تحته نجسة فلا تطهر بتبعيته (۲) و إن جفت بعد كونها رطبة، و كذا إذا كان تحته حصير آخر (۳) إلا- إذا خيط به على وجه يعدان معا شيئا واحدا. و أما الجدار المتنجس إذا أشرقت الشمس على أحد جانبيه فلا يبعد (۴) طهارة جانبه الآخر إذا جف به.

---

(۱) لأن فى الأخبار الواردة فى جواز الصلاة على الحصر و البوارى عند جفافهما بالشمس- على القول بطهارتهما بذلك- ما يدل على

أن إشراق الشمس علی أحد جانبیهما تقتضی طهارهٔ جمیع أجزائهما الداخلیهٔ و الخارجیهٔ کما فی صحیحهٔ علی بن جعفر المرویهٔ عن کتابه عن أخیه موسی علیه السّلام قال: سألته عن البواری یبل قصبها بماء قذر أ یصلی علیه؟ قال: إذا یبست فلا بأس «۱».

و موثقهٔ عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الباریهٔ یبل قصبها بماء قذر، هل تجوز الصلاهٔ علیها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاهٔ علیها «۲» لان ظاهر السؤال فیهما أن الماء القذر أصاب جمیع أجزاء الباریهٔ و أجاب علیه السّلام بأنها إذا جفت فلا بأس بالصلاهٔ علیها.

و مقتضی مطابقهٔ الجواب للسؤال أن الشمس إذا أصابت أحد جنبی الباریهٔ و جففته جازت الصلاهٔ علی کلا جانبیهما فإذا کان جواز الصلاهٔ علیها دلیلا علی طهارتها فلا محالهٔ یحکم بطهارهٔ کلا الجانبین باشراق الشمس علی أحدهما.

(۲) و ذلک لأنها جسم آخر و الشمس إنما أصابت الحصیر دون الأرض و قد اشترطنا فی التطهیر بها أصابتها علی المتنجس و المفروض عدمها فی المقام.

(۳) لعین ما عرفته آنفا.

(۴) لان الضمیر فی قوله علیه السّلام و هو طاهر. الوارد فی صحیحهٔ زرارهٔ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۶۶

و ان کان لا یخلو عن اشکال (۱) و أما إذا أشرقت علی جانبه الآخر أیضا فلا اشکال

راجع إلی السطح أو المکان و قد دل علی طهارتهما باشراق الشمس علیهما و تجفیفهما و مقتضی إطلاقه عدم اختصاص الطهارهٔ بجانب منهما دون جانب و بذلک یحکم علی طهارهٔ السطح أو المکان بتمامهما إذا جفا بالشمس.

(۱) و منشأ الاشکال فی المقام دعوی أن إطلاق الصحیحهٔ ینصرف إلی خصوص السطح الذی تشرق الشمس علیه و کذا أجزاؤه الداخلیهٔ غیر القابلهٔ لأن تصیبها. و أما الجانب الآخر القابل لاشراق الشمس علیه فی نفسه من غیر أن یکون تابعا لشیء آخر فلا یشمله إطلاقها. إلا أن دعوی الانصراف مما لا شاهد له و إطلاق الصحیحهٔ یقتضی طهارهٔ السطح أو المکان بأوّله و آخره و ظاهره و باطنه. و بما ذکرناه یتضح أن الماتن لما ذا خص الاستشکال فی طهارهٔ الجانب الآخر بالجدار و لم یستشکل فی طهارهٔ الجانب الآخر فی الحصیر! و توضیح الفارق بینهما أن الحکم بالطهارهٔ فی الطرف الآخر فی الجدار- علی تقدیر نجاسته و جفافه بیبوسهٔ الطرف الذی أشرقت علیه الشمس- إنما هو بإطلاق الصحیحهٔ المتقدمهٔ و من ثمهٔ استشکل فی ذلک بدعوی الانصراف إلی الأجزاء غیر القابلهٔ لاشراق الشمس علیها فی نفسها و أما الحکم بطهارهٔ الجانب الآخر فی الحصیر فهو مستند إلی الروایتین المتقدمتین نظرا إلی أن مفروض سؤالهما وصول النجاسهٔ إلی جمیع أجزاء الباریهٔ و جوانبها کما أن مقتضی جوابه علیه السّلام طهارهٔ جمیع تلک الأجزاء و الجوانب باشراق الشمس علی بعضها فالاستدلال علی طهارهٔ الجانب الآخر فی الحصیر لیس هو بالإطلاق لیستشکل علیه بدعوی الانصراف.

نعم هذا کله إنما هو فیما إذا قلنا بطهارهٔ البواری بالشمس و لکنا منعنا عن دلالهٔ الأخبار علی طهارتها و قلنا إن مدلولها جواز الصلاهٔ فیها علی تقدیر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۶۷

«الرابع»: الاستحالهٔ (۱).

يبوستها و هو لا يقتضى الطهارة فليلاحظ.

مطهرية الاستحالة

اشارة

(۱) عدوا الاستحالة من المطهرات و عنوا بها تبدل جسم بجسم آخر مبائن للأول فى صورتهما النوعية عرفا، و إن لم تكن بينهما مغايرة عقلا و توضيحه:

أن التبدل قد يفرض فى الأوصاف الشخصية أو الصنفية- مع بقاء الحقيقة النوعية بحالها- و ذلک كتبدل القطن ثوبا أو الثوب قطنا، فان التبدل حينئذ فى الأوصاف مع بقاء القطن على حقيقته لوضوح أن القطن لا يخرج عن حقيقته و كونه قطنا بجعله ثوبا أو الثوب بجعله قطنا بل هو هو حقيقة و إنما تغيرت حالاته بالتبدل من القوة إلى الضعف أو من الشدة إلى الرخاء أو العكس لتماكس أجزائه حال كونه ثوبا و تفللها و عدم تماكسها عند كونه قطنا و هذه التبدلات خارجة عن الاستحالة المعدة من المطهرات. و منها تبدل الحنطة دقيقا أو خبزا لأن حقيقة الحنطة باقية بحالها فى كلتا الصورتين و إنما التبدل فى صفاتها من القوة و التماكس و عدم كونها مطبوخة الى غيرها من الصفات و الجامع هو التبدل فى الأوصاف الشخصية أو الصنفية.

و قد يفرض التبدل فى الصورة النوعية كما إذا تبدلت الصورة بصورة نوعية أخرى مغايرة للأولى عرفا. و هذه الصورة هى المراد بالاستحالة فى كلماتهم بلا فرق فى ذلک بين أن تكون الصورتان متغايرتين بالنظر العقلى أيضا كما فى تبدل الجماد أو النبات حيوانا أو تبدل الحيوان جمادا كالكلب الواقع فى المملحة إذا صار ملحا أو الميتة أكلها حيوان و صارت نطفة و صارت النطفة بعد تحولاتها حيوانا- مثلا- و بين ما إذا لم تكن بينهما مغايرة عقلا. و إن كانتا متغايرتين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۸

....

عرفا و ذلک كالخمر إذا تبدلت بالخل كما يأتى بيانه فى التكلم على الانقلاب ان شاء اللّه. و حيث أن الاحكام الشرعية غير مبتنية على الإنظار العقلية و الفلسفية كان الحكم بالطهارة فى موارد الاستحالة منوطا بالتبدل لدى العرف و ان لم يكن تبدل فى الصورة النوعية عقلا.

ثم ان الدليل على مطهرية الاستحالة هو أن بالاستحالة يتحقق موضوع جديد غير الموضوع المحكوم بنجاسته لانه انعدم و زال و المستحال اليه موضوع آخر فلا بد من ملاحظة أن ذلک الموضوع المستحال اليه هل ثبتت طهارته بدليل اجتهادى أو لم تثبت طهارته كذلک؟

فعلى الأول لا- مناص من الحكم بطهارته بعين ذلک الدليل كما إذا استحال شاء أو إنسانا أو جمادا أو غير ذلک من الموضوعات الثابتة طهارتها بالدليل.

كما أنه على الثانى يحكم بطهارة المستحال إليه أيضا لقاعدة الطهارة و ذلک لفرض أنه مشكوک الحكم و لم تثبت نجاستها و لا طهارتها بدليل. و نجاسته قبل الاستحالة قد ارتفعت بارتفاع موضوعها و لا معنى لبقاء الحكم عند انعدام موضوعه، بحيث لو قلنا بنجاسته كما إذا كان المستحال إليه من الأعيان النجسة فهى حكم جديد غير النجاسة الثابتة عليه قبل استحالته، و ربما تختلف أثارهما

كما إذا استحال الماء المتنجس بولا لما لا يؤكل لحمه إذ النجاسة فى الماء المتنجس ترتفع بالغسل مرة.

و أما بول مـا لا يؤكل لحمه أو الإنسان- على الخلاف- فلا تزول نجاسته إلا بغسلة مرتين إما مطلقا أو فى خصوص الثوب و الجسد فالمتحصل أن النجاسة فى موارد الاستحالة ترتفع بانعدام موضوعها و إن المستحال إليه موضوع آخر لا ندرى بطهارته و نجاسته فلا مناص من الحكم بطهارته لقاعدة الطهارة.

و مما ذكرناه اتضح أن عد الاستحالة من المطهرات لا يخلو عن تسامح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۶۹

و هى تبدل حقيقة الشىء و صورته النوعية إلى صورة أخرى، فإنها تطهّر النجس (۱)، بل المتنجس (۲) كالعذرة تصير ترابا، و الخشبة المتنجسة إذا صارت رمادا، و البول أو الماء المتنجس بخارا، و الكلب ملحا، و هكذا كالنطفة تصير حيوانا، و الطعام النجس جزء من الحيوان،

ظاهر، حيث أن الاستحالة موجبة لانعدام موضوع النجس أو المتنجس عرفا لا- أنها موجبة لطهارته مع بقاء الموضوع بحاله و لعل نظرهم قدس اللّه أسرارهم إلى أن الطهارة ثابتة مع الاستحالة لا أنها رافعة لها.

(۱) لما عرفت من أن المستحال إليه إذا كان من الأشياء التى ثبتت طهارتها بشىء من الأدلة الاجتهادية حكم بطهارة العين المستحيلة بعين ذلك الدليل لأنها موضوع جديد و هو من جملة الأفراد التى قامت الأدلة على طهارتها و الموضوع السابق المحكوم بالنجاسة قد ارتفع بالاستحالة و إذا كان المستحال إليه مما يشك فى طهارته و نجاسته فى الشريعة المقدسة و لم يقم دليل على طهارته أيضا حكم بطهارتها لقاعدة الطهارة و توضيحه:

أن النجاسة فى الأعيان النجسة إنما ترتبت على الصور النوعية و عناوينها الخاصة فالدم- مثلا- بعنوان أنه دم نجس كما أن العذرة بعنوانها محكومة بالنجاسة و مع تبدل الصورة النوعية و زوال العناوين الخاصة ترتفع نجاستهما لانعدام موضوعهما و لم تترتب النجاسة فى الأعيان النجسة على مادة مشتركة بين المستحال منه و المستحال اليه أو على عنوان الجسم- مثلا- ليدعى بقاء نجاستها بعد استحالتها و تبدلها بصورة نوعية اخرى لبقاء موضوعها هذا كله فى الأعيان النجسة.

(۲) لما قدمناه فى استحالة الأعيان النجسة هذا و لكن قد يقال كما نقله شيخنا الأنصارى «قده» بالفرق بين استحالة نجس العين و المتنجس بالحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۷۰

....

بعدم كونها مطهرة فى المتنجسات و أظن أن أول من أبداه هو الفاضل الهندى نظرا الى أن الاستحالة فى الأعيان النجسة موجبة لانعدام موضوع الحكم كما مر و هذا بخلاف الاستحالة فى المتنجس، حيث أن النجاسة بالملاقاة لم تترتب على المتنجسات بعناوينها الخاصة من الثوب و القطن و الماء و غيرها لعدم مدخلية شىء من تلك العناوين فى الحكم بالنجاسة بالملاقاة بل النجاسة فيها تترتب على عنوان غير زائل بالاستحالة و هو الجسم أو الشىء كما فى موثقة عمار: و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء .. «۱» أى كل شىء أصابه المتنجس بلا مدخلية شىء من الخصوصيات الفردية أو الصنفية فيه.

و من الواضح أن الجسمية أو الشيئية صادقتان بعد الاستحالة أيضا حيث أن الرماد أو الدخان- مثلا- جسم أو شىء. و مع بقاء الموضوع و عدم ارتفاعه يحكم بنجاسته حسب الأدلة الدالة على أن الجسم أو الشىء يتنجس بالملاقاة، ثم إن الشىء و إن كان يشمل الجواهر و الأعراض إلا- أن العرض لما لم يكن قابلا- للإصابة و الملاقاة كانت الإصابة فى الموثقة قرينة على اختصاص الشىء

بالجواهر، و كيف كان الاستحالة غير موجبة للطهارة فى المتنجسات هذا.

و لقد أطال شيخنا الأنصارى «قده» الكلام فى الجواب عن ذلك و ذكر بتلخيص و توضيح منا:

أن النجاسة لم يعلم كونها فى المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية و الجسم و إن اشتهر فى كلماتهم أن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما ينجس. إلا أن قولهم هذا ليس مدلولا لدليل من آية أو رواية و إنما هو قاعدة مستنبطة من الأدلة الخاصة الواردة فى الموارد المعينة من الثوب و البدن و الماء و نحوهما فهى تشير إلى تلك العناوين المشخصة و يئول معناها إلى أن الماء إذا لاقى نجسا ينجس و الثوب

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۷۱

....

إذا لاقى .. و هكذا فإذا للصور و العناوين الخاصة دخالة فى الحكم بالنجاسة و إذا زالت بسبب الاستحالة زال عنها حكمها كما هو الحال فى الأعيان النجسة كما مر هذا.

إلا أن ما أفاده «قده» لا يفى بدفع الشبهة و ذلك لما عرفت من أن النجاسة و الانفعال إنما رتبا على عنوان الجسم أو الشىء كما ورد فى موثقة عمار فقولهم إن كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما ينجس هو الصحيح و هو مضمون الموثقة و لم تترتب النجاسة على العناوين الخاصة لبداهة عدم مدخلية الخصوصيات الصنفية من القطن و الثوب و نحوهما فى الحكم بالانفعال بالملاقاة.

و على ذلك لا مانع من التمسك بإطلاق الأدلة الاجتهادية الدالة على نجاسة الأشياء الملاقية مع النجس برطوبة حيث أن مقتضى إطلاقها أن الشىء إذا تنجس تبقى نجاسته إلى الأبد ما لم يطرأ عليه مزيل شرعا، أو لو ناقشنا فى إطلاقها لأمكن التمسك باستصحاب النجاسة الثابتة عليه قبل استحالته كما سيتضح.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: ان التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب انما يتم إذا كان التبدل فى الخصوصيات الشخصية أو الصنفية كما إذا بدلنا الثوب قطنا أو القطن ثوبا أو صارت الحنطة طحينا أو خبزا و نحو ذلك فإن النجاسة العارضة على تلك الأشياء بملاقاة النجس لا- ترتفع عنها بالتبدل فى تلك الأوصاف فإن الثوب هو القطن حقيقة و انما يختلفان فى وصف التفرق و الاتصال، كما أن الحنطة هو الخبز واقعا و انما يفترقان فى الطبخ و عدمه و النجاسة كما ذكرنا انما ترتبت على عنوان الشىء أو الجسم و صادقان بعد التبدل أيضا بل الشىء قبله هو الشىء بعده بعينه عقلا و عرفا و التبدل فى الأوصاف و الأحوال غير مغير للحقيقة بوجه و معه لا مانع من التمسك بالإطلاق أو الاستصحاب لإحراز بقاء الموضوع و اتحاد القضية المتيقنة و المشكوك فيها- بناء على جريان الاستصحاب فى الاحكام-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۷۲

....

الا أن التغير فى تلك الأوصاف ليس من الاستحالة المبحوث عنها فى المقام.

و أما إذا كان التبدل فى الأوصاف النوعية كتبدل الثوب المتنجس ترابا أو الخشب المتنجس رمادا فلا يمكن التمسك حينئذ بالإطلاق أو الاستصحاب لمغايرة أحدهما الآخر، و ارتفاع موضوع الحكم بالنجاسة عقلا و عرفا و اما عرفا فحسب، و النجاسة بالملاقاة و ان كانت مترتبة على عنوان الجسم أو الشىء الا أن المتبدل به شىء و المتبدل منه الذى حكم بنجاسته بالملاقاة شىء آخر، و الذى لاقاه

النجس هو الشيء السابق دون الجديد و لا- يكاد يسرى حكم فرد الى فرد آخر مغاير له فالمتحصل أن بالتبدل فى العناوين المنوعة يرتفع الشيء السابق و يزول و يتحقق شيء آخر جديد فلا مجال معه للتمسك بالإطلاق أو الاستصحاب فالاستحالة فى المتنجسات كالاستحالة فى الأعيان النجسة موجبة لانعدام الموضوع السابق و إيجاد موضوع جديد.

و يؤيد ذلك ما جرت عليه سيرة المتدينين من عدم اجتنابهم عن الحيوانات الطاهرة إذا أكلت أو شربت شيئا متنجسا فالدجاجة التى أكلت طعاما قذرا لا- يجتنب عن بيضها كما لا- يجتنبون عن روث الحيوان المحلل أو بوله أو خرئه أو لحمه إذا أكل أو شرب شيئا متنجسا و ليس هذا إلا من جهة طهارة المتنجس بالاستحالة هذا.

و قد يستدل على طهارة المتنجسات بالاستحالة بصحيحة حسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الجص يوقد عليه بالعذرة و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلىّ بخطه: إن الماء و النار قد طهراه «۱» لأنها تدل على أن مادة الجص و إن كانت تنجست بالعذرة و العظام النجستين

---

(۱) المروية فى ب ۸۱ من أبواب النجاسات و ب ۱۰ من أبواب ما يسجد عليه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۷۳

و أما تبدل الأوصاف و تفرق الأجزاء، فلا اعتبار بهما (۱) كالحنطة إذا صارت طحينا أو عجينا، أو خبزا، و الحليب إذا صار جبنا. و فى صدق الاستحالة على صيرورة الخشب فحما تأمل (۲) و كذا فى صيرورة الطين خزفا أو آجرا،

للإيقاد بهما عليها و لا سيما مع ما فى العظام من الأجزاء الدهنية إلا أن استحالتها بالنار و صيرورتها جصا موجبة لطهارتها. و يمكن المناقشة فى هذا الاستدلال بوجوه «الأول»: أن الرواية انما تدل على طهارة العذرة و العظام النجستين بالاستحالة و ليست فيها أية دلالة على كفاية الاستحالة فى تطهير المتنجسات فان المطهر للجص هو الماء على ما قدمنا «۱» تفسيرها فى التكلم على اعتبار الطهارة فى موضع السجود و ما ذكرناه فى تفسير الرواية هناك إن تم فهو و إلا- فالرواية مجملة، و ما قيل من أن النار مطهرة بإزالة العين و إعدامها. و الماء- اى المطر- مطهر باصابته. كغيره مما ذكروه فى تفسيرها تأويلات لا ظهور للرواية فى شيء منها.

«الثانى»: أن صريح الرواية إسناد الطهارة إلى كل من الماء و النار بان يكون لكل منهما دخل فى حصولها فما معنى إسناد الطهارة إلى خصوص النار و دعوى أنها مطهرة بالاستحالة؟!.

«الثالث»: ما تقدمت الإشارة إليه و يأتى تفصيله من أن طبخ الجص أو التراب أو الحنطة أو غيرها إنما هو من التبدل فى الحالات و الأوصاف الشخصية أو الصنفية و ليس من الاستحالة بوجه فالاستدلال بالصحيحة ساقط و الصحيح فى وجه كون الاستحالة مطهرة فى المتنجسات ما ذكرناه.

(۱) لما تقدم من أن التبدل فى الأوصاف كالتفرق و الاجتماع لا ربط له بالاستحالة التى هى التبدل فى الصور النوعية بوجه.

(۲) بعد ما تقدم من أن الاستحالة فى المتنجسات كالاستحالة فى الأعيان

---

(۱) ج ۲ ص ۲۶۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۷۴

و مع الشك فى الاستحالة لا يحكم بالطهارة (۱).

النجسة مطهرة وقع الكلام فى مثل الخشب المتنجس إذا صار فحما أو الطين خزفا أو آجرا و أن مثله هل هو من التبدل فى الصورة

النوعیهٔ بصورهٔ نوعیهٔ اخری کما اختاره جماعهٔ فی مثل الطین إذا صار خزفا أو آجرا و من هنا قالوا بطهارته بذلک و علیه رتبوا المنع عن التیمم أو السجدهٔ علیهما نظرا إلی خروجهما بالطبخ عن عنوان الأرض و التراب. أو أن الطبخ لا یوجب التبدل بحسب الحقیقهٔ؟ الثانی هو الصحیح لان الخشب و الفحم أو الطین و الآجر من حقیقهٔ واحدهٔ و لا یری العرف أی مغایرهٔ بین الخزف و الآجر و إنما یراهما طینا مطبوخا و کذلک الحال فی الخشب و الفحم فالاختلاف بینهما إنما هو فی الأوصاف کتماسک الأجزاء و تفرقها و حالهما حال اللحم و الکباب و حال الحنطهٔ و الخبز. فمع بقاء الصورهٔ النوعیهٔ بحالها لا یمکن الحکم بطهارهٔ الطین و الخشب بصیرورتهما خزفا أو فحما.

(۱) الکلام فی ذلک یقع فی مقامین: «أحدهما»: أنه إذا شک فی الاستحالهٔ فی الأعیان النجسهٔ. و «ثانیهما» ما إذا شک فی الاستحالهٔ فی المتنجسات.

(أما المقام الأول) فحاصل الکلام فیه أن الشبهة قد تکون موضوعیهٔ و یکون الشک فی الاستحالهٔ مسببا عن اشتباه الأمور الخارجیهٔ. و قد تکون الشبهة مفهومیهٔ و یکون الشک فی الاستحالهٔ ناشئا عن الشک فی سعهٔ المفهوم و ضیقه و الأول کما إذا وقع کلب فی المملحهٔ و شککنا بعد یوم فی أنه هل استحال ملحا أم لم یستحل، و الثانی کما إذا صارت العذرهٔ فحما و شککنا بذلک فی استحالتها نظرا الی الشک فی أن لفظهٔ العذرهٔ هل وضعت علی العذرهٔ غیر المحروقهٔ فإذا أحرقت خرجت عن کونها عذرهٔ أو أنها وضعت علی الأعم من المحروقهٔ و غیرها فلا یکون الإحراق سببا لاستحالتها فالشک فی سعهٔ

....

المفهوم و ضیقه.

أما إذا کانت الشبهة موضوعیهٔ فلا مانع من التمسک باستصحاب کون العین النجسهٔ باقیهٔ بحالها و عدم صیرورتها ملحا أو ترابا بان یشار الی الموضوع الخارجی و یقال انه کان کلبا أو عذرهٔ سابقا و الأصل أنه الان کما کان لتعلق الشک حینئذ بعین ما تعلق به الیقین و اتحاد القضیتین: المتیقنهٔ و المشکوک فیها و بهذا یترتب علیه جمیع الآثار المترتبهٔ علی النجس هذا.

و قد یقال بعدم جریان الاستصحاب حینئذ نظرا الی أن مع الشک فی الاستحالهٔ لا یمکن إحراز بقاء الموضوع فی الاستصحاب لعدم العلم بأن الموجود الخارجی کلب أو ملح، إذا لو کنا عالمین بکونه کلبا أو عذرهٔ لم یشک فی نجاستهما بل قلنا بنجاستهما بعین الدلیل الاجتهادی الذی فرضناه فی المسألهٔ، و مع الشک فی الموضوع لا یبقی للاستصحاب مجال و تنتهی النوبهٔ إلی قاعدهٔ الطهارهٔ لا محالهٔ.

و هذه الشبهة من الضعف بمکان و ذلک لان المعتبر فی الاستصحاب انما هو اتحاد القضیتین: المتیقنهٔ و المشکوک فیها بمعنی کون الشک متعلقا بعین ما تعلق به الیقین و لا یعتبر الزائد علی ذلک فی الاستصحاب. ثم ان الموضوع فی القضیتین یختلف باختلاف الموارد:

فقد یکون الموضوع فیهما هو نفس الماهیهٔ- الکلیهٔ أو الشخصیهٔ- المجردهٔ عن الوجود و العدم بحیث قد تتصف بهذا و قد تتصف بذاک، کما إذا شککنا فی بقاء زید و عدمه حیث أن متعلق الیقین حینئذ هو الماهیهٔ الشخصیهٔ فی الزمان السابق و نشک فی نفس تلک الماهیهٔ فی الزمان اللاحق فالقضیتان متحدتان و لا یمکن أن یکون الموضوع فی مثله هو الوجود أو العدم لأنهما أمران متباینان و متقابلان تقابل السلب و الإیجاب فلا یتصف أحدهما بالآخر

....

لیشک فی أن الوجود- مثلا- هل صار عدما فی الزمان اللاحق أم لم یصر و انما القابل لـذلک هو الماهیـهٔ کما مر لإمکان أن تکون الماهیهٔ المتصفهٔ بالوجود فی الآن السابق متصفهٔ بالعدم فی الآن اللاحق و لیس کذلک الوجود و العدم.

علی أن لازم ذلک عـدم جریان الاستصحاب فی وجود الشیء أو عـدمه إذا شک فی بقائه علی حالته السابقهٔ لعدم إحراز الوجود أو العدم فی زمان الشک فیهما.

و قـد یکون الموضوع فی القضـیتین هو الوجود کمـا إذا علمنا بقیام زیـد أو طهارهٔ ماء ثم شـککنا فی بقائه علی تلک الحالـهٔ و عـدمه لوضوح أن الموضوع فی مثله هو زید الموجود و بما أنا کنا علی یقین من قیامه ثم شککنا فیه بعینه فالقضیتان متحدتان.

و ثالثهٔ یکون الموضوع فی القضـیتین هو الهیولی و المادهٔ المشترکهٔ بین الصور النوعیهٔ کما إذا کنا علی یقین من اتصاف جسم بصورهٔ و شـککنا بعـد ذلـک فی أنه هـل خلعت تلـک الصـورهٔ و تلبست بصـورهٔ أخری أم لم تخلع؟ فـان الموضوع فی القضـیتین هو المـادهٔ المشترکـهٔ فیشـار الی جسم معین و یقـال: انه کان متصـفا بصورهٔ نوعیـهٔ کـذا و الأصل أنه الان کما کان. و مقامنا هـذا من هـذا القبیل فنشـیر الی ذلـک الموجود الخـارجی و نقول انه کـان کلبـا سابقـا و الآـن کما کان للعلم بأن المادهٔ المشترکـهٔ کانت متصـفهٔ بالصورهٔ الکلبیهٔ فإذا شک فی بقاء هذا الاتصاف یجری استصـحاب کونها متصـفهٔ بالصورهٔ الکلبیهٔ، و لا نرید أن نقول انه کلب بالفعل لیقال انه لو کان کلبا- فعلا- لم نحتـج الی الاستصـحاب بل حکمنا بنجاسـته حسب الدلیل الاجتهادی کما لا نرید أنه ملح کذلک یقال: ان مع العلم بالاستحالهٔ نعلم بطهارته فلا حاجهٔ أیضا الی الأصل.

بل نرید أن نقول إنه کان کلبا سابقا و لا منافاهٔ بین العلم بالکلبیهٔ السابقهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۷۷

....

و بین الشـک فی الکلبیـهٔ فعلا. بل دعوی العلم بکونه کلبا سابقا صـحیحهٔ حتی مع العلم بالاسـتحالهٔ الفعلیـهٔ نظیر قوله عز من قائل أ لَمْ یَکُ نُطْفَهًٔ مِنْ مَنِیٍّ یُمْنی «۱» حیث أطلقت النطفهٔ علی الإنسان المستحیل منها فکأنه قال للإنسان: إنک کنت نطفهٔ مع العلم باستحالتها إنسانا. نعم الأثر إنما یترتب علی کونه کلبا سابقا فیما إذا شـککنا فی الاستحالهٔ دون ما إذا علمنا أن المادهٔ المشترکهٔ قد خلعت الصورهٔ الکلبیهٔ و تلبست بصورهٔ نوعیهٔ أخری. هذا کله فی الشـبهات الموضوعیهٔ و أما الشبهات المفهومیهٔ فلا سبیل فیها إلی الاستصحاب لا فی ذات الموضوع و لا فی الموضوع بوصف کونه موضوعا و لا فی حکمه- مضافا إلی ما نبهنا علیه غیر مرهٔ من عدم جریان الاستصـحاب فی الأحکام الکلیهٔ الإلهیهٔ.

أما عـدم جریانه فی ذات الموضوع الخارجی فلانه و إن تعلق به الیقین إلا أنه لیس متعلقا للشک بوجه للعلم بزوال وصف من أوصافه و اتصـافه بوصف جدیـد حیث لم تکن العـذرهٔ- مثلا- محروقـهٔ فاحترقت و مع عـدم تعلق الشک به لا یجری فیه الاستصـحاب لیقومه بالیقین السابق و الشک اللاحق و لا شک فی الموضوع کما عرفت.

و أما عـدم جریانه فی الموضوع بوصف کونه موضوعا فلانه عبارهٔ أخری عن استصـحاب الحکم فان الموضوع بوصف کونه موضوعا لا معنی له سوی ترتب الحکم علیه و یتضح بعد سطر عدم جریان الاستصحاب فی الحکم.

و أمـا عـدم جریـانه فی نفس الحکم فلانـا و إن کنـا عالمین بترتب النجاسـهٔ علی العـذرهٔ سابقا و قبل إحراقها و نشک فی بقائه إلا أن القضـیهٔ المتیقنـهٔ و المشـکوک فیها یعتبر إحراز اتحادهما و مع الشک فی بقاء الموضوع لا مجال لإحراز الاتحاد لاحتمال أن یکون ما علمنا بنجاسته زائلا حقیقهٔ و أن هذا الموجود الخارجی

(۱) القیامهٔ ۷۵: ۳۷.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۷۸

....

موضوع جدید لم تتعلق النجاسهٔ به و انما ترتبت علی العذرهٔ غیر المحروقهٔ و مع هذا الاحتمال یکون المورد شبهٔ مصداقیهٔ للاستصحاب فلا یمکن التمسک بإطلاق أدلته أو عمومه. و هذا مطلب سیال یأتی فی جمیع الشبهات المفهومیهٔ کما ذکرناه فی غیر واحد من المباحث.

منها مبحث المشتقات حیث قلنا: إن فی الشک فی مثل مفهوم العالم و إنه یعم ما إذا نقضی عنه التلبس أیضا لا یجری الاستصحاب فی الموضوع لعدم تعلق الشک به و إنما نعلم باتصافه بالعلم سابقا و زواله عنه فعلا، و لا یجری فی حکمه لأجل الشک فی بقاء موضوعه، و لا یجری فی الموضوع بوصف کونه موضوعا لانه راجع إلی استصحاب الحکم.

نعم الشک فی الشبهات المفهومیهٔ التی منها المقام یرجع إلی التسمیهٔ و الموضوع له فان الشک فی سعته و ضیقه و مآله إلی أن کلمهٔ العذرهٔ- مثلا- هل وضعت لمطلق العذرهٔ أو للعذرهٔ غیر المحروقهٔ و کذا الحال فی غیر المقام و لا أصل یعین السعهٔ أو الضیق و معه لا بد فی موارد الشک فی الاستحالهٔ من الرجوع إلی قاعدهٔ الطهارهٔ و بها یحکم بطهارهٔ الموضوع المشکوک استحالته هذا کله فی الأعیان.

و أما المقام الثانی و هو الشک فی الاستحالهٔ فی المتنجسات فان کانت الشبهٔ موضوعیهٔ کما إذا شککنا فی استحالهٔ الخشب المتنجس رمادا و عدمها فلا مانع من استصحاب بقاء المادهٔ المشترکهٔ بین الخشب و الرماد علی حالتها السابقهٔ أعنی اتصافها بالجسمیهٔ السابقهٔ فنشیر إلی الموجود الخارجی و نقول انه کان متصفا بالجسمیهٔ السابقهٔ و نشک فی بقائه علی ذاک الاتصاف و تبدل الجسم السابق بجسم آخر فنستصحب اتصافه بالجسمیهٔ السابقهٔ و عدم زوال الاتصاف به و بذلک یحکم بنجاسته.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۷۹

....

و هل تعقل الشبهٔ المفهومیهٔ فی الاستحالهٔ فی المتنجسات؟

التحقیق عدم تصور الشبهٔ المفهومیهٔ فیها و ذلک لان النجاسهٔ فی الأعیان النجسهٔ کانت مترتبهٔ علی العناوین الخاصهٔ من الدم و العذرهٔ و غیرهما و لأجله کنا قد تتردد فی سعهٔ بعض تلک المفاهیم و ضیقها و نشک فی أن العذرهٔ اسم لغیر المحروقهٔ أو للأعم منها و من غیرها و هو المعبر عنه بالشبهات المفهومیهٔ.

و أما المتنجسات فقد تقدم أن النجاسهٔ بالملاقاهٔ غیر مترتبهٔ علی العناوین الخاصهٔ من الصوف و القطن و غیرهما لیمکن الشک فی سعهٔ بعض المفاهیم و ضیقه بل انما ترتبت علی عنوان الجسم و الشیء و لا نشک فی سعهٔ مفهومهما لوضوح أنهما صادقان علی المتنجسات قبل تبدل شیء من أوصافها الشخصیهٔ أو النوعیهٔ و بعده لأنها جسم أو شیء علی کل حال فلا یتحقق مورد یشک فی سعهٔ المفهوم و ضیقهٔ فی المتنجسات فإذا شککنا فی متنجس أنه استحال أم لم یستحل فهو شبهٔ موضوعیهٔ لا مانع من استصحاب عدم استحالته حینئذ.

و من ذلک الشک فی استحالهٔ الخشب فحما أو التراب آجرا أو خزفا فإنه مع الشک فی تحقق الاستحالهٔ مقتضی الاستصحاب هو الحکم ببقاء الموجود الخارجی علی الجسمیهٔ السابقهٔ و عدم تبدله بجسم آخر فلا بد من الحکم بالنجاسهٔ فی تلک الأمور نعم الشک فی الاستحالهٔ بالإضافهٔ إلی جواز السجدهٔ أو التیمم علی التراب من الشبهات المفهومیهٔ لا محالهٔ لأن جواز السجدهٔ مترتب علی عنوان

الأرض و نباتها على التراب أو الأرض و معنى الشك فى الاستحالة هو الشك فى سعة مفهوم الأرض و التراب و أنهما يشملان ما طبخ منهما و صار آجرا أو خزفا، و مع الشك فى المفهوم لا يجرى فيه الاستصحاب كما عرفت و لا بد فى جواز الأمرين المذكورين من إحراز موضوعيهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۰

«الخامس»: الانقلاب كالخمر ينقلب خلا، فإنه يطهر (۱) سواء كان بنفسه أو بعلاج كإلقاء شيء من الخل أو الملح فيه

تنبيه

ربما عدوا النار من المطهرات فى قبال الاستحالة. و فيه أن النار لم يقم على مطهريتها دليل فى نفسها و الأخبار المستدل بها على مطهريتها قد قدمنا الجواب عنها فى التكلم على نجاسة الدم «۱» نعم هى سبب للاستحالة و هى المطهرة حقيقة.

بل قد عرفت أن عد الاستحالة من المطهرات أيضا مبتن على المسامحة فيكون إطلاق المطهر على النار مسامحة فى مسامحة هذا.

و فى بعض المؤلفات: أن نجاسة أى نجس انما هى جائية من قبل «الميكروبات» المتكونة فيه فإذا استعرض على النار قتلت الجراثيم و الميكروبات بسببها و بذلك تكون النار مطهرة على وجه الإطلاق. و لا يخفى أن التكلم فى أمر «الميكروب» أجنبى عما هو وظيفة الفقيه لأنه إنما يتعبد بالأدلة و الأخبار الواصلتين اليه من قبل اللّه سبحانه بلسان سفرائه و أوليائه الكرام، و ليس له أن يتجاوز عما وصله و لا يوجد فيما بأيدينا من الأخبار و لا غيرها ما يقتضى تبعية النجاسة لما فى النجس من «الميكروب» حتى تزول بهلاكه و إحراقه فلا بد من مراجعة الأدلة ليرى أنها هل تدل على مطهرية النار أولا و قد عرفت عدم دلالة شيء من الأدلة الشرعية على ذلك.

مطهرية الانقلاب

(۱) التحقيق أن الانقلاب من أحد أفراد الاستحالة و صغرياتها و إنما

---

(۱) ج ۲ ص ۲۷- ۲۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۱

....

أفرده بعضهم بالذكر و جعله قسما من أقسام المطهرات لبعض الخصوصيات الموجودة فيه.

أما أن الانقلاب هو الاستحالة حقيقة فلان تبدل الخمر خلا و إن لم يكن من التبدل فى الصورة النوعية لدى العقل، لوحدة حقيقتهما بل التبدل تبدل فى الأوصاف كالاسكار و عدمه، إلا أنه من التبدل فى الصورة النوعية عرفا إذ لا شبهة فى تغاير حقيقة الخل و الخمر لدى العرف، على أن الحرمة و النجاسة قائمتان فى الأعيان النجسة بعناوينها الخاصة من البول و الدم و نحوهما، فإذا زال عنوانها زالت حرمتها و نجاستها و حيث أن الحرمة و النجاسة فى الخمر مترتبتان على عنوانى الخمر و المسكر- الذى هو المقوم للحقيقة الخمرية- فبتبدلها خلا يرتفع عنها هذان العنوانان فيحكم بطهارة الخل و حليته.

و أما الخصوصية الموجبة لإفراد الانقلاب بالذكر فهى جهتان:

«الأولى»: أن الاستحالة و ان كانت من أقسام المطهرات بالمعنى المتقدم فى محله الا- أنها فى تبدل الخمر خلا لا يقتضى الحكم

بطهارتها و حليتها و ذلك لأن الخمر من المائعات و هى تحتاج إلى إناء لا محالة و هذا الإناء قد تنجس بالخمر قبل صيرورتها خلا فإذا تبدلت خلا فلا محالة يتنجس بانائها ثانيا فإن الاستحالة انما هى فى الخمر لا فى الإناء.

نعم الاستحالة تقتضى ارتفاع نجاسة الخمر و حرمتها الذاتيتين، الا انها تبتلى بالنجاسة و الحرمة العرضيتين و فى النتيجة لا يترتب على استحالة الخمر خلا شيء من الحلية و الطهارة الفعليتين و من ثمة نحتاج فى الحكم بهما الى الاخبار الواردة فى المقام و هى كافية فى إثباتهما و ذلك لأنها دلت بالدلالة المطابقية على طهارتها و حليتها الفعليتين كما دلت بالدلالة الالتزامية على طهارة انائها بالتبع لعدم إمكان الطهارة و الحلية الفعليتين مع بقاء الإناء على نجاسته.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۲

....

«الثانية»: أن الاستحالة تقتضى الطهارة و الحلية مطلقا سواء حصلت بنفسها أم بالعلاج مع أن انقلاب الخمر خلا إذا كان بالعلاج كما إذا القى فى الخمر مقدار ملح من دون أن يندك فيها و تزول عينه لا يوجب الحكم بحليتها و طهارتها و ذلك لأن الاستحالة إنما هى فى الخمر لا- فيما عولجت به من ملح أو غيره، و حيث أن ما به العلاج لاقته الخمر و نجسته قبل استحالتها فهو يوجب تنجسها بعد استحالتها خلا فلا تحصل لها الطهارة و الحلية بالانقلاب و هذه أيضا جهة تحوجنا إلى التشبث بالاخبار و هى قد تكفلت بطهارة الخمر و حليتها و لو كان بعلاج. و الأخبار على طوائف ثلاث:

«الأولى»: المطلقات الدالة على طهارة الخل المتبدل من الخمر سواء أ كان ذلك بنفسها أم بالعلاج كصحيحة على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الخمر يكون أو له خمرا ثم يصير خلا قال: إذا ذهب سكره فلا بأس .. «۱»

و موثقة عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنه قال فى الرجل إذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا- فقال: إذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به «۲» و فى بعض الاخبار أن الخل المستحصل من الخمر تقتل دواب البطن و يشد الفم «۳» و فى آخر أنه يشد اللثة و العقل «۴».

«الثانية»: ما دل على طهارة الخمر و حليتها فيما إذا انقلبت خلا بالعلاج كما عن السرائر نقلا عن جامع البزنطى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام أنه سئل عن الخمر تعالج بالملح و غيره لتحول خلا قال: لا بأس بمعالجتها .. «۵» و ما رواه عبد العزيز بن المهتدى قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام جعلت فداك، العصير يصير خمرا

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) راجع ب ۴۵ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(۴) راجع ب ۴۵ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۳

سواء استهلك أو قى على حاله (۱) و يشترط فى طهارة الخمر بالانقلاب عدم

فيصب عليه الخل و شيء يغيره حتى يصير خلا قال: لا بأس به «۱» و حسنة زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سألته عن الخمر العتيقة تجعل خلا قال:

لا بأس «۲» و ذلک لأن قوله تجعل خلا ظاهره جعل الخمر خلا بسبب و علاج.

«الثالثة»: الأخبار الواردة فى أن الانقلاب بالعلاج لا تترتب علیه الطهارة و هى فى قبال الطائفة الثانیة:

«منها»: موثقة أبى بصیر عن أبى عبد اللّه علیه السّلام قال: سئل عن الخمر یجعل فیها الخل فقال: لا إلا ما جاء من قبل نفسه «۳».

و «منها»: موثقته الأخرى قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الخمر یصنع فیها الشىء حتى تحمض قال: إن کان الذى صنع فیها هو الغالب على ما صنع فلا بأس به «۴».

و هاتان الطائفتان متعارضتان و حیث أن الطائفة الثانیة صریحة فى طهارة الخل المنقلب من الخمر بالعلاج و الطائفة الثالثة ظاهرة فى نجاسته فیتصرف فى ظاهر الطائفة الثانیة بحملها على الکراهة، و على الجملة أن الاخبار تقتضى حلیة الخل المستحیل من الخمر بالمعالجة أو بغیرها.

(۱) لما عرفت من أن الاخبار الواردة فى المقام دلت على طهارة الخل

---

(۱) المرویة فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) المرویة فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة و ۷۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویة فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۴) المرویة فى ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة و ۷۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۸۴

وصول نجاسة خارجیة إلیه (۱) فلو وقع فیه- حال کونه خمرا- شىء من البول أو غیره أو لاقى نجسا لم یطهر بالانقلاب.

و حلیته الفعلیتین فیما إذا انقلب من الخمر بنفسها أو بالعلاج کما أنها بإطلاقها دلت على أنه لا یفرق الحال فى ذلک بین أن یکون ما به العلاج مستهلکا فى الخمر و بین ما إذا لم یکن کما إذا ألقى علیها قطعة ملح أو ملح مدقوق إلا أنه لم تضمحل فیها بتمامه بل بقى منه مقدار من الخلیط کالتراب أو الرمل أو نحوهما، و هذا یدلنا على أن ما به العلاج فى مفروض الکلام لا یمکن أن یکون باقیا على نجاسته لأن الطهارة الفعلیة لا تجتمع مع نجاسته حیث أن ما به العلاج لو کان باقیا على نجاسته لتنجس به الخل و لم یمکن الحکم بطهارته بالانقلاب.

(۱) لعله بدعوى أن الاخبار المتقدمة ناظرة بأجمعها إلى النجاسة الخمریة فحسب و قد دلت على أنها ترتفع بالانقلاب و لا نظر لها الى غیرها من النجاسات.

و فیه أن الخمر من النجاسات العینیة و هى غیر قابلة لان تتنجس ثانیا بملاقاة الأعیان النجسة أو المتنجسات، کما أن نجاستها غیر قابلة للاشتداد بالملاقاة لأن الغائط- مثلا- لا تزید نجاسته بملاقاة البول أو غیره. و علیه لو صب بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها بملاقاة البول أو غیره، و علیه لو صب بول أو نجس آخر على الخمر لم تزد نجاستها عما کانت ثابتة علیها قبل الصب و انما نجاستها هى النجاسة الخمریة فحسب و معه لا مانع من أن تشملها الأخبار، فإن نجاستها هى النجاسة الخمریة فقط هذا.

بل الأمر کذلک حتى إذا قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة و ذلک لإطلاق الأخبار حیث دلت على طهارة الخل المنقلب من الخمر مطلقا سواء أصابتها نجاسة خارجیة أم لم تصبها و ذلک لان ما دل على جواز أخذ الخمر لتخلیلها غیر مقید بما إذا أخذت من ید المسلم بل مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى ذلک بین أن یؤخذ من ید المسلم أو الکافر و من الواضح أن الکافر بل مطلق صناع الخمر لا یتحفظ

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۱۸۵

(مسألة ۱) العنب أو التمر المتنجس إذا صار خلا لم یطهر (۱).

و کذا إذا صار خمرا ثم انقلب خلا (۲).

علیها من سائر النجاسات بل تصیبها النجاسة عنده و لو من جهة الأوانی أو یده النجسة أو المتنجسة.

نعم هـذا فیما إذا لم تصب النجاسـة الثانیة للإناء و إلا فالاناء المتنجس یکفی فی تنجس الخل به بعد انقلابه من الخمر. و ما قدمناه من أن مقتضـی الأخبـار عـدم تنجس الخل بنجاسـة الإناء انما هو فیما إذا کانت النجاسـة العارضـة علی الإناء مسـتندة إلی الخمر. و أما إذا تنجس الإناء بنجاسة أخری غیرها فلا دلالة للأخبار علی طهارة الخل حینئذ.

(۱) لما تقدم من أن النجاسة فی المتنجسات قائمة بالجسم و لیست قائمة بعناوینها فلا ترتفع بصـیرورة العنب خلا، و نصوص الانقلاب مختصة بالخمر فلا دلیل علی مطهریته فی المتنجسات.

(۲) لان الانقلاب حسب ما یستفاد من روایاته إنما یوجب ارتفاع النجاسة الخمریة فحسب هذا.

و لکن الصـحیح أن العنب أو التمر أو غیرهما إذا صار خمرا ثم انقلب خلا طهر و ذلک لما أشرنا إلیه من أن النجاسة العرضیة فی مثل العنب و نظائره تتبـدل بالنجاسـة الذاتیـة عند صـیرورته خمرا و الخمر غیر قابلة لان تعرضـها النجاسة العرضـیة کما أن نجاسـتها لا تقبل الاشـتداد إذا لیست هناک نجاسة أخری غیر النجاسة الخمریة و مع انقلاب الخمر خلا یشـملها الأخبار المتقدمة و بذلک یحکم بزوال نجاسـتها بـل ذکرنـا أن مقتضـی إطلاـق الروایـات هو الحکم بالطهـارة مع الانقلاـب و إن قلنـا بتنجس الخمر بالملاقاة نعم یشترط فی الحکم بالطهـارة مع الانقلاـب و إن قلنا بتنجس الخمر بالملاقاة نعم یشترط فی الحکم بالطهارة أن یفرغ بعـد صـیرورته خمرا من إنائه إلی إناء آخر لیتحقق الانقلاب خلا فی ذلک الإناء،

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۸۶

(مسألة ۲) إذا صب فی الخمر ما یزیل سکره لم یطهر و بقی علی حرمته (۱)

لاـنه لو بقی فی إنـائه السـابق لتنجس به بعـد الانقلاـب، فـان ذلک الإناء متنجس بالخل المتنجس قبل أن یصـیر خمرا و قـد تقـدم أن الاخبار الواردة فی المقام ناظرة إلی ارتفاع النجاسة الخمریة بالانقلاب دون النجاسة المستندة إلی غیرها.

(۱) هنا مسألتان ربما تشتبه إحداهما بالأخری:

«الأولی» أن مطهریة الانقلاب هل تختص بما إذا انقلبت الخمر خلا أو تعم ما إذا انقلبت شیئا أخر من الماء أو مائع طاهر آخر؟

الثـانی هو الصـحیح و ذلـک لموثقـة عبیـد بن زرارة: إذا تحول عن اسم الخمر فلاـ بأس به «۱» و صـحیحة علی بن جعفر المرویـة عن کتابه: إذا ذهب سکره فلا بأس «۲» لدلالتهما علی أن المناط فی الحکم بطهارة الخمر إنما هو زوال سکرها أو تحولها عن اسمها سواء استند ذلک الی انقلابها خلا أم استند الی انقلابها شیئا آخر هذا.

و ربما یقال: إن الظاهر عدم عملهم لظاهر الروایتین و أن بناءهم علی الاختصاص و هذا هو الذی یقتضی ظاهر کلامهم فی المقام و لا یمکن المساعـدة علی ذلـک بوجه حیث لم یظهر أن المشـهور ذهبوا الی الاختصـاص، لاـن ظـاهر کلمـاتهم کظـاهر عبـارة الماتن هو التعمیم و یشهد علی ذلک أمران:

«أحـدهما»: أنهـم ذکروا أن مـن أقسـام المطهرات الانقلاـب ثم مثلـوا له بقـولهم: کـالخمر ینقلب خلاـ و هـذه قرینـة علی أن مطهریة الانقلاـب غیر مختصـة عنـدهم بمـا إذا انقلبت الخمر خلاـ و انما هو مطهر علی کبرویته و إطلاقه و من موارد صـغریاتها انقلاب الخمر خلا فقولهم: کالخمر ینقلب خلا تمثیل تبعی، لوروده

---

(۱) المتقدمة فی ص ۱۸۲.

(۲) المروية فی ب ۳۱ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۷

....

فی الأخبار لانه الغالب فی انقلاب الخمر لا من جهة أن مطهرية الانقلاب مختصة بذلك. بل يأتی أن الانقلاب مطهر فی جميع الأعيان النجسة و لا تختص مطهريته بالنجاسة الخمرية فليلاحظ.

و «ثانيهما»: ملاحظة ذيل كلام الماتن «قده» حيث قال: الانقلاب غير الاستحالة، إذ لا تتبدل فيه الحقيقة النوعية بخلافها و لذا لا تطهر المتنجسات به و تطهر بها. حيث ظهر من تفريعه أن الانقلاب لا تترتب عليه الطهارة فی المتنجسات لما سنذكره فی المسألة الخامسة إن شاء اللّه. و إنما هو مطهر فی الأعيان النجسة من دون أن تختص مطهريته بالنجاسة الخمرية فضلا عن اختصاصها بانقلاب الخمر خلا- فالانقلاب على ذلك من أقسام المطهرات من دون حاجة فی ذلك إلی الأخبار و إنما احتجنا إليها فی خصوص انقلاب الخمر خلا من جهة نجاسة إنائها حال خمريتها و هی موجبة لتنجسها بعد انقلابها خلا هذا كله فی هذه المسألة «المسألة الثانية»: أن الخمر إذا صب فيها مقدار من الماء أو غيره حتى زالت سكرها من دون أن تنقلب خلا- أو ماء أو غيرهما- كما فی المسألة المتقدمة بل استهلكت فيما صب فيها أو امتزجت معه و حصلت منهما طبيعة ثالثة فهل تطهر بذلك أو لا؟

حكم الماتن بنجاستها و هو كما أفاده «قده» لان ما القی فی الخمر من ماء أو غيره يتنجس بمجرد ملاقاتهما فإذا زال عن الخمر إسكارها فلا محالة يتنجس به سواء بقی بحاله كما إذا استهلكت الخمر فی الماء أم لم يبق كذلك كما إذا تبدلا حقيقة ثالثة و ذلك لان النجاسة فی الأشياء المتنجسة غير طارئة على عناوينها و إنما تترتب على أجسامها كما مر و هی باقية بحالها بعد صيرورتهما طبيعة ثالثة فزوال العنوان فی المتنجسات لا- يؤثر فی طهارتها، و لم يقم دليل على أن الخمر إذا استهلكت فيما صب فيها أو امتزجت معه حتى حصلت منهما طبيعة ثالثة ارتفعت

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۸۸

....

نجاستها فإن الأخبار المتقدمة إنما تدل على طهارتها بالانقلاب اما بنفسها و اما بالعلاج، و الاستهلاك و الامتزاج ليسا من انقلاب الخمر فی نفسها و لا من الانقلاب بالعلاج.

و توضيح ذلك: أن الانقلاب إنما لم نلتزم بكونه موجبا للطهارة فی نفسه نظرا إلی أن نجاسة الإناء الناشئة من الخمر- الموجودة فيه قبل الانقلاب- تقتضی نجاستها بعد انقلابها خلا و من هنا احتجنا إلی الروايات الواردة فی المسألة و ببركتها قلنا بطهارة الإناء وقتئذ بالتبع فلو لا نجاسة الإناء لم نحتج فی الحكم بمطهرية الانقلاب إلی النصوص و من هنا لو اكتفينا بحرمة الخمر و لم نلتزم بنجاستها كما هو أحد القولين فی المسألة و فرضنا أنها تحولت إلی شیء آخر و إن لم تنقلب خلا لم نتردد فی الحكم بزوال حرمتها و هذا بخلاف ما لو قلنا بنجاستها- كما هو الصحيح- حيث لا يمكننا الحكم بزوال نجاستها بالانقلاب إلا مع التشبث بذيل النصوص كما اتضح، و هذه النصوص لا- دلالة لها على طهارة الخمر و إنائها عند استهلاكها أو امتزاجها بما يصب فيها و انما تختص بصورة الانقلاب، و على الجملة ان القاعدة تقتضی الحكم بعدم طهارة الخمر فی مفروض الكلام و يؤكدها عدة روايات:

«منها»: رواية عمر بن حنظلة قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام ما ترى فی قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته و يذهب سكره؟ فقال:

لا و اللّه و لا قطرة قطرت فی حب إلا أهريق ذلك الحب «۱» لأن القطرة تستهلك فی حب من الماء، كما أن الماء المصبوب فی قدح

من المسكر يمتزج معه فلو كان استهلاكه أو امتزاجه بشيء آخر موجبا لطهارته لم يكن وجه للحكم بإهراق الحب و المنع عن شرب ما فی القدح.

---

(۱) المروية فی ب ۱۸ و ۲۶ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۸۹

(مسألة ۳) بخار البول أو الماء المتنجس طاهر (۱) فلا بأس بما يتقاطر من سقف الحمام إلا مع العلم بنجاسة السقف.

و «منها»: رواية زكريا بن آدم قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت فی قدر فيها لحم كثير و مرق كثير، قال. فقال:

يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة .. «۱» مع أن القطرة مستهلكة فی المرق الكثير لا محالة.

و «منها»: رواية أبی بصير عن أبی عبد اللّه عليه السّلام فی حديث قال:

ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يقولها ثلاثا «۲» فقد اتضح من جميع ما تلوناه فی المقام أن الخمر فی مفروض المسألة باقية على نجاستها و لا- تشملها اخبار الانقلاب كما مر، و ان فی المقام مسألتين اختلطت إحداهما بالأخرى و الظاهر أن الثانية هی مراد الماتن «قده» و لا نظر له إلى المسألة الاولى و لا أنه بصدد التعرض لحكمها

(۱) تقدمت هذه المسألة فی أوائل الكتاب «۳» و ذكرنا هناك أن ذلك من الاستحالة و التبدل فی الصورة النوعية و الحقيقة إذ البخار غير البول و غير الماء المتنجس لدى العرف و هما أمران متغايران و لا يقاسان بالغبار و التراب لان العرف يرى الغبار عين التراب و انما يصعد الهواء للطافته و صغره لا لأنه أمر آخر غير التراب.

و من هنا يصح عرفا أن يقال- عند نزول الغبار- إنه ينزل التراب. و أما

---

(۱) المروية فی ب ۲۶ من أبواب الأشربة المحرمة و ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فی ب ۲۰ من أبواب الأشربة المحرمة و ۳۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) ج ۱ ص ۴۸.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۱۹۰

(مسألة ۴) إذا وقعت قطرة خمر فی حب خل، و استهلكت فيه لم يطهر و تنجس الخل إلا إذا علم انقلابها خلا بمجرد الوقوع فيه (۱).

البخار فلا- يقال إنه ماء فإذا استحال البول أو الماء المتنجس بخارا حكم بطهارته فلو انقلب البخار ماء فهو ماء جديد قد تكون من البخار المحكوم بطهارته فلا- مناص من الحكم بطهارته لوضوح أنه ماء آخر غير الماء الأول المتبدل بالبخار، و هذا فی بخار البول أظهر منه فی الماء المتنجس لان الغافل قد يتوهم أن الماء الحاصل بالبخار هو الماء السابق بعينه و انما تبدل مكانه.

و لكن هذا التوهم لا- يجری فی بخار البول لان الماء المتكون منه ماء صاف خال من الأجزاء البولية فكيف يتوهم أنه البول السابق بعينه لان حاله حال الماء المتحصل من الرمان أو غيره حيث أن الماء المصعد منه ماء صاف لا يتوهم أنه الماء السابق قبل تبخيره.

(۱) القطرة الخمرية الواقعة فی حب خل لو فرضنا تبدلها خلا قبل ملاقاتهما كما إذا تبدلت- بفرض غير واقع- بمجرد أن أصابها الهواء الكائن فی السطح الظاهر من الخل فلا ينبغی التردد فی بقاء الخل على طهارته لأنه إنما يلاقی جسما طاهرا، إلا أن فی هذه الصورة لا يصدق وقوع الخمر فی الخل لعدم بقائها على خمريتها حال الوقوع و كونها خمرا قبل ذلك لا يترتب عليه أثر.

و أما إذا فرضنا انقلابها خلاـ بعد ملاقاتهما و لو بآن دقی حکمی فالخل محکوم بالانفعال لانه لاقی خمرا علی الفرض. و الأخبار المتقدمهٔ إنما دلت علی طهارهٔ الخمر فیما إذا انقلبت خلاـ بنفسها أو بالعلاج لاـ فیما إذا لاقت خلا ثم تبدلت إلیه و علیه فلا موقع للاستثناء الواقع فی کلام الماتن «قده» بل الصحیح هو الحکم بنجاسهٔ الخل فی مفروض المسألهٔ مطلقا.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۹۱

(مسألهٔ ۵) الانقلاب غیر الاستحالهٔ (۱) إذ لا تتبدل فیه الحقیقهٔ النوعیهٔ بخلافها، و لذا لا تطهر المتنجسات به و تطهر بها.

---

(۱) الانقلاب و الاستحالهٔ متحدان حقیقهٔ بحسب اللغهٔ فإن الحول و القلب بمعنی فیقال: قلبه قلبا. حوله عن وجهه و لم ترد الاستحالهٔ فی شیء من الاخبار لیتکلم فی مفهومها و إنما حکمنا بالطهارهٔ معها لانعدام موضوع النجاسهٔ و ارتفاع حکمه. نعم بین الاستحالهٔ و الانقلاب فرق فی مصطلح الفقهاء و قد تصدی الماتن «قده» لبیان الفارق بینهما بحسب الاصطلاح. و توضیح ما أفاده أن النجاسهٔ فی الأعیان- کما تقدم- مترتبهٔ علی عناوینها الخاصهٔ من البول و الخمر و الدم و هکذا فالخمر بما هی خمر نجسهٔ لا بما أنها جسم- مثلا- و هکذا الحال فی غیرها من الأعیان و هو معنی قولهم: الأحکام تتبع الأسماء بمعنی أنها تدور مدار العناوین المأخوذهٔ فی موضوعاتها فإذا زال عنها عنوانها زال حکمها لا محالهٔ فیحکم بعدم نجاسهٔ الخمر و عدم حرمتها إذا سلب عنها عنوانها و اتصفت بعنوان آخر فلا یعتبر فی زوال النجاسهٔ أو الحرمهٔ زوال الخمر و انعدامها بذاتها أو انعدام البول کذلک أو غیرهما.

و من هنا یظهر أن استصحاب النجاسهٔ عند زوال عنوان النجس بالانقلاب من الأغلاط التی لاـ نتمکن من تصحیحها فإن النجاسهٔ کحرمهٔ المسکر الجامد- کالبنج- فکما أنه إذا زال عنه إسکاره ارتفعت حرمته لکونها مترتبهٔ علی البنج المسکر کذلک الحال فی المقام فهل یمکن استصحاب حرمته حینئذ؟ و هذا بخلاف المتنجسات.

لعدم ترتب النجاسهٔ فیها علی عناوینها و انما ترتبت علی ذواتها فهی متنجسهٔ بما أنها جسم فلا ترتفع نجاستها بزوال عناوینها لبقاء الجسمیهٔ بمرتبتها النازلهٔ بل یتوقف زوال حکمها علی انعدام ذواتها و تبدل صورتها الجسمیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۱۹۲

(مسألهٔ ۶) إذا تنجس العصیر بالخمر، ثم انقلب خمرا و بعد ذلک انقلب الخمر خلا، لا یبعد طهارته (۱) لأن النجاسهٔ العرضیهٔ صارت ذاتیهٔ بصیرورته خمرا، لأنها هی النجاسهٔ الخمریهٔ، بخلاف ما إذا تنجس العصیر بسائر النجاسات فان الانقلاب إلی الخمر لا یزیلها، و لا یصیرها ذاتیهٔ، فأثرها باق بعد الانقلاب أیضا

بجسم أخر کما إذا تبدل النبات المتنجس حیوانا فإن الصورهٔ الجسمیهٔ فی أحدهما غیر الصورهٔ فی الآخر، و حیث أن ارتفاع النجاسهٔ فی الأعیان النجسهٔ لا یحتاج إلی تبدل الذات بل یکفی فیه تبدل العنوان علی خلاف المتنجسات فاصطلح الفقهاء «قدس اللّه أسرارهم» فی زوال العنوان بالانقلاب کما اصطلحوا فی زوال الذات و الحقیقهٔ بالاستحالهٔ تمییزا بینهما و بیانا للفارق بین النجاسات و المتنجسات لا من جهۀ أن الانقلاب غیر الاستحالهٔ حقیقهٔ لما عرفت من أنهما شیء واحد.

و إن شئنا عکسنا الأمر و عبرنا عن زوال الذات بالانقلاب و عن تبدل العناوین بالاستحالهٔ و قلنا: انقلاب الحقائق و الذوات و استحالهٔ العناوین و تحولاتها من المطهرات. فإنه صحیح و ان کان علی خلاف الاصطلاح و لا بأس بما اصطلحوا علیه تمییزا بین القسمین المتقدمین، و علی ذلک اتضح عدم اختصاص مطهریهٔ الانقلاب بالخمر فإنه مطهر فی مطلق النجاسات العینیهٔ المترتبهٔ علی العناوین و الأسماء فان أحکامها ترتفع بزوال عناوینها و هو الانقلاب کما أنه لا یترتب علیه أثر فی المتنجسات فان زوال العنوان غیر مؤثر فی ارتفاع أحکامها لترتبها علی ذواتها. اللهم إلاـ أن تتبدل صورتها الجسمیهٔ بصورهٔ جسمیهٔ اخری کما مر و هو الاستحالهٔ بحسب الاصطلاح.

(۱) لا غبار فيما أفاده «قده» بناء على ما ذكرناه من أن نجاسة العنب أو العصير أو غيرهما بسبب الملاقاة غير مانعة عن طهارة الخمر الحاصلة منه بانقلابها خلا لاندكاك نجاستها العرضية فى نجاستها الذاتية فإن العرف لا يرى فى مثلها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹۳

(مسألة ۷) تفرق الاجزاء بالاستهلاك غير الاستحالة (۱) و لذا لو وقع مقدار من الدم فى الكر و استهلك فيه يحكم بطهارته لكن لو أخرج الدم من الماء بآلة من الآلات المعدة لمثل ذلک عاد إلى النجاسة، بخلاف الاستحالة فإنه إذا صار البول بخارا ثم ماء لا يحكم بنجاسته، لانه صار حقيقة أخرى.

نجاستين بأن تكون إحداهما عرضية قائمة بجسمها و ثانيتهما ذاتية قائمة بعنوانها.

بل تقدم أنا لو سلمنا اشتمالها على نجاستين أيضا التزمنا بالطهارة لإطلاقات الأخبار و شمولها لما إذا كانت الخمر متنجسة أيضا و لعل هذا هو الغالب فى الخمور لتنجسها حال كونها عصيرا أو خلا بيد صناعها مسلما كان أو غيره لبعد تحفظهم على عدم تنجسها من سائر الجهات إذا الخمار لا يبالى بأمثال ذلک.

و أما بناء على ما سلكه الماتن «قده» من اعتبار الطهارة فى التمر أو العنب أو غيرهما مما يصطنع منه الخمر و أن نجاسته قبل صيرورته خمرا مانعة عن طهارة الخمر الحاصلة منه بالانقلاب فيشكل الفرق بين تنجسه بالنجاسة الخمرية و تنجسه بسائر النجاسات و المتنجسات و ذلک لا مكان أن يقال: ان العنب أو التمر أو غيرهما إذا تنجس بالخمر ثم صار خمرا منع ذلک عن طهارتها بالانقلاب لاشتمال الخمر حينئذ على نجاستين:

عرضية و هى تقوم بجسمها كما هو الحال فى بقية المتنجسات و ذاتية قائمة بعنوانها، و الأخبار إنما تقتضى زوال نجاستها الذاتية القائمة بعنوانها بالانقلاب و أما نجاستها العرضية فهى باقية بحالها لعدم ارتفاع موضوعها بالانقلاب.

و على الجملة لا نرى وجها صحيحا للتفصيل بين التنجس بالخمر و التنجس بغيرها فاما أن نلتزم بالطهارة بالانقلاب فى كليهما لما ذكرناه و إما أن نلتزم بعدم حصول الطهارة فى كليهما لما ذكره «قده».

(۱) و ذلک لان الاستهلاک من الهلاک و هو بمعنى انعدام الشيء بتمامه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹۴

نعم لو فرض صدق البول عليه يحكم بنجاسته بعد ما صار ماء. و من ذلک يظهر حال عرق بعض الأعيان النجسة أو المحرمة، مثل عرق لحم الخنزير، أو عرق العذرة، أو نحوهما، فإنه إن صدق عليه الاسم السابق و كان فيه آثار ذلک الشيء و خواصه يحكم بنجاسته أو حرمته، و إن لم يصدق عليه ذلک الاسم، بل عدّ حقيقة أخرى ذات أثر و خاصية أخرى، يكون طاهرا و حلالا، و أما نجاسة عرق الخمر فمن جهة أنه مسكر مائع، و كل مسكر نجس.

انعداما عرفيا و زوال حيثية الوجود عنه من غير أن يبقى منه شيء ظاهرا- و إن كان باقيا حقيقة- و الاستحالة عبارة عن زوال الحقيقة و الصورة النوعية و حدوث حقيقة أخرى و إن كانت المادة المشتركة بينهما باقية بحالها فان الوجود فى موارد الاستحالة هو الوجود الأول و إنما التبدل فى مراتبه بمعنى أن الهيولى كانت متحققة و موجودة بالصورة المرتفعة ثم صارت موجودة بالصورة النوعية الأخرى و المادة المشتركة خلعت صورة و لبست صورة أخرى بحيث يصح أن يقال: إن هذا- مشيرا به إلى موجود خارجى- كان كذا ثم صار كذا كما تقدم فى قوله تعالى أَ لَمْ يَکُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنىٰ «۱».

و تظهر الثمرة فيما إذا استهلكت قطرة دم فى ماء كثير ثم أخذناها من الماء بالآلات المعدة للتجزية فإنها محكومة بالنجاسة حينئذ لأنها عين القطرة السابقة غاية الأمر أنها لم تكن محسوسة لتفرق أجزائها- مع بقائها حقيقة من غير أن تتبدل حقيقتها و صورتها- فإذا

اجتمعت و ظهرت على الحس حكم بنجاستها لا محالة و هذا بخلاف ما إذا استحالت القطرة ترابا ثم بدواء أو غيره صيرنا التراب دما فإنه حينئذ دم جديد غير الدم السابق لانه قد انعدم بصورته و حقيقته و لا يحكم بنجاسته لاختصاص النجاسة بدم الحيوان الذى له نفس سائلة، و الدم المتكون

---

(۱) تقدم فى ص ۱۷۷

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹۵

(مسألة ۸) إذا شك فى الانقلاب بقى على النجاسة (۱).

(السادس): ذهاب الثلثين فى العصير العنبى على القول بنجاسته بالغليان لكن قد عرفت أن المختار عدم نجاسته، و ان كان الأحوط الاجتناب عنه (۲) فعلى المختار فائدة ذهاب الثلثين تظهر بالنسبة إلى الحرمة، و أما بالنسبة إلى النجاسة فتفيد عدم الاشكال لمن أراد الاحتياط، و لا فرق بين أن يكون الذهاب بالنار، أو بالشمس، أو بالهواء كما لا فرق فى الغليان الموجب للنجاسة على القول بها بين المذكورات، كما أن فى الحرمة بالغليان التى لا اشكال فيها و الحلية بعد الذهاب كذلك، أى لا فرق بين المذكورات،

بعد الاستحالة دم مخلوق الساعة و لا دليل على نجاسته.

ثم إن الأنسب فى المثال ما ذكرناه دون ما مثل به الماتن «قده» و ذلك لانه مثل فى الاستحالة بما لا يعود إلى الشيء السابق لوضوح أن الماء الحاصل من البخار غير البول الذى استحال بخارا و من المناسب أن يمثل بما يعود إلى الشيئية السابقة بعد الاستحالة و الاستهلاك و يحكم عليه فى أحدهما بالطهارة و فى الآخر بالنجاسة، و لا مثال له سوى الدم كما مثلنا به.

و أما بخار الماء المتنجس إذا صار ماء فهو أيضا غير صالح للمثال لان البخار و ان كان يعود إلى الشيئية السابقة و هى الماء الا أنه لا يتم فى الاستهلاك لأنا لو فصلنا أجزاء المتنجس من الماء الكثير بعد فرض استهلاكه فيه لم نحكم بنجاستها لطهارتها بالكثير كما لا يحكم بنجاستها فى فرض استحالتها و معه لا يبقى فرق بين الاستحالة و الاستهلاك فالصحيح فى المثال ما ذكرناه.

(۱) لاستصحاب بقاء العنوان و عدم زواله.

مطهرية ذهاب الثلثين

(۲) مر تفصيل هذه الفروع فى مبحث النجاسات و ذكرنا أن الغليان مطلقا يوجب حرمة العصير بل و نجاسته أيضا- على تقدير القول بها- بلا فرق فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹۶

و تقدير الثلث و الثلثين إما بالوزن أو بالكيل أو بالمساحة (۱).

ذلك بين استناد الغليان الى نفسه و استناده الى النار أو الشمس أو غيرهما و دفعنا التفصيل بين الغليان بنفسه و هو المعبر عنه بالنشيش و الغليان بسبب النار أو غيرها بالقول بالحرمة و النجاسة على الأول و بالحرمة فحسب على الثانى، بما لا مزيد عليه نعم ذكرنا أن المطهر أو المحلل انما هو خصوص ذهاب الثلثين بالطبخ و هو لا يكون الا بالنار فذها بهما بنفسه أو بحرارة الشمس أو غيرهما مما لا يترتب عليه الحكم بالطهارة و الحلية فليراجع.

(۱) ذكر صاحب الجواهر «قده»: ان المعتبر إنما هو صدق ذهاب الثلثين من دون فرق بنى الوزن و الكيل و المساحة و إن كان الأحوط الأولين- أى الوزن و الكيل- بل قيل هو الوزن. و تبعه الماتن فى المقام و نقول فى توضيح المسألة:

إن المساحة و الكيل أمران متحدان و هما طريقان إلى تعيين كم خاص و لا اختلاف بينهما. و أما الوزن فهو أمر يغاير الكيل و المساحة و النسبة بينه و بينهما عموم مطلق. و التحديد بمثلهما أمر لا محصل له لحصول الأخص و هو الكيل و المساحة فى المقام قبل الأعم- و هو الوزن- دائما و يعتبر فى التحديد بشيئين أن تكون النسبة بينهما عموما من وجه بحيث قد يتحقق هذا دون ذاك و قد يتحقق ذاك دون هذا على ما سبقت الإشارة إليه عند تحديد الكر بالوزن و المساحة حيث قلنا إن النسبة بين سبعة و عشرين شبرا و بين الوزن عموم من وجه و لا مانع من تحديد الكر بهما و هذا بخلاف ستة و ثلاثين أو ثلاثة و أربعين إلا ثمن شبر، فان الوزن حاصل قبلهما. و الأمر فى المقام كذلك.

فان بقاء الثلث أو ذهاب الثلثين بحسب المساحة و الكم الخارجي يتحقق قبل ذهابهما أو قبل بقاء الثلث بحسب الوزن. و «سره» أن أوزان الأشياء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٩٧

....

المتحدة بحسب الكم الخارجي تختلف باختلافها فترى أن الخشبة و الحديد المتحدين بحسب الأبعاد الثلاثة مختلفان وزنا إذ الحديد أثقل من الخشب و كذا الذهب و الحديد المتوافقين بحسب الكم الخارجي فإن الذهب أثقل الفلزات و هكذا كم خاص من الماء الصافي و العصير لان العصير لاشتماله على المواد السكرية و الأرضية أثقل فإذا غلى كل منهما و ذهب ثلثاهما بحسب الكم كان الثلث الباقي من العصير أثقل من الثلث الباقي من الماء لكثافة الأول- من جهة ذهاب الأجزاء المائية و بقاء المواد الأرضية و السكرية- و خفة الثاني لصفائه، و عليه فذهاب الثلثين وزنا يتأخر دائما عن ذهابهما كيلا و مساحة، و مع كون النسبة بين الوزن و الكم أي المساحة و الكيل عموما مطلقا لا يمكن تحديد الحرمة أو هي مع النجاسة بهما بل لا بد من تحديدها بأحدهما، و هل المدار على الذهاب وزنا أو على الذهاب كما؟ لا بد فى ذلك من النظر إلى الروايات لنرى أن المستفاد منها أي شيء.

و الكلام فى تحقيق ذلك يقع فى مقامين: «أحدهما»: فيما تقتضيه الأدلة الاجتهادية و «ثانيهما»: فيما يقتضيه الأصل العملي.

(أما المقام الأول) فقد يقال إن المعتبر هو الوزن و يستدل عليه بوجهين «أحدهما»: أن جملة من الاخبار الواردة فى العصير دلت على أنه إذا غلى حرم أو نجس أيضا و هى بإطلاقها تقتضى بقاء حرمته أو نجاسته مطلقا ذهب ثلثاه أم لم يذهبا «منها»: رواية حماد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال سألته عن شرب العصير قال: تشرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشربه .. «١»

و «منها»: حسنته عنه عليه السّلام قال: لا يحرم العصير حتى يغلى «٢» و «منها»:

موثقة ذريح قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم «٣» و فى قبال هذه الروايات جملة أخرى دلت على أن الحرمة و النجاسة تزولان

---

(١) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

(٢) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

(٣) المروية فى ب ٣ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ١٩٨

....

بذهاب ثلثى العصير و بقاء ثلثه و فى بعضها أن ثلثيه للشيطان و ثلثه لآدم عليه السّلام «١» و هى تخصص المطلقات المتقدمة بما إذا لم

يـذهب ثلثاه و لكنها مجملـة لإجمال المراد بالثلث و الثلثين للشك فى أن المراد منهما خصوص الوزنى أو الكمى، و مقتضـى القاعدة فى المخصـصات المجملـة المنفصلـة الأخـذ بالمقـدار المتيقن و الرجوع فى الزائد المشـكوك فيه إلى العام، و الذى نتيقن بإرادته فى المقـام هو الوزنى الـذى يحصـل بعـد الكمى كمـا عرفت. و أمـا الاكتفاء بخصوص الـذهاب الكمى فهو مشـكوك فيه فيرجع فيه إلى العمومات و المطلقات الدالة على بقاء الحرمة و النجاسة حتى يذهب ثلثاه بحسب الوزن.

و «ثانيهمـا»: الأخبـار: «منهـا»: مـا رواه ابن أبى يعفـور عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قـال: إذا زاد الطلاـ على الثلث أوقيـة فهو حرام «۲» لـدلالتها على أن المراد بالثلث هو الثلث الوزنى لمكان قوله: أوقيـة. و هى من أسـماء الأوزان و «منها»: ما رواه عقبـة بن خالـد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أخذ عشرة أرطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ماء ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلا و بقى عشرة أرطال أ يصلح شرب تلك العشرة أم لا؟ فقال: ما طبخ على الثلث فهو حلال «۳» و قـد دلت على أن المراد من الثلث و الثلثين هو الوزنى خاصة. و «منها»: رواية عبد اللّه بن سـنان قال: العصـير إذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثة دوانيق و نصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه «۴» هذا و فى كلا الوجهين ما لا يخفى. أما «أولهما»: فلأجل أن الأشياء تختلف بحسب الاعتبار فان فى بعضها الاعتبار بالعدد كما فى الحيوان و الإنسان و غيرهما

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۸ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۱۹۹

....

من المعدودات و فى بعضها الآخر بالوزن كما فى الحنطة و الشعير و الأرز و غيرها مما يوزن و فى ثالث بالمساحة كما فى الأراضى، و العرف لا يكاد يشك فى أن المائعات التى منها الماء و العصـير مما يعتبر فيه المساحة فإذا قيل العصـير يعتبر فى حليته و طهارته ذهاب ثلثيه و بقاء ثلثه حمل على ارادة الثلثين بحسب المساحة فلا إجمال فى المخصص بوجه.

و يدل على ذلك أنهم عليهم السّلام أطلقوا اعتبار ذهاب الثلثين فى حلية العصير من دون أن يخصصوا ذلك بشخص دون شخص مع أن أكثر أهـل البلاـد لاـ يتمكن من وزن العصـير حيث لاـ ميزان عنـدهم فكيف بالصـحارى و القرى! و ما هـذا شانه لا يناط به الحكم الشرعى من غير أن يبين فى شىء من الروايات.

و مما يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الروايات- بيانا لكيفية طبخ العصير- من قوله عليه السّلام ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه «۱» فإنه كالصـريح فى أن الاعتبار بالكيل و المساحة. نعم لم نسـتدل بتلك الرواية فى الحكم بحرمة العصير بالغليان للمناقشة فيها سندا و دلالة فليراجع ما ذكرناه فى البحث عن نجاسة العصير و حرمته «۲» هذا كله فى الوجه الأول من الوجهين السابقين.

و أما «ثانيهما»: و هو الاستدلال بالأخبار فلان الرواية الأولى منها و إن كانت تامة دلالة إلا أنها مرسلة لأن الكلينى «قده» إنما ينقلها عن بعض أصحابنا فلا يمكن الاعتماد عليها.

و أما الرواية الثانية فلان الوزن فيها انما ذكر فى كلام السائل دون جواب الامام عليه السّـلام فان كلامه غير مشـعر بإرادة الوزن أبدا. و قد عرفت أن إطلاق

---

(۱) راجع روایهٔ عمار المرویهٔ فی ب ۵ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) راجع ج ۲ ص ۱۱۶- ۱۱۷

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۰۰

....

الثلث أو غیره من المقادیر فی المائعات منصرف الی الکیل و المساحهٔ. مضافا إلی ضعف سندها بعقبهٔ بن خالد و محمد بن عبد اللّه بناء علی أنه محمد بن عبد اللّه بن هلال کما هو الظاهر.

و أما الروایهٔ الثالثهٔ فلان الدانق معرب «دانک» بالفارسیهٔ و المراد به سدس الشیء عند الإطلاق و هو من أسماء المقادیر بالمساحهٔ فلا دلالهٔ لها علی إرادهٔ الوزن. علی أن سندها ضعیف من وجوه منها: عدم توثیق منصور بن العباس الواقع فی سلسلته فلیراجع.

و أما المقام الثانی فقد یقال: إن مقتضی استصحاب حرمهٔ العصیر أو نجاسته قبل ذهاب الثلثین عنه هو الحکم بحرمته و نجاسته بعد الغلیان و ذهاب ثلثیه کما و ذلک للشک فی طهارته و حلیته بذلک و لا مسوغ لرفع الید عن الیقین بحرمته و نجاسته حتی یقطع بحلیته و طهارته و هذا انما یحصل بذهاب الثلثین وزنا. و فیه: أن الشبههٔ مفهومیهٔ فی المقام للشک فیما یراد من الثلث الباقی أو الثلثین الذاهبین و قد أسلفنا فی محله أن استصحاب الحکم لا- یجری فی أمثال المقام للشک فی بقاء موضوعه و مع عدم إحراز اتحاد القضیتین المتیقنهٔ و المشکوکهٔ لا یبقی مجال للاستصحاب. کما أنه لا مجال لاستصحاب الموضوع حینئذ لتقومه بالشک و الیقین و لا شک لنا فی المقام فی شیء للقطع بزوال الثلثین کما و عدم زوالهما بحسب الوزن و معه کیف یجری الاستصحاب فی الموضوع؟! علی أن الاستصحاب لا یجری فی الشبهات الحکمیهٔ رأسا فإذا شککنا فی حرمهٔ العصیر و طهارته بعد ذهاب ثلثیه بحسب الکم فلا بد من الرجوع إلی أصالتی الحل و البراءهٔ أو أصالهٔ الطهارهٔ. فالمتلخص أن المیزان فی حلیهٔ العصیر و طهارته إنما هو زوال ثلثیه بحسب الکم و المساحهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۰۱

و یثبت بالعلم، و بالبینهٔ، و لا یکفی الظن (۱).

---

(۱) لقد تکلمنا فی اعتبار الأمور التی ذکرها الماتن «قده» فی المقام من العلم و البینهٔ و خبر العدل و إخبار ذی الید فی البحث عما یثبت به النجاسهٔ، مفصلا «۱» و لا حاجهٔ إلی إعادته. کما ذکرنا أن الظن لا اعتداد به شرعا بقی الکلام فی أن اعتبار قول ذی الید- فی محل الکلام- هل یختص بما إذا کان مسلما عارفا أو مسلما ورعا مؤمنا أو لا یشترط بشیء؟

ورد فی موثقهٔ عمار- عن أبی عبد اللّه علیه السّلام ان کان مسلما ورعا مؤمنا فلا بأس ان یشرب. بعد السؤال عن رجل یأتی بالشراب و یقول هذا مطبوخ علی الثلث «۲» و فی صحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه علیهم السّلام قال: سألته عن الرجل یصلی إلی القبلهٔ لا یوثق به أتی بشراب یزعم أنه علی الثلث فیحل شربه؟

قال: لا یصدق إلا أن یکون مسلما عارفا «۳».

و لکن الصحیح عدم اعتبار شیء من ذلک فی اعتبار قول ذی الید و ذلک لما ورد فی صحیحهٔ معاویهٔ بن عمار من قوله: قلت فرجل من غیر أهل المعرفهٔ ممن لا نعرفه یشربه علی الثلث و لا یستحله علی النصف یخبرنا أن عنده بختجا علی الثلث قد ذهب ثلثاه و بقی ثلثه یشرب منه؟ قال: نعم «۴» حیث أن ظاهر قوله: ممن لا نعرفه. أنه ممن لا یعرفون وثاقته و عدالته، و مع هذا أمر بتصدیقه فی إخباره فلا یشترط فی اعتبار قول ذی الید شیء من الإسلام و الایمان و العدالهٔ نعم لا بد فی حجیهٔ قوله من اشتراط شیء آخر و هو أن لا یکون ممن یشرب العصیر قبل تثلیثه و إن لم یکن مستحلا له أیضا و ذلک لما ورد فی صدر

(۱) ج ۱ ص ۲۸۱- ۲۹۲ و ج ۲ ص ۱۶۵- ۱۷۰

(۲) المروية فى ب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۷ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۰۲

و فى خبر العدل الواحد إشكال (۱) إلا أن يكون فى يده و يخبر بطهارته و حليته و حينئذ يقبل قوله و إن لم يكن عادلا، إذا لم يكن ممن يستحله قبل ذهاب الثلثين (۲).

(مسألة ۱) بناء على نجاسة العصير إذا قطرت منه قطرة بعد الغليان على الثوب أو البدن أو غيرهما يطهر بجفافه أو بذهاب ثلثيه بناء على ما ذكرنا عن عدم الفرق بين أن يكون بالنار أو بالهواء (۳) و على هذا فالآلات المستعملة فى طبخه تطهر بالجفاف و إن لم يذهب الثلثان مما فى القدر، و لا يحتاج إلى إجراء حكم التبعية، و لكن لا يخلو عن إشكال من حيث أن المحل إذا تنجس به أولا

الصحيحة من قوله: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيه بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرف أنه يشربه على النصف أ فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه، فإنه يدل على عدم قبول إخبار ذى اليد إذا كان ممن يشرب العصير على النصف و لو كان من أهل المعرفة و غير مستحل له.

(۱) بل لا إشكال فى اعتباره لما ذكرناه غير مرة من عدم التفرقة فى حجيته بين الأحكام و الموضوعات إلا فى موارد خاصة كالزنا و موارد الترافع و غيرهما. بل لا يشترط فى اعتباره العدالة أيضا لكفاية الوثاقة فى حجية الخبر.

(۲) مر أن حجية قول ذى اليد فى خصوص المقام لا يكفى فيها مجرد عدم استحلاله للعصير قبل تثليثه بل يشترط فيها أن يكون ممن لا يشربه قبل التثليث.

(۳) إذا بنينا على أن المحلل و المطهر- على تقدير القول بنجاسة العصير بالغليان- إنما هو خصوص ذهاب الثلثين بالنار كما قويناه فى البحث عن نجاسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۰۳

لا ينفعه جفاف تلك القطرة، أو ذهاب ثلثيها، و القدر المتيقن من الطهر بالتبعية المحل المعد للطبخ مثل القدر و الآلات، لا كل محل كالثوب و البدن و نحوهما.

العصير بالغليان فلا إشكال فى عدم طهارة الثوب و البدن و لا نفس القطرة الواقعة عليهما بذهاب ثلثيها أو بجفافها لعدم استنادهما إلى النار.

و أما إذا قلنا بكفاية مطلق ذهابهما فى حليته و طهارته سواء أ كان بالنار أم بغيرها فهل يحكم بطهارة الثوب و البدن؟ استشكل الماتن فى طهارتهما نظرا إلى أن المحل بعد ما تنجس بتلك القطرة لم ينفع ذهاب ثلثيها أو جفافها بوجه. لأنه لم يقم دليل على طهارة المحل تبعا لطهارة القطرة الواقعة عليه. و ما أفاده «قده» هو المتين و توضيحه: أن الطهارة بالتبع أنما ثبتت بأحد أمور منتفية فى الثوب و البدن، حيث أنها:

إما أن تثبت من جهة السيرة الخارجية و الإجماع القطعيين القائمين على عدم الاجتناب عن العصير و محله بعد ذهاب الثلثين لطهارة المحل بتبع طهارته.

و اما أن تثبت بالروایات لسکوتها عن التعرض لنجاسهٔ المحل و هی فی مقام البیان فیستکشف من ذلک طهارته تبعا إذ لو کان نجسا لکان علیهم علیهم السّلام البیان و التنبیه علی نجاسته.

و اما أن تثبت من جههٔ اللغویهٔ فإن الحکم بطهارهٔ العصیر بعد تثلیثه مع بقاء المحل علی نجاسته لغو ظاهر. و هذه وجوه ثلاثهٔ و هی مختصهٔ بالأوانی و الآلات و غیرهما مما یصیبه العصیر- عادهٔ- حین طبخه و تثلیثه و لا یأتی شیء منها فی الثوب و البدن:

أما السیرهٔ و الإجماع فلأنهما من الأدلهٔ اللبیهٔ و القدر المتیقن منهما الأوانی و الآلات و نظائرهما و هی التی جرت السیرهٔ علی عدم التجنب عنها و لا یمکن الاستدلال بالأدلهٔ اللبیهٔ فی الزائد علی القدر المتیقن منها.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۰۴

....

و أما سکوت الأخبار فی مقام البیان فلأنهم علیهم السّلام انما کانوا بصدد بیان أن العصیر یحل شربه و یحکم بطهارته بذهاب ثلثیه و کذلک آلاته و أوانیه و لم یعلم أنهم بصدد بیان أن محل العصیر- و لو کان کالثوب و البدن- أیضا یطهر بتبعه حتی یتمسک بإطلاق الروایات و سکوتها فی مقام البیان:

و أما دلیل اللغویهٔ فلأنه انما یتم فیما إذا ورد دلیل علی ثبوت حکم فی مورد- بخصوصه- و کان ثبوته فی ذلک المورد متوقفا علی ثبوت حکم آخر فإنه یلتزم حینئذ بثبوت ذلک الحکم الآخر أیضا صونا للکلام عن اللغو و هذا کما فی الحکم بطهارهٔ العصیر المغلی بعد ذهاب ثلثیه فإنها مع بقاء الآلات و الأوانی علی نجاستهما لغو ظاهر فصونا لکلامهم علیهم السّلام عن اللغو نلتزم بثبوت الطهارهٔ للأوانی و الآلات کالعصیر.

و أما إذا لم یثبت الحکم إلا بالإطلاق و کان شموله لفرد من افراده متوقفا علی التزام حکم آخر فلا مسوغ للتمسک بالإطلاق فی ذلک الفرد ما لم یقم دلیل علی ثبوت الحکم الآخر فی نفسه و ذلک لما ذکرناه فی محله من أن الإطلاق انما یشمل الموارد التی لا یتوقف شموله لها علی مئونهٔ زائدهٔ کلحاظ ثبوت اللازم و هو الحکم الآخر علی الفرض و مع توقفه علی المئونهٔ أی علی لحاظ ثبوت الحکم الآخر لا یشمله الإطلاق فی نفسه حتی یقوم دلیل خارجی علی تلک المئونهٔ الزائدهٔ و قد ذکرنا نظیره فی الکلام علی الأصول المثبتهٔ، حیث استدل علی اعتبارها بإطلاق أدلهٔ الأصول و لزوم اللغویهٔ علی تقدیر عدم ثبوت مثبتاتها لأن إطلاق قوله علیه السّلام لا تنقض الیقین بالشک یشمل الیقین السابق الذی لا یترتب علیه أثر شرعی فی نفسه و لا معنی لنقضه الا أن له لازما له اثر و بما أن شموله لذلک الفرد من الیقین لغو الا بالالتزام بجریانه فی لازمهٔ و الحکم بعدم نقض آثار ذلک اللازم فصونا لکلامه علیه السّلام عن اللغو لا بد من التزام شمول الأدلهٔ للازمه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۰۵

....

و قد أجبنا عن ذلک هناک بما ذکرناه فی المقام لان عدم نقض الیقین الذی لا أثر شرعی له فی نفسه لیس بمورد للدلیل و انما یشمله إطلاقه و الإطلاق لا یشمل الا الموارد التی لا یتوقف شموله لها علی لحاظ أمر زائد و لو کان لحاظ ثبوت الحکم فی لازمهٔ ما دام لم یقم دلیل خارجی علی لحاظه و الأمر فیما نحن فیه أیضا کذلک إذ العصیر الطاری علی الثوب أو البدن لیس بمورد لدلیل بالخصوص و انما یحکم بطهارته بذهاب الثلثین للإطلاق و هو لا یشمل الموارد التی یتوقف شموله لها علی لحاظ أمر زائد و علیه فالدلیل علی طهارهٔ العصیر بذهاب ثلثیه قاصر الشمول للقطرهٔ الواقعهٔ علی الثوب أو البدن فی نفسه حتی یدعی ثبوت الطهارهٔ فی لازمهٔ بدلیل اللغویهٔ.

و هـذا بخلاف الأوانى و الآلات حيث أن طهارة العصير المغلى بـذهاب ثلثيه مورد للدليل بالخصوص، و العصير انما يكون فى الإناء كما أن اغلائه انما يكون بآلاته و معه لا بـد من الالتزام فيهما أيضا بالطهارة صونا لكلامهم و حكمهم بطهارة العصير بـذهاب الثلثين عن اللغو فالمتحصل أنه لا دليل على طهارة البدن و الثوب تبعا لطهارة القطرة الواقعة عليهما أو بجفافها، و لأجل ذلك استشكل الماتن فى الحكم بطهارتهما كما عرفت.

نعم يمكن الحكم بطهارة الثوب و البدن أيضا تبعا لطهارة العصير المغلى فى إنائه بـذهاب الثلثين- لا تبعا بطهارة القطرة الواقعة على الثوب و البدن بجفافها أو بـذهاب ثلثيها- و ذلك لما تقدم من أن الأوانى و الآلات و لباس الطباخ و بدنه و غيرها مما يصيبه العصير عادة حين طبخه حتى الملعقة التى بها يحرك العصير و الإناء الـذى تجعل فيه تلك الملعقة محكومة بالطهارة تبعا لطهارة العصير و ذلك لان نجاسة تلك الأمور مما يغفل عنه العامة و هى على تقدير ثبوتها لا بد من أن يبين فى مقام البيان فسكوتهم عليهم السّلام عن التعرض لنجاستها فى تلك الروايات الواردة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۰۶

(مسألة ۲) إذا كان فى الحصرم حبة أو حبتان من العنب فعصر و استهلك لا ينجس و لا يحرم بالغليان (۱) أما إذا وقعت تلك الحبة فى القدر من المرق أو غيره فغلى يصير حراما و نجسا على القول بالنجاسة.

فى مقام البيان يدل على طهارتها تبعا.

و أما التبعية فى الثوب و البدن للقطرة الواقعة عليهما فقد عرفت عدم ثبوتها كما أن ثوب الطباخ أو بـدنه إذا كان بحيث لا يصيبه العصير- عادة- لم نلتزم بطهارتهما التبعية لعدم الدليل عليها و ان أصابتهما قطرة العصير اتفاقا.

و بما سردناه فى المقام اتضح أن الحكم بطهارة نفس القطرة- بجفافها أو بذهاب ثلثيها- أيضا غير تام، لما مر من أن العصير الطارى على الثوب أو البدن ليس بمورد لـدليل بالخصوص و انما يحكم بطهارته بذهاب الثلثين للإطلاق و هو لا يشمل الموارد التى يتوقف شموله لها على لحاظ أمر زائد كما فى المقام لأن المحل بعد ما تنجس بتلك القطرة لم ينفع جفافها أو ذهاب ثلثيها فى طهارتها بل تتنجس بنجاسة المحل و لا يمكن الحكم بطهارتها الا بالحكم بطهارة لازمة و هو المحل و الإطلاق لا يشمل الفرد الـذى يتوقف شموله له على لحاظ أمر زائد كما مر

(۱) و الوجه فيه أن ما حكم بحرمته أو بنجاسته أيضا- إذا غلى- انما هو العصير العنبى لا عصير الحصرم أو غيره و مع استهلاك حبة أو حبتين من العنب فى عصير الحصرم لا يبقى موضوع للحرمة و النجاسة. بل لا يتوقف الحكم بالحلية و الطهارة على صدقه كما يظهر من كلام الماتن. بل المدار عدم صدق العصير العنبى لانه الموضوع للحكم بالحرمة و النجاسة و بانتفائه ينتفى الحكمان، صدق عليه عصير الحصرم أم لم يصدق.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۰۷

(مسألة ۳) إذا صب العصير الغالى قبل ذهاب ثلثيه فى الذى ذهب ثلثاه يشكل طهارته (۱) و إن ذهب ثلثا المجموع. نعم لو كان ذلك قبل ذهاب ثلثيه و إن كان ذهابه قريبا فلا بأس به. و الفرق أن فى الصورة الأولى ورد العصير النجس على ما صار طاهرا فيكون منجسا له بخلاف الثانية، فإنه لم يصر بعد طاهرا فورد نجس على مثله. هذا و لو صبّ العصير الـذى لم يغل على الـذى غلى فالظاهر عدم الاشكال فيه. و لعل السر فيه أن النجاسة العرضية صارت ذاتية، و إن كان الفرق بينه و بين الصورة الأولى لا يخلو عن إشكال و محتاج إلى التأمل.

---

(۱) الصور المذكورة للمسألة فى كلام الماتن ثلاث:

«الأولى»: ما إذا كان عصير ان قد صب أحدهما فى الآخر بعد غليان كل منهما و نجاستهما. و لا ينبغى الإشكال حينئذ فى أنه إذا غلى و ذهب ثلثا مجموع العصيرين حكم بحليته و طهارته لان المجموع عصير مغلى قد ذهب ثلثاه.

«الثانية»: ما إذا كان عصير ان أحدهما مغلى نجس و الآخر طاهر غير مغلى و قد صب أحدهما فى الآخر فهل يحكم بطهارة المجموع إذا غلى و ذهب ثلثاه؟

استشكل الماتن فى الحكم بطهارته حينئذ، و لعل منشأ استشكاله أن الاخبار الواردة فى طهارة العصير بذهاب ثلثيه بالغليان انما دلت على أن نجاسته الذاتية المسببة عن الغليان ترتفع بذهاب ثلثيه، و العصير الطاهر فى مفروض الكلام قد طرأت عليه نجاستان: ذاتية بالغليان و عرضية بملاقاته مع العصير المغلى النجس و معه لا- يحكم بطهارته إذا غلى و ذهب عنه الثلثان لعدم دلالة الاخبار على ارتفاع النجاسة العرضية فى العصير أيضا بذلك فهو غير مشمول للروايات و نظيره ما إذا تنجس العصير قبل الغليان بشىء من النجاسات الخارجية كالدم و البول و غيرهما حيث لا يحكم بطهارته بذهاب ثلثيه قطعا.

و لا يمكن قياس المقام بما إذا تنجس العصير بالخمر أو بغيرها ثم انقلب خمرا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٢٠٨

....

و بعد ذلك انقلب الخمر خلا، لان الحكم بطهارته و ارتفاع النجاسة العرضية عنه مستند إلى إطلاق الروايات- كما مر- و لا إطلاق فى المقام لاختصاص أخبار المسألة بالنجاسة العينية الحاصلة للعصير بالغليان.

و «دعوى»: أن النجاسة العرضية بعد ما غلى العصير تندك و تتبدل بالنجاسة الذاتية. «غير مسموعة»: لأن النجاسة و ان كانت تتبدل بالذاتية إلا- أن الاخبار الواردة فى المسألة لا دلالة لها على ارتفاع تلك النجاسة الذاتية المنقلبة عن العرضية لاختصاصها بارتفاع النجاسة الذاتية المسببة عن الغليان.

هذا على أن ذلك لو تم فى تنجس العصير الطاهر بالعصير النجس جرى مثله حينئذ فى تنجس العصير بالنجاسات الخارجية أيضا من البول و المنى و غيرهما مع أن النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاتها غير مرتفعة بالغليان جزما هذا كله فى تقريب الاستشكال فى المسألة.

و مقتضى تدقيق النظر أن ذهاب ثلثى المجموع موجب لطهارته و الوجه فيه أن نجاسة العصير الطاهر- فى مفروض الكلام- أيضا مستندة الى الغليان بالارتكاز بيان ذلك أن الغليان لا يطرأ على تمام أجزاء العصير و أطرافه دفعة واحدة لأنها مستحيلة- عادة- أو كالمستحيلة و القدر المتيقن انها غير واقعة خارجا إذ الغليان فى أى مائع عصير أو غيره إنما يتحقق فى الأجزاء المتصلة منه بالإناء ثم شيئا فشيئا يسرى إلى بقية الأجزاء و الأطراف بل فى القدور الكبيرة قد تغلى الأجزاء المتصلة بها من غير أن تنسلب البرودة عن الاجزاء الوسطانية أو الأخيرة تماما و على ذلك إذا غلت الأجزاء المتصلة بالإناء من العصير حكم بنجاستها لا محالة لأنها عصير قد غلى، و إذا تنجست الأجزاء المتصلة به تنجست بقية الاجزاء أيضا بسببها- مع عدم غليانها حالئذ على الفرض- و لا إشكال فى أن ذهاب الثلثين فى مثله موجب للحلية و الطهارة فى المجموع و لا وجه لذلك فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ٢٠٩

....

الأجزاء غير المغلية إلا- استناد نجاستها إلى الغليان بواسطة اتصالها بالاجزاء المغلية و لا فرق فى ذلك بين كون الأجزاء غير المغلية متصلة بالأجزاء المغلية ابتداء و بين كونها متصلة بها بعد ما كانت منفصلة عنها أولا لعدم الفرق بين الاتصال و الانفصال كذلك

حسب المرتكز عرفا نعم هـذا يختص بالنجاسـة الحاصـلة بالغليان و لا يأتى فى تنجس العصـير بالنجاسات الخارجية من البول و الدم و نحوهما «الثالثة»: ما إذا كان عصـيران مغليان أحدهما طاهر بالتثليث و الآخر نجس لعدم تثليثه و قد صب أحدهما فى الآخر فهل يحكم بطهارة المجموع إذا ذهب ثلثاه؟ التحقيق عدم طهارته بذلك لان العصير بعد ما طهر بتثليثه لو عرضته نجاسة خارجية لم تطهر بإذهاب ثلثيه ثانيـا لان النصوص الواردة فى المقام انما تـدل على أن ذهاب ثلثى العصـير يطهره من النجاسـة الحاصـلة بغليانه و لا يكاد يسـتفاد منها كونه مطهرا له مطلقا و لو بعـد ذهاب ثلثيه مرة أو أكثر و بما أن العصـير النجس فى مفروض الكلام أوجب تنجس العصـير الطاهر بالتثليث فلا يمكن الحكم بارتفاع نجاسـته العرضـية بتثليثه ثانيا و إن كانت نجاسـة الطاهر أيضا مسـتندة إلى الغليان، و الفرق بين هـذه الصورة و الصورة الثانيـة ممـا لا يكاد يخفى لأن العصـير الطاهر فى الصورة الثانيـة لم يـذهب ثلثاه فإذا تنجس بالنجاسـة المسـتندة إلى الغليان حكم بارتفاعها بتثليثه. و أما فى الصورة الثالثة فقد فرضـنا أن العصـير كان نجسا و طهرناه بتثليثه و معه لم يقم دليل على أنه إذا تنجس ثانيا ترتفع نجاسته بالتثليث هذا.

و لا يخفى أن ذلك كله يبتنى على القول بنجاسة العصـير بالغليان و قد منعناه فى التكلم على نجاسته و طهارته و ذكرنا أن الغليان إنما يسـبب الحرمة دون النجاسة و عليه فلا ينبغى الإشكال فى حلية العصير فى جميع الصور الثلاث: أما فى الأوليتين فظاهر. و أما فى الثالثة فلان ذهاب الثلثين عن العصير قد أوجب الحكم بحلية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۱۰

(مسألة ۴) إذا ذهب ثلثا العصير من غير غليان لا ينجس إذا غلى بعد ذلك (۱).

(مسألة ۵) العصير التمرى أو الزبيبى لا يحرم و لا ينجس (۲) بالغليان على الأقوى، بل مناط الحرمة و النجاسة فيهما هو الإسكار.

شربه فـإذا امتزج مع مـا يحرم شـربه و غلى مجموعهمـا ثانيا حكم بحليته بالتثليث لأن حليـة الحلال لا تنقلب إلى الحرمـة إذا زالت عن الممتزج به بإذهاب الثلثين ثانيا

(۱) ذهاب ثلثى العصـير بعد ما وضع على النار و قبل أن يغلى قد يفرض مع تبدل العصـير و خروجه عن كونه عصـيرا كما إذا كان من الغلظـة و الثخونـة بحيث ينقلب دبسـا بمجرد وضـعه على النـار و قبـل أن يغلى و لاـ شـبهة حينئـذ فى أنه إذا غلى بعـد ذلك لم يحكم بحرمته و لا بنجاسـته لأنهما حكمان مترتبان على غليان العصـير و واضح أن الدبس غير العصـير، إلا أن هذه الصورة خارجة عن محط كلام الماتن لان ظاهره إرادة بقاء العصير بحاله لا خروجه عن كونه عصيرا.

و قـد يفرض مع بقـاء العصـير على كونه عصـيرا و فى هـذه الصورة إذا غلى بعـد مـا ذهب ثلثاه لا مانع من الحكم بحرمته بل بنجاسـته أيضـا- على تقـدير القول بها- لإطلاق الروايات و دلالتها على أن غليان العصـير سـبب لحرمته و نجاسـته تقـدم عليه ذهاب ثلثيه أم لم يتقدم و لم يقم دليل على أن ذهاب ثلثى العصـير قبل غليانه يوجب سقوطه عن قابلية الاتصاف بالحرمة و النجاسة و ان غلى بعد ذلك و انمـا الـدليل دل على أن ذهابهمـا يرفع الحرمـة و النجاسـة بعـد الغليـان. و أمـا ذهابهما قبله فلا يترتب عليه أثر بوجه و عليه لا يحكم بحليته و طهارته إلا أن يذهب ثلثاه ثانيا.

(۲) تكلمنا على ذلك فى مبحث النجاسات فليراجع «۱» و يأتى منا فى المسألة

---

(۱) ج ۲ ص ۱۲۳- ۱۳۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۱۱

(مسألة ۶) إذا شك فى الغليان يبنى على عدمه (۱) كما أنه لو شك فى ذهاب الثلثين يبنى على عدمه (۲).

(مسألة ۷) إذا شك فى أنه حصرم أو عنب يبنى على أنه حصرم (۳).

(مسألة ۸) لا بأس (۴) بجعل الباذنجان أو الخيار أو نحو ذلك فى الحب مع ما جعل فيه من العنب أو التمر أو الزبيب ليصير خلا أو بعد ذلك قبل أن يصير خلا، و ان كان بعد غليانه أو قبله و علم بحصوله بعد ذلك.

العاشرة أيضا أن العصير التمرى أو غيره لا بأس به ما دام غير مسكر فانتظره.

(۱) لاستصحاب عدمه لأنه أمر حادث مسبوق بالعدم.

(۲) للاستصحاب.

(۳) لاستصحاب بقاء صفته و هى الحصرمية و عدم تبدلها بالعنبية.

(۴) لا- موجب للحكم بطهارة الخل فى مفروض المسألة- بناء على نجاسة العصير بالغليان- لان العصير و إن كان يحكم بطهارته و حليته بالانقلاب خلا أو بتثليثه إلا أن الباذنجان المجعول فيه الذى تنجس بالعصير بعد غليانه باق على نجاسته لعدم ورود مطهر شرعى عليه و عدم الدليل على طهارته بالتبع و هو يوجب تنجس العصير ثانيا بعد تثليثه أو انقلابه خلا. نعم الأوانى و حب التمر و غيرهما مما يتقوم به الخل و العصير أو جرت العادة على جعله فيه محكومة بالطهارة تبعا لانه المتيقن من الأخبار الدالة على طهارة العصير بالتثليث دون ما لا مدخلية له فى الخل و العصير و لم تجر العادة على جعله فيهما. و الذى يسهل الخطب أنا لم نلتزم بنجاسة العصير بالغليان و انما هو سبب لحرمته فحسب و معه لا إشكال فى الحكم بحلية الخل مع جعل الباذنجان أو الخيار فيه لأنهما حينئذ من ملاقى الحرام- دون النجس- و ملاقى الحرام ليس بحرام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۱۲

(مسألة ۹) إذا زالت حموضة الخل العنبى (۱) و صار مثل الماء لا بأس به إلا إذا غلى (۲) فإنه لا بد حينئذ من ذهاب ثلثيه أو انقلابه خلا ثانيا.

---

(۱) قيد الخل بالعنبى احترازا عن الزبيبى و التمرى لعدم حرمتها بالغليان

(۲) فى المقام مسألتان: «إحداهما»: أن العصير العنبى إذا غلى هل ينحصر تطهيره بتثليثه أو أنه يطهر بانقلابه خلا أيضا؟ و هذه المسألة و إن كانت أجنبية عن المقام إلا- أنا نتعرض لها تبعا حيث أشار الماتن فى طى كلامه إلى طهارة العصير المغلى بالانقلاب. و «ثانيتهما»: أن الخل العنبى إذا زالت حموضته و صار ماء مضافا فهل ينجس بالغليان؟

أما المسألة الأولى فقد يقال: بعدم الانحصار و طهارة العصير بانقلابه خلا و يستدل عليه بوجوه:

«الأول»: الإجماع القطعى على أن انقلاب العصير المغلى خلا كانقلاب الخمر خلا موجب لطهارته. و فيه أن تحصيل الإجماع التعبدى فى المسألة كبقية المسائل من الصعوبة بمكان و لعله مما لا سبيل اليه.

«الثانى»: الأولوية القطعية بتقريب أن الانقلاب خلا- إذا كان موجبا للطهارة فى الخمر فهو موجب لها فى العصير المغلى بالأولوية، لوضوح أن الخمر أشد نجاسة من العصير.

و فى هذه الدعوى ما لا- يخفى على الفطن لأنها قياس على أنه فى غير محله لانه مع الفارق حيث أن الخمر من النجاسات العينية و النجاسة فيها قائمة بالعنوان كعنوان الكلب و البول و الخمر فإذا زال بالانقلاب ارتفع حكمه لا محالة و من ثمة قلنا ان الطهارة فى انقلاب الخمر خلا حكم على القاعدة و لا حاجة فيها إلى التمسك بالاخبار و إنما مسّت الحاجة إليها من جهة نجاسة الإناء الموجبة لتنجس الخمر بعد انقلابها خلا فلولاها لم نحكم بطهارة الخمر حينئذ و هذا بخلاف العصير فإن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۱۳

....

النجاسهٔ فيه بالغليان إنما ترتبت على ذاته و جسمه و لم يتعلق على اسمه و عنوانه و عليه فقياس العصير بالخمر مع الفارق لبقاء متعلق الحكم فى الأول دون الثانى.

«الثالث»: صحيحهٔ معاويهٔ: خمر لا تشربه «۱» حيث دلت على أن العصير بعد غليانه خمر و هو تنزيل له منزلتها من جميع الجهات و الآثار و حيث أن الخمر يطهر بانقلابها خلا فلا مناص من أن يكون العصير أيضا كذلك.

و يرد عليه «أولا»: أن لفظهٔ خمر غير موجودهٔ على طريق الكلينى «قده» كما تقدم «۲».

و «ثانيا»: أنها ظاهرهٔ- على تقدير وجود اللفظهٔ- فى أن العصير منزل منزلهٔ الخمر من حيث حرمته، حيث قال: خمر لا تشربه. لانه فرق بيّن بين أن يقال: خمر فلا تشربه و بين أن يقال: خمر لا تشربه. فان ظاهر الأول عموم التنزيل لمكان «فاء» الظاهرهٔ فى التفريع لدلالتها على أن حرمهٔ الشرب أمر متفرع على التنزيل لا- أن التنزيل خاص بحرمهٔ الشرب، و الثانى ظاهر فى إرادهٔ التنزيل من حيث حرمهٔ الشرب فحسب.

و «ثالثا»: هب أنها دلت على تنزيل العصير منزلهٔ الخمر مطلقا إلا أنه ينصرف إلى أظهر الخواص و الآثار و هى فى الخمر ليست إلا حرمهٔ الشرب و النجاسهٔ. و أما طهارتها بالانقلاب خلا فهى من الآثار غير الظاهرهٔ التى لا ينصرف إليها التنزيل بوجه.

و الصحيح أن يستدل على ذلك بالأخبار الواردهٔ فى طهارهٔ الخل و جواز

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۷ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) تقدم فى ج ۲ ص ۱۰۶.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۲۱۴

....

شربه و أوصافه و آثاره «۱» كما دل على أنه مما لا- بد منه فى البيوت، و أنه ما أفقر بيت فيه خل و غير ذلك من الآثار و ذلك لان الخل لا يتحقق إلا بعد نشيش العصير و غليانه بنفسه و قد دلت الروايات على حليته مع أنه غلى قبل الانقلاب. بل الحرمهٔ بالنشيش آكد من الحرمهٔ بالغليان بالنار أو غيرها و مقتضى الأخبار المذكورهٔ طهارهٔ الخل الحاصل بالنشيش فضلا عن الحاصل بالغليان بالأسباب و معه لا حاجهٔ إلى الاستدلال بشىء من الوجوه المتقدمهٔ. هذا كله فى المسألهٔ الأولى.

«أما المسألهٔ الثانيهٔ»: أعنى نجاسهٔ الخل الذى ذهبت حموضته و حرمته بالغليان فقد ذهب الماتن إلى نجاسته و حرمته إذا غلى إلا أن يذهب ثلثاه أو ينقلب خلا ثانيا. و لا يمكن المساعدهٔ عليه.

و ذلك لأن الموضوع للحكم بالحرمهٔ أو هى مع النجاسهٔ هو الغليان على نحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات، و معه إذا تحقق الغليان أولا، ثم طهر بذهاب الثلثين أو التخليل فالغليان الثانوى لا يترتب عليه أثر من الحرمهٔ و النجاسهٔ حتى نحتاج فى تطهيره و تحليله إلى ذهاب الثلثين أو التخليل هذا فى العصير، و كذلك الحال فى الخل لعدم حرمته و نجاسته بالغليان حيث سبقه الغليان مرهٔ و ترتبت عليه الحرمهٔ و النجاسهٔ و زالتا بانقلابه خلا إذا فالوجود الثانى من الغليان لا يؤثر شيئا منهما و إنما هو باق على حليته و طهارته غلى أم لم يغل هذا كله فى الخل غير الفاسد.

و أما الخل الفاسد أعنى ما زالت عنه حموضته فهو أيضا كسابقه و الغليان الثانوى لا يقتضى حرمته و لا نجاسته.

---

(۱) راجع ب ۴۳ و ۴۴ و ۴۵ من أبواب الأطعمهٔ المباحهٔ و ب ۳۱ من أبواب الأشربهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۱۵

(مسألة ۱۰) السیلان و هو عصیر التمر أو ما یخرج منه بلا عصر، لا مانع من جعله فی الأمراق (۱) و لا یلزم ذهاب ثلثیه کنفس التمر.

«السابع»: الانتقال (۲) کانتقال دم الإنسان أو غیره مما له نفس إلی جوف ما لا نفس له کالبق و القمل، و کانتقال البول إلی النبات و الشجر (۳) و نحوهما، و لا بد من کونه.

---

(۱) و الوجه فی حلیته و طهارته أن العصیر التمری لا دلیل علی حرمته أو نجاسته بالغلیان ما دام غیر مسکر و إذا أسکر فهو حرام کما ورد فی جملة من الأخبار «۱» و فی بعضها: یا هذا قد أکثرت علی أ فیسکر؟ قال: نعم قال: کل مسکر حرام. و الروایات الدالة علی حرمة العصیر أو نجاسته بالغلیان مختصة بالعصیر العنبی دون التمری فلئن تعدی أحد فإنما یتعدی إلی الزبیبی أو یحتاط فیه. و أما التمری أو غیره فالالتزام بحرمته أو نجاسته بالغلیان بلا موجب یقتضیه

مطهریة الانتقال

(۲) و المراد به انتقال النجس إلی جسم طاهر و صیرورته جزء منه.

(۳) الظاهر أن ذلک من سهو القلم لان المنتقل إلی النبات أو الشجر إنما هو الأجزاء المائیة من البول لا الأجزاء البولیة بأنفسها و هو معدود من الاستحالة و لیس من الانتقال فی شیء.

نعم یمکن أن تنتقل الأجزاء البولیة إلی الشجر بجعله فیه مدة ترسب الأجزاء البولیة فیه، إلا أنه لا یحتمل أن یکون مطهرا للبول الموجود فی الشجر فالأنسب أن یمثل بانتقال الماء المتنجس إلی الشجر أو النبات.

---

(۱) راجع ب ۲۴ من أبواب الأشربة المحرمة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۱۶

علی وجه لا یسند إلی المنتقل عنه (۱) و إلا لم یطهر کدم العلق بعد مصه من الإنسان

---

(۱) و تفصیل الکلام فی ذلک أن النجس کدم الإنسان أو غیره مما له نفس سائلة قد ینتقل إلی حیوان طاهر لیس له لحم و لا دم سائل کالبق و القمل أو أن له لحما و لا نفس سائلة له کالسمک علی نحو تنقطع إضافته الأولیة عن المنتقل عنه و تتبدل إلی إضافة ثانویة إلی المنتقل الیه بحیث لا یقال إنه دم إنسان- مثلا- بل دم بق أو سمکة و نحوها لصیرورته جزء من بدنهما بالتحلیل بحیث لا یمکن إضافته إلی الإنسان الا علی سبیل العنایة و المجاز فالدم و ان کان هو الدم الأول بعینه الا أن الإضافة إلی الإنسان فی المثال تبدلت بالإضافة إلی البق أو السمکة فهو لیس من الاستحالة فی شیء لأنه یعتبر فی الاستحالة تبدل الحقیقة إلی حقیقة أخری مغایرة مع الأولی و الحقیقة الدمویة لم تتبدل بحقیقة أخری فی المثال بل تبدلت إضافته فحسب و لا إشکال حینئذ فی الحکم بطهارة ذلک النجس لانه دم حیوان لا نفس له و مقتضی عموم ما دل علی طهارة دمه أو إطلاقه هو الحکم بطهارته.

و قد ینتقل النجس الی حیوان طاهر من دون أن تنقطع إضافته الأولیة إلی المنتقل عنه و لا یصح إضافته إلی المنتقل الیه کما إذا انتقل دم الإنسان إلی بق أو سمکة و قبل أن یصیر جزء منهما عرفا شق بطنهما فان الدم الخارج حینئذ دم الإنسان و لا یقال انه دم البق أو غیره و جوف السمکة أو البق وقتئذ لیس إلا ظرفا لدم الإنسان، و نظیره ما لو أخذه الإنسان دم السمکة فی فمه و طبقه فان الدم الخارج من فمه دم سمکة و انما کان ظرفه فم الإنسان.

و من هذا القبیل الدم الذی یمصه العلق من الإنسان و لا شبهة حینئذ فی نجاسة ذلک الدم لانه مما له نفس سائلة. و انما تبدل مکانه

من دون تبدل فی حقیقته و إضافته فمقتضی عموم ما دل علی نجاسهٔ دم الإنسان أو إطلاقه هو

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ، ص: ۲۱۷

....

الحکم بنجاسته.

و ثالثهٔ ینتقل النجس الی حیوان طاهر و لکنه بحیث یصح أن یضاف الی کل من المنتقل عنه و المنتقل إلیه إضافهٔ حقیقهٔ لجواز اجتماع الإضافات المتعددهٔ علی شیء واحد لعدم التنافی بینها و الإضافهٔ أمر خفیف المئونهٔ و تصح بأدنی مناسبهٔ فتری أن دم الإنسان بعد ما انتقل الی البق أو السمکهٔ- فی زمان قریب من الانتقال- و إن صار جزء منهما یصح أن یضاف إلی الإنسان باعتبار أنه منه کما یصح أن یضاف إلی البق نظرا إلی أنه جزء من بدنه بل لا یستبعد اجتماع الإضافتین قبل صیرورهٔ الدم جزء من البق أو السمکهٔ فیضاف إلی الإنسان لأنه منه کما یصح أن یضاف الی البق لأنه فی جسده فهل یحکم بطهارهٔ الدم وقتئذ؟

فیه اشکال و کلام.

و الذی ینبغی أن یقال إن نجاسهٔ دم المنتقل عنه و طهارهٔ دم المنتقل الیه إما أن تثبتا بدلیل لبی من إجماع أو سیرهٔ. و إما أن تثبتا بدلیل لفظی اجتهادی، و إما أن تثبت إحداهما باللبی و ثانیتهما باللفظی.

فان ثبت کل منهما بالأدلهٔ اللبیهٔ فلا إشکال فی عدم إمکان اجتماعهما فی ذلک المورد لاستحالهٔ اتصاف الشیء الواحد بالنجاسهٔ و الطهارهٔ الفعلیتین من جهتین فالدلیلان لا یشملان المورد بوجه فیفرضان کالعدم و لا بد معه من مراجعهٔ الأصل العملی من قاعدهٔ الطهارهٔ أو استصحاب النجاسهٔ کما یأتی عن قریب.

و أما إذا ثبت أحدهما باللفظی و ثبت الآخر باللبی فلا بد من رفع الید عن عموم الدلیل اللفظی أو إطلاقه بقرینهٔ الإجماع- مثلا- و حمله علی مورد أخر هذا فیما علم شمول الإجماع لمورد الاجتماع و الا فیؤخذ بالقدر المتیقن- و هو غیر مورد الاجتماع- و یرجع فیه الی الدلیل اللفظی من إطلاق أو عموم.

و أما إذا ثبت کل منهما بدلیل لفظی فإن کان أحدهما بالإطلاق و الآخر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ، ص: ۲۱۸

....

بالوضع و العموم فقد بینا فی محله أن الدلالهٔ الوضعیهٔ متقدمهٔ علی الإطلاق فالمقدم هو ما ثبت بالوضع و العموم و إذا کان کلاهما بالإطلاق فلا محالهٔ یتساقطان لانه مقتضی تعارض المطلقین و یرجع الی مقتضی الأصل العملی، و لو ثبت کلاهما بالعموم فهما متعارضان و معه لا بد من الرجوع إلی المرجحات- کموافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ- إن وجدت و الا فیحکم بالتخییر بینهما علی ما هو المعروف بینهم و أما علی مسلکنا فلا مناص من الحکم بتساقطهما و الرجوع الی الأصل العملی و هو استصحاب نجاسهٔ الدم المتیقنهٔ قبل الانتقال و هذا هو المعروف عندهم إلا أنه یبتنی علی جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیهٔ و قد ناقشنا فیه فی محله لانه مبتلی بالمعارض دائما حیث أن استصحاب نجاسهٔ الدم قبل الانتقال معارض باستصحاب عدم جعل النجاسهٔ علیه زائدا علی القدر المتیقن و هو الدم ما لم ینتقل و معه تصل النوبهٔ إلی قاعدهٔ الطهارهٔ و بها یحکم علی طهارهٔ الدم فی مفروض الکلام هذا کله إذا علمنا حدوث الإضافهٔ الثانویهٔ و عدم انقطاع الإضافهٔ الأولیهٔ.

و أما لو شککنا فی ذلک فلا یخلو إما أن یعلم بوجود الإضافهٔ الثانویهٔ لصدق أنه دم البق أو البرغوث- مثلا- و یشک فی انقطاع الإضافهٔ الأولیهٔ و عدمه. و إما أن یعلم بقاء الإضافهٔ الأولیهٔ لصدق أنه دم الإنسان- مثلا- و یشک فی حدوث الإضافهٔ الثانویهٔ. و إما أن

یشک فی کلتا الإضافتین للشک فی صدق دم الإنسان أو البق و عدمه و هذه صور ثلاث:

أما الصورة الأولی: فإن کانت الشبهة مفهومیة کما إذا کان الشک فی سعة مفهوم الدم- ای دم الإنسان مثلا- و ضیقه من غیر أن یشک فی حدوث شیء أو ارتفاعه فلا مانع من التمسک بإطلاق ما دل علی طهارة الدم المنتقل الیه أو عمومه. و لا یجری استصحاب بقاء الإضافة الأولیة لما مر غیر مرة من عدم

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۱۹

....

جریان الاستصحاب فی الشبهات المفهومیة لا فی الحکم لعدم إحراز موضوعه و لا فی الموضوع لعدم الشک فی حدوث شیء أو ارتفاعه.

و أما إذا کانت الشبهة موضوعیة کما إذا بنینا علی بقاء الإضافة الأولیة حال المص و الانتقال کما أن الإضافة الثانویة موجودة علی ما تأتی الإشارة إلیه فإنه علی ذلک قد یشک فی أن الدم الذی أصاب ثوبه أو بدنه هل أصابه بعد الانتقال لیحکم بطهارته لانه دم البق أو أنه أصابه حال مصه لیحکم بنجاسته فلا مانع من استصحاب بقاء الإضافة الأولیة و بذلک یشمله إطلاق ما دل علی نجاسة دم المنتقل عنه أو عمومه و لکن یعارضه العموم أو الإطلاق فیما دل علی طهارة الدم المنتقل الیه و یدخل المورد بذلک تحت القسم الثالث من أقسام الانتقال و ذلک للعلم بصدق کلتا الإضافتین لأجل إحراز أحدهما بالوجدان و ثانیهما بالتعبد و لا بد حینئذ من ملاحظة أن دلالة دلیلیهما بالإطلاق أو بالعموم أو أن إحداهما بالعموم و الأخری بالإطلاق إلی آخر ما قدمناه آنفا.

لا یقال: إن الاستصحاب الذی هو أصل عملی کیف یعارض الدلیل الاجتهادی من عموم أو إطلاق.

لأنه یقال: التعارض حقیقة انما هو بین دلیل طهارة الدم المنتقل الیه و بین ما دل علی نجاسة الدم المنتقل عنه و الاستصحاب إنما یجری فی موضوع الدلیل القائم علی نجاسة الدم المنتقل عنه و به ینقح موضوعه و بعد ذلک یشمله عموم ذلک الدلیل أو إطلاقه و هو یعارض العموم أو الإطلاق فی الدلیل القائم علی طهارة الدم المنتقل الیه.

و أما الصورة الثانیة فلا إشکال فیها فی الحکم بنجاسة الدم بلا فرق فی ذلک بین جریان الاستصحاب فی عدم حدوث الإضافة الثانویة کما إذا کانت الشبهة موضوعیة و بین عدم جریانه کما إذا کانت الشبهة مفهومیة و ذلک لعموم ما

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۲۰

(مسألة ۱) إذا وقع البق علی جسد الشخص فقتله، و خرج منه الدم لم یحکم بنجاسته إلا إذا علم أنه هو الذی مصه من جسده بحیث أسند إلیه لا إلی البق (۱) فحینئذ یکون کدم العلق

دل علی نجاسة دم المنتقل عنه أو إطلاقه حیث لا معارض له لعدم جواز التمسک بالإطلاق أو العموم فیما دل علی طهارة الدم المنتقل الیه و ذلک للشک فی موضوعه کما فی الشبهات المفهومیة أو لاستصحاب عدم حدوث الإضافة الثانویة کما فی الشبهات الموضوعیة حیث یحرز به أن الدم لیس بدم البق- مثلا- فلا یشمله العموم أو الإطلاق فیما دل علی طهارة دمه.

و أما الصورة الثالثة: فإن کانت الشبهة مفهومیة لم یکن فیها مجال لاستصحاب الحکم أو الموضوع فی شیء من الإضافتین فیرجع حینئذ إلی قاعدة الطهارة.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۳، ص: ۲۲۰

و أما إذا كانت الشبهة موضوعية فلا مانع من استصحاب بقاء الإضافة الأولية أو استصحاب عدم حدوث الإضافة الثانوية و الحكم بنجاسة الدم هذا كله فی كبری المسألة. و أما صغراها فقد أشار إليه الماتن بقوله: إلا إذا علم انه هو الذی مصه.

(۱) ما أفاده «قده» من الحكم بنجاسة الدم علی تقدير العلم ببقاء الإضافة الأولية و عدم صدق دم البق عليه و إن كان متينا الا أن الكلام فی تحقق المعلق عليه و صدق ذلك التقدير و الصحيح عدم تحققه و ذلك.

أما «أولا» فلان البق و البرغوث من الحيوانات التی ليس لها دم حسب خلقتها و تكونها و الدم المضاف إليهما أعنی ما يقال له انه دم البق و يحكم بعدم البأس به و ان كثر و تفاحش هو الدم الذی يمصه من الإنسان أو غيره فما يمصه هو دم البق حقيقة لا ـ أنه دم الإنسان- مثلا- و عليه فالمقام من صغريات القسم الأول من أقسام الانتقال و هو مما علم انقطاع الإضافة الأولية فيه و تبدلها بالإضافة الثانوية فلا بد

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۲۱

«الثامن»: الإسلام و هو مطهر لبدن الكافر (۱) و رطوباته المتصلة به

من الحكم بطهارته حينئذ.

و أما «ثانيا»: فلأنا لو تنزلنا عن ذلك و فرضنا الإضافة الأولية غير محرزة الانقطاع عنه فلا محالة يدخل المقام تحت الصورة الأولی من صور الشك المتقدمة و هی ما إذا علمنا بحدوث الإضافة الثانوية جزما و شككنا فی بقاء الإضافة الأولية و انقطاعها و قد مر أن الشبهة حينئذ إذا كانت مفهومية لا يجری الاستصحاب فی بقاء الإضافة الأولية و يجری إذا كانت الشبهة خارجية و به تقع المعارضة بين العموم أو الإطلاق فی كل من دليلی الدم المنتقل عنه و المنتقل اليه فيتساقطان و يرجع الی قاعدة الطهارة لأن دلالة كل منهما فی المقام بالإطلاق.

و أما «ثالثا»: فلانا لو تنزلنا عن ذلك أيضا و سلمنا بقاء الإضافة الأولية حال المص و الانتقال كما أن الإضافة الثانوية موجودة فهو مورد لكلتا الإضافتين لعدم التنافی بينهما فتندرج- مسألتنا هذه فی القسم الثالث من أقسام الانتقال للعلم بكلتا الإضافتين و قد تقدم أن دليلی المنتقل عنه و المنتقل إليه إذا كانت دلالتهما بالإطلاق لا بد من الحكم بتساقطهما و الرجوع الی الأصل العملی و بما أن نجاسة دم الإنسان و طهارة دم البق- مثلا- إنما ثبتنا بالإطلاق فيتساقطان و يرجع الی قاعدة الطهارة لا محالة.

مطهرية الإسلام

(۱) لأن بالإسلام يتبدل عنوان الكافر و موضوعه فيحكم بطهارته كما هو الحال فی بقية الأعيان النجسة لأن الخمر أو غيرها من الأعيان النجسة إذا زال عنوانها زال عنها حكمها.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۲۲

من بصاقه، و عرقه، و نخامته، و الوسخ الكائن علی بدنه (۱).

و أما النجاسة الخارجية التی زالت عينها ففی طهارته منها اشكال (۲) و إن كان هو الأقوی. نعم ثيابه التی لاقاها حال الكفر مع الرطوبة لا تطهر علی الأحوط

---

(۱) لا ينبغی الارتياب فی طهارة فضلات الكافر المتصلة ببدنه من شعره و بصاقه و نخامته و عرقه و غيرها لان نجاستها انما كانت تبعية لنجاسة بدنه لان الشعر- مثلا- بما أنه شعر الكافر نجس و لم يدل دليل علی نجاسة الأمور المذكورة فی أنفسها فإذا حكمنا بطهارة

بدنه بالإسلام زالت النجاسة التبعية فيها لا محالة، إذ الشعر- بقاء- ليس بشعر كافر و إن كان شعر كافر حدوثا.

كما لا- ينبغى الشك فى عدم طهارة الأشياء الخارجية- التى تنجست بملاقاة الكافر قبل الإسلام- كالأوانى و الفراش و غيرهما مما لاقاه الكافر برطوبة كما هو الحال فى بقية النجاسات حيث أن النجس إذا لاقى شيئا خارجيا ثم استحال و حكم بطهارته لم يوجب ذلك طهارة الملاقى بوجه و الوجه فيه أن الأمور الخارجية ليست نجاستها نجاسة تبعية لبدن الكافر أو يده- مثلا- و إنما حكم بنجاستها لملاقاتها مع النجس فلا وجه لطهارتها بطهارته و هذا واضح، و انما الاشكال و الكلام فى موردين آخرين:

«أحدهما»: أن بدن الكافر لو أصابته نجاسة قبل إسلامه ثم زالت عنه عينها فهل يحكم بطهارته و تزول عنه النجاسة العرضية أيضا بإسلامه كما تزول النجاسة الكفرية به فلا- يجب على الكافر غسل بدنه بعد ذلك أو أن النجاسة العرضية لا تزول بالإسلام؟ و «ثانيتهما»: ثيابه التى لاقاها حال كفره و يأتى التعرض لهما فى التعليقتين الآتيتين فليلاحظ.

(۲) قد يقال: إن إسلام الكافر يقتضى الحكم بطهارته من جميع الجهات و لا تختص مطهريته بالنجاسة الكفرية و يستدل عليه بالسيرة و يخلو السنة عن الأمر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۳

بل هو الأقوى فيما لم يكن على بدنه فعلا (۱).

بتطهير بدنه بعد إسلامه مع أن الغالب ملاقاة الكافر بشيء من النجاسات حال كفره. بل من المستحيل عادة أن لا يلاقيه شيء من المتنجسات و بهذا يستكشف أن الإسلام كما يوجب ارتفاع النجاسة الذاتية عن الكافر كذلك يوجب ارتفاع النجاسات العرضية عنه و هذا هو الذى قواه الماتن «قده» و لا يمكن المساعدة عليه.

و ذلك لأن المقدار الثابت من طهارة الكافر بالإسلام انما هو طهارته من النجاسة الكفرية فقط و زوال النجاسات العرضية عنه بذلك يحتاج إلى دليل و أما عدم أمرهم عليهم السلام بتطهير بدنه بعد إسلامه فهو مما لا دلالة له على المدعى.

و ذلك أما فى عصر النبى صلّى اللّه عليه و آله فلاحتمال أن يكون عدم أمر الكفار بتطهير أبدانهم بعد الإسلام مستندا إلى عدم تشريع النجاسات و أحكامها للتدرج فى تشريع الأحكام الشرعية.

و أما فى عصر الأئمة عليهم السلام و الخلفاء فلأجل أن الكافر بعد ما أسلم و ان كان يجرى عليه جميع الأحكام الشرعية إلا أنه يبين له تلك الاحكام تدريجا لا دفعة و من جملتها وجوب غسل البدن و الثياب و تطهيرهما و لقد بينوها فى رواياتهم بل لعل بعض الكافرين كان يعلم بوجوبه فى الإسلام فلا- موجب للأمر بالكافر بخصوصه فإن إطلاق ما دل على لزوم الغسل من البول و غيره من النجاسات شامل له و معه يجب على الكافر أن يطهر بدنه و ثيابه من النجاسات العارضة عليهما حال كفره.

(۱) لا- فرق بين ألبسه الكافر و بين الأوانى و الفرش و غيرها من الأشياء الخارجية التى لاقاها حال كفره و قد عرفت عدم طهارتها بإسلامه- مثلا- إذا أسلم فى الشتاء لا وجه للحكم بطهارة ثيابه الصيفية لعدم تبعيتها للكافر فى نجاستها و كذا الحال فى ثيابها التى على بدنه هذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۴

(مسألة ۱) لا- فرق فى الكافر (۱) بين الأصلى و المرتد الملى بل الفطرى أيضا على الأقوى من قبول توبته باطنا و ظاهرا أيضا فتقبل عباداته و يطهر بدنه نعم يجب قتله إن أمكن و تبين زوجته. و تعتد عدة الوفاة و تنتقل أمواله الموجودة

و قد يقال: بطهارتها بإسلامه لعين ما نقلناه فى الاستدلال على طهارة بدنه من النجاسات العرضية من السيرة و خلو السنة عن الأمر بغسل ألبسته بعد الإسلام و الجواب عنهما هو الجواب.

(۱) أما الأصلى و الملى– و هو المرتد الذى لم يكن أحد أبويه مسلما حال انعقاده– فهما المتيقن مما دل على طهارة الكافر بالإسلام و لا خلاف فيها بينهم.

و أما الفطرى– و هو المرتد الذى انعقد و أحد أبويه أو كلاهما مسلم– فيقتل و تبين عنه زوجته و تقسم أمواله، و المشهور عدم قبول توبته و إسلامه و أنه مخلد فى النار كبقية الكفار و ذهب جملة من المحققين الى قبول توبته و إسلامه واقعا و ظاهرا. و فصل ثالث فى المسألة و التزم بقبول توبته و إسلامه فيما بينه و بين الله سبحانه واقعا و انه يعامل معه معاملة المسلمين و حكم بعدم قبولهما ظاهرا بالحكم بنجاسته و كفره و غيرهما من الأحكام المترتبة على الكفار و عن ابن الجنيد أن الفطرى تقبل توبته مطلقا حتى بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة المتقدمة فلا يقتل بعد توبته و لا تبين زوجته و لا يقسم أمواله إلا أنه شاذ لا يعبأ به الى غير ذلك من الأقوال.

و الصحيح هو القول الوسط و هو ما نقلناه عن جملة من المحققين و ذلك لانه سبحانه واسع رحيم و لا يغلق أبواب رحمته لأحد من مخلوقاته فإذا ندم المرتد و تاب حكم بإسلامه واقعا و ظاهرا و نسبة عدم قبولهما الى المشهور غير ثابتة و لعلهم أرادوا بذلك عدم ارتفاع الأحكام الثلاثة المتقدمة بإسلامه و إن كان مسلما شرعا و حقيقة و لا غرابة فى كون المسلم محكوما بالقتل فى الشريعة المقدسة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۵

....

و يدل على ذلك «أولا»: صدق المسلم عليه من دون عناية، إذ لا نعنى بالمسلم الا من أظهر الشهادتين و اعترف بالمعاد و بما جاء به النبى صلّى اللّه عليه و آله و المفروض أن المرتد بعد توبته معترف بذلك كله فلا وجه معه للحكم بنجاسته.

بل لا دليل على هذا المدعى سوى ما ورد فى جملة من الأخبار من أن الفطرى لا يستتاب و أنه لا توبة له «۱» و لا يمكن الاستدلال به على المدعى لوضوح أن عدم استتابته لا يقتضى كفره و نجاسته على تقدير توبته فلعل عدم استتابته من جهة أن توبته لا يترتب عليها ارتفاع الأحكام الثلاثة الثابتة عليه بالارتداد فلا اثر لتوبته بالإضافة إليها و قد تقدم أن عدم ارتفاع الأحكام الثلاثة أعم من الكفر.

و أما ما دل على أنه لا توبة له فهو و إن كان قد يتوهم دلالته على كفره و نجاسته لانه لو كان مسلما قبلت توبته لا محالة. إلا أنه أيضا كسابقه حيث أن التوبة ليست الا بمعنى إظهار الندم و هو يتحقق من الفطرى على الفرض فلا معنى لنفى توبته سوى نفى آثارها و على ذلك فمعنى إن الفطرى لا توبة له: أن القتل و بينونة زوجته و تقسيم أمواله لا يرتفع عنه بتوبته و أن توبته كعدمها من هذه الجهة و لا منافاة بين ذلك و بين إسلامه بوجه.

و يمكن حمله على نفى الأعم من الآثار الدنيوية و الأخروية و أنه مضافا

---

(۱) صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر– ع– قال: سألته عن المرتد فقال من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل على محمد بعد إسلامه فلا توبة له و قد وجب قتله و بانت منه امرأته و قسم ما ترك على ولده. صحيحة الحسين بن سعيد قال:

قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن الرضا– ع– رجل ولد على الإسلام ثم كفر و أشرك و خرج عن الإسلام هل يستتاب أو يقتل و لا يستتاب؟ فكتب– ع– يقتل المرويتان فى ب ۱ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۶

....

إلى قتله و غيره من الأحكام السابقة آنفا يعاقب بارتداده أيضا و لا يرتفع عنه العقاب بتوبته لأن ما دل على أن التائب من ذنب كمن لا

ذنب له و غيره من أدلة التوبة «۱» لا مانع من أن يخصّص بما دل على أن الفطرى لا تقبل توبته إلا أنه لا يدل على عدم قبول إسلامه بوجه.

و توضيح ما ذكرناه أن المعصية الصادرة خارجا قد يقوم الدليل على أن الآثار المترتبة عليها غير زائلة إلى الأبد و إن زالت المعصية نفسها و ذلك لإطلاق دليل تلك الآثار أو عمومه لدلالته على أن المعصية بحدوثها و صرف وجودها كافية فى بقاء آثارها إلى الأبد. و قد لا يقوم دليل على بقاء آثار المعصية بعد ارتفاعها لعدم العموم و الإطلاق فى دليلها بحيث لا يستفاد منه سوى ترتب الأثر على المعصية ما دامت موجودة.

ثم إن الآثار المترتبة على المعصية قد تكون تكوينية كاستحقاق العقاب و قد تكون شرعية كوجوب القتل و جواز تقسيم المال و نحوهما.

أما القسم الأول من المعصية فمقتضى إطلاق أو عموم الأدلة الدالة على آثارها و إن كان بقاء تلك الآثار و إن ارتفعت المعصية إلا أنه قد يقوم الدليل على أن المعصية المتحققة كلا معصية و كأنها لم توجد من الابتداء و معه ترتفع الآثار المترتبة على صرف وجودها لا محالة و هذا كما فى دليل التوبة لدلالته على أن التوبة تمحى السيئة و العصيان و أن التائب من ذنب كمن لا ذنب له و معناه أن المعصية الصادرة كغير الصادرة فلا يبقى مع التوبة شىء من آثار المعصية بوجه نعم قد يرد مخصص على هذا الدليل و يدل على أن التوبة- مثلا- لا توجب ارتفاع المعصية المعينة كما ورد فى المرتد عن فطرة و دل على أنه لا توبة له و أنها لا تقبل منه فتوبته كعدمها و معه إذا كان لدليل آثارها إطلاق أو عموم

---

(۱) المروية فى ب ۸۶ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۷

....

فلا مناص من الالتزام ببقائها فلا بد من النظر إلى الآثار المترتبة على الارتداد لنرى أيها يثبت على المعصية الارتدادية مطلقا و أيها يثبت عليها ما دامت باقية. فنقول:

أما استحقاق العقاب و الخلود فى النار فمقتضى قوله عز من قائل «وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّی تُبْتُ الْآنَ وَ لَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفّارٌ أُولئِكَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً «۱» أن الخلود فى النار إنما هو من الآثار المترتبة على الكفر حال الموت دون من لم يتصف به حين موته فارتفاع المعصية الكفرية يقتضى الحكم بعدم الخلود فى النار فإذا أسلم المرتد و تاب و لم يبق على كفره إلى حين موته ارتفع عنه العقاب و الخلود.

و هذا لا من جهة دليل التوبة حتى يدعى أن توبة المرتد كعدمها لانه لا تقبل توبته بل من جهة القصور فى دليل الأثر المترتب على الارتداد لاختصاصه بما إذا كان باقيا حال الممات و مع القصور فى المقتضى لا حاجة إلى التمسك بدليل التوبة لأنه انما يحتاج إليه فى رفع الآثار التى لولاه كانت باقية بحالها.

و أما بقية الأحكام المترتبة على الكفر و الارتداد كنجاسة بدنه و عدم جواز تزويجه المرأة المسلمة و عدم توارثه من المسلم و نحوها فهى أيضا كسابقها لارتفاعها بارتفاع موضوعها الذى هو الكفر لوضوح أن نجاسة اليهود و النصارى- مثلا- على تقدير القول بها انما تترتب على عنوان اليهودى أو النصرانى و نحوهما فإذا أسلم و تاب لم يصدق عليه عنوانهما فترتفع نجاسته و غيرها من الآثار المترتبة على عنوانهما لقصور أدلتها و عدم شمولها لما بعد إسلامه من غير حاجة إلى التشبث بدليل التوبة ليقال ان المرتد لا توبة له.

و أما وجوب قتل المرتد و بينونة زوجته و تقسيم أمواله فلا مناص من

(۱) النساء ۴: ۱۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۸

....

الالتزام ببقائها و عدم ارتفاعها بتوبته و ذلك لإطلاق أدلتها فليراجع «۱» و ان زال كفره و ارتداده بسببها فهو مسلم يجب قتله و لا غرابة فى ذلك لان المسلم قد يحكم بقتله كما فى اللواط و بعض أقسام الزنا و الإفطار فى نهار شهر رمضان متعمدا على الشروط و التفاصيل المذكورة فى محلها هذا كله فى الوجه الأول مما يمكن الاستدلال به على المختار.

«الوجه الثانى»: أنه لا شبهة فى أن المرتد بعد ما تاب و أسلم كبقية المسلمين مكلف بالصلاة و الصيام و يتوارث من المسلم و يجوز له تزويج المرأة المسلمة و غيرها من الأحكام و لا يمكن التفوه بإنكاره لأنه على خلاف الضرورة من الفقه و إن كان ثبوتها فى حقه قبل إسلامه و توبته مورد الكلام و النزاع للخلاف فى تكليف الكفار بالفروع و عدمه.

و على ذلك إما أن نلتزم بإسلامه و طهارة بدنه و غيرها من الأحكام المترتبة على بقية المسلمين و هذا هو المدعى و إما أن نلتزم بنجاسة بدنه و بقائه على كفره و هذا يستلزم التكليف بما لا يطاق لان من حكم بنجاسته لا يتمكن من تطهير بدنه فكيف يكلف بالصلاة و غيرها من الأمور المشروطة بالطهارة و هل هذا إلا التكليف بما لا يطاق.

و «دعوى»: أن عجزه عن الامتثال إنما نشاء من سوء الاختيار و قد تقرر فى محله أن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فلا مانع من تكليف المرتد بالصلاة و غيرها مما يشترط فيه الطهارة.

«تندفع»: بان قبح التكليف بما لا يطاق لا يختص- على مسلكنا- بما إذا لم يستند الى سوء الاختيار.

و أما ما ربما يقال من أن التكاليف فى حقه تسجيلية و لا غرض منها سوى

(۱) راجع ب ۱ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۲۹

حال الارتداد إلى ورثته، و لا تسقط هذه الأحكام بالتوبة، لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة (۱).

التوصل الى عقابه فهو أيضا كسابقه مما لا يمكن المساعدة عليه لأن الأمور الخارجة عن الاختيار فهو غير قابلة للبعث نحوها أو الزجر عنها، فبناء على ما ذكرناه من أن الضرورة تقتضى تكليف المرتد بمثل الصلاة و الصيام و نحوهما بعد توبته لا بد من الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو:

فاما أن نلتزم بالتقييد فى الأدلة الدالة على اعتبار الإسلام و الطهارة فى مثل الصلاة و التوارث و تزويج المرأة المسلمة بان لا نعتبرهما فى حقه فتصح صلاته من دون طهارة و إسلام و يجوز له تزويج المسلمة و يتوارث من المسلم من دون أن يكون مسلما.

أو نلتزم بالتخصيص فيما دل على أن الفطرى لا تقبل توبته بان نحمله على عدم قبولها بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة المتقدمة لا فى مثل طهارة بدنه و توارثه و جواز تزويجه المسلمة و غيرها من الأحكام لقبول توبته بالإضافة إليها.

و مقتضى الفهم العرفى الالتزام بالأخير بل لا ينبغى التردد فى أنه المتعين الصحيح لأنه أهون من الأول بالارتكاز و إن كانت الصناعة العلمية قد يقتضى العكس.

فتلخص أن المرتد عن فطرة تقبل توبته و إسلامه ظاهرا و واقعا. نعم دلت الأخبار المعتبرة على أنه يقتل و يقسم أمواله و تبين زوجته و

تعتد عدة المتوفّى عنها زوجها «۱».

(۱) لأنه كسائر المسلمين فله ما لهم و عليه ما عليهم و لعل هذا مما لا اشكال فيه و إنما الكلام فيما اكتسبه بعد كفره و قبل أن يتوب- بالحيازة أو العمل- فهل ينتقل إلى ورثته كغيره مما تملكه قبل الارتداد أو لا ينتقل؟

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب حد المرتد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۰

و يصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد (۱) حتى قبل خروج العدة على الأقوى

الصحيح عدم انتقاله إلى ورثته لانه حكم على خلاف القاعدة و لا بد من الاقتصار فيه على دلالة الدليل و هو انما دل على أن أمواله التى يملكها حال الارتداد تنتقل إلى ورثته. و أما ما تملكه بعد توبته فلا دليل على انتقاله هذا و قد يستشكل فى الحكم بتملكه بعد توبته بأن الشارع قد ألغى قابليته عن التملك بل نزله منزلة الميت فى انتقال أمواله إلى ورثته فالمعاملة معه كالمعاملة مع الميت و هو غير قابل للتملك بالمعاملة.

و يدفعه إطلاقات أدلة البيع و التجارة و الحيازة و غيرها من الأسباب لأنها تقتضى الحكم بصحة الأمور المذكورة و إن كانت صادرة من المرتد بعد إسلامه و هذه المسألة عامة البلوى فى عصرنا هذا لان المسلم قد ينتمى إلى البهائية أو الشيوعية أو غيرهما من الأديان و العقائد المنتشرة فى ارجاء العالم و هو بعد ردته و إن كان يجب قتله و تبين عنه زوجته و تقسم أمواله تاب أم لم يتب إلا أن المعاملة معه إذا تاب و ندم مما يبتلى به الكسبة غالبا لأنه إذا لم يكن قابلا للتملك لم يجز التصرف فيما يؤخذ منه لعدم انتقاله من مالكه و إذا كان قابلا له و لكن قلنا بانتقال ما تملكه إلى ورثته وقعت معاملاته فضولية لا محالة.

و أما بناء على ما ذكرناه من أنه قابل للتملك و لا تنتقل أمواله التى اكتسبها بعد توبته إلى ورثته فلا يبقى أى شبهة فى معاملاته وضعا و إن كانت فى بعض الموارد محرمة تكليفا بعنوان أنها ترويج للباطل أو غير ذلك من العناوين الثانوية الموجبة لحرمة المعاملة تكليفا.

(۱) لما تقدم من أن دليل التوبة بإطلاقه يجعل المعصية المتحققة كغير المتحققة فكأنها لم تصدر من المكلف أصلا و به ترتفع آثارها مطلقا الا فيما دل الدليل على بقائه كوجوب قتل المرتد و غيره من الأحكام الثلاثة المتقدمة تخصيصا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۱

(مسألة ۲) يكفى فى الحكم بإسلام الكافر إظهاره الشهادتين و ان لم يعلم موافقة قلبه للسانه (۱).

فى أدلة التوبة بما دل على أن توبته كعدمها- بالإضافة إلى تلك الأحكام- و أما غيرها من الآثار المترتبة على الكفر المقارن كالنجاسة و عدم تزويج المرأة المسلمة و الخلود فى النار و نحوها فقد عرفت أنها ترتفع بارتفاع الكفر و الارتداد من غير حاجة الى التشبث بشيء و على هذا لا مانع من الرجوع إلى زوجته قبل خروج عدتها و بعده لانه بعد توبته مسلم و له أن يتزوج بالمسلمة و بما أنها زوجته لم يعتبر انقضاء عدتها فى تزويجها لأن المرأة إنما تعتد لغير زوجها.

نعم لا بد فى رجوعه من العقد الجديد لحصول البينونة بينهما بالارتداد.

(۱) أسلفنا تحقيق الكلام فى هذه المسألة سابقا «۱» و لا بأس بتوضيحه أيضا فى المقام.

فنقول: الايمان فى لسان الكتاب المجيد هو الاعتقاد القلبى و العرفان، و الإيقان بالتوحيد و النبوة و المعاد و لا يكفى فى تحققه مجرد الإظهار باللسان لأن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم انما بعث لان يعترف الناس وحدانيته سبحانه و نبوة نفسه و الاعتقاد بيوم الجزاء، و الايمان أمر قلبى لا بد من عقد القلب عليه و قد تصدى سبحانه فى غير موضع من كتابه لإقامة البرهان على تلك الأمور فبرهن على

وحدانيته بقوله لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتَا «۲» و قوله إِذاً لَذَهَبَ كُلّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ «۳» كما برهن على نبوة النبى صلّى اللّه عليه و آله بقوله:

---

(۱) راجع ج ۲ ص ۵۹ و ۶۸ و ۶۹.

(۲) الأنبياء ۲۱: ۲۲.

(۳) المؤمنون ۲۳: ۹۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۲

....

وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ. «۱» و قوله فَأْتُوا بِكِتابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ «۲» و قال فى مقام البرهان على المعاد قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ «۳» الى غير ذلك من الآيات الدالة على تلك الأمور و كيف كان فهذه الأمور يعتبر فى تحققها الاعتقاد و العرفان و لا يكفى فيها مجرد الإظهار باللسان.

و أما الايمان فى لسان الأئمة عليهم السلام و رواياتهم فهو أخص من الايمان بمصطلح الكتاب و هو ظاهر.

و أما الإسلام فيكفى فى تحققه مجرد الاعتراف و إظهار الشهادتين باللسان و إن لم يعتقدهما قلبا بأن أظهر خلاف ما أضمره و هو المعتبر عنه بالنفاق و يدل على ذلك الأخبار الواردة فى أن الإسلام هو إظهار الشهادتين «۴» و ان به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح «۵» كما ورد ذلك فى جملة من الأخبار النبوية أيضا فراجع «۶» و قوله عز من قائل:

---

(۱) البقرة ۲: ۲۳ و ۲۴.

(۲) الصافات ۳۷: ۱۵۷.

(۳) يس ۳۶: ۷۹.

(۴) فليراجع ب ۱ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۵) حمران بن أعين عن أبى جعفر- ع- فى حديث و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها و به حقنت الدماء و عليه جرت المواريث و جاز النكاح .. المروية فى ج ۲ من أصول الكافى ص ۲۶ و روى جملة منها فى باب ۱ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۶) كما فى صحيح مسلم ج ۱ ص ۳۹ و البخارى ج ۱ ص ۱۰ و ۱۱ و كنز العمال ج ۱ ص ۲۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۳

لا مع العلم بالمخالفة (۱).

قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ «۱» هذا.

مضافا الى السيرة القطعية الجارية فى زمان النبى صلّى اللّه عليه و آله على قبول إسلام الكفرة بمجرد اظهارهم للشهادتين مع القطع بعدم كونهم معتقدين بالإسلام حقيقة لان من البعيد جدا- لو لم يكن مستحيلا عادة- ان يحصل اليقين القلبى للكفرة بمجرد مشاهدتهم غلبة الإسلام و تقدمه إلا فى مثل العقيل على ما حكى.

فتلخص أن الإسلام لا يعتبر فيه سوى إظهار الشهادتين و لا بأس بتسميته بالايمان بالمعنى الأعم و تسمية الايمان فى لسان الكتاب بالايمان بالمعنى الأخص و تسمية الايمان فى لسان الأخبار بالايمان أخص الخاص. هذا كله إذا لم يعلم مخالفة ما أظهره لما أضمره.

و أما إذا علمنا ذلك و أن ما يظهره خلاف ما يعتقده فيأتى عليه الكلام فى التعليقة الآتية.

(۱) بأن علمنا بقاءه على كفره و انما يظهر الشهادتين لجلب نفع أو دفع ضرر دنيوى فهل يحكم بإسلامه؟

ظاهر المتن عدم كفاية الإظهار حينئذ و لكنا فى التعليقة لم نستبعد الكفاية حتى مع العلم بالمخالفة فيما إذا كان مظهر الشهادتين جاريا على طبق الإسلام و لم يظهر اعتقاده الخلاف.

و توضيح ذلك: أن إظهار الشهادتين قد يقترن بإظهار الشك و التردد أو بإظهار العلم بخلافهما و عدم كفاية الإظهار حينئذ مما لا اشكال فيه لانه ليس إظهارا للشهادتين و انما هو إظهار للتردد فيهما أو العلم بخلافهما. و قد لا يقترن بشىء منهما و هذا هو الذى لم نستبعد كفايته فى الحكم بإسلام مظهر الشهادتين.

---

(۱) الحجرات ۴۹: ۱۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۴

(مسألة ۳) الأقوى قبول إسلام الصبى (۱) المميز إذا كان عن بصيرة.

و يدل على ذلك إطلاقات الأخبار الدالة على أن إظهار الشهادتين هو الذى تحقن به الدماء و عليه تجرى المواريث و يجوز النكاح «۱» و السيرة القطعية الجارية على الحكم بإسلام المظهر لهما و لو مع العلم بالخلاف لمعاملة النبى صلّى اللّه عليه و آله مع مثل أبى سفيان و غيره من بعض أصحابه معاملة الإسلام لإظهارهم الشهادتين مع العلم بعدم إيمانهم للّه طرفة عين و انما أسلموا بداعى الملك و الرئاسة. كيف و قد أخبر اللّه سبحانه النبى صلّى اللّه عليه و آله بنفاق جماعة معينة- عنده- من المسلمين مع التصريح بإسلامهم حيث قال عز من قائل قَالَتِ الْأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا «۲» فتحصل أن الظاهر كفاية إظهار الشهادتين فى الحكم بإسلام مظهرهما و لو مع العلم بالمخالفة ما لم يبرز جحده أو تردده.

(۱) فان الصغير قد يكون أذكى و أفهم من الكبار و لا ينبغى الإشكال فى قبول إسلامه و الحكم بطهارته و غيرها من الأحكام المترتبة على المسلمين و ذلك لإطلاق ما دل على طهارة من أظهر الشهادتين و اعترف بالمعاد أو ما دل على جواز تزويجه المسلمة و غير ذلك من الأحكام و لا شبهة فى صدق المسلم على ولد الكافر حينئذ إذ لا نعنى بالمسلم إلا من اعترف بالوحدانية و النبوة و المعاد. اللهم أن يكون غير مدرك و لا مميز لان تكلمه حينئذ كتكلم بعض الطيور و هذا بخلاف المميز الفهيم لانه قد يكون فى أعلى مراتب الايمان.

و لا ينافى إسلامه حديث رفع القلم عن الصبى «۳» لأنه بمعنى رفع الإلزام

---

(۱) كما تقدم فى ص ۲۳۲.

(۲) الحجرات ۴۹: ۱۴.

(۳) راجع ب ۴ من أبواب مقدمات العبادات من الوسائل و غيره من الأبواب المناسبة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۵

....

و المؤاخذة و لا دلالة فيه على رفع إسلامه بوجه.

نعم قد يتوهم: أن مقتضى ما دل على أن عمد الصبى خطأ «۱» عدم قبول إسلامه لأنه فى حكم الخطاء و لا أثر للأمر الصادر خطاء.

و يندفع: بان الحديث لم يثبت إطلاق له ليدل على أن كل ما يصدر عن الصبى من الأفعال الاختيارية فهو بحكم الفعل الصادر خطأ بحيث لو قلنا بصحة عبادات الصبى و تكلم فى أثناء الصلاة أو أكل فى صيامه متعمدا لم تبطل صلاته و صومه لان التكلم أو الأكل خطأ غير موجب لبطلانهما.

و هذا للقطع ببطلان الصلاة و الصوم فى مفروض المثال و عليه فالحديث مجمل للقطع بعدم إرادة الإطلاق منه.

فلا مناص من حمله على ما ورد فى رواية أخرى من أن عمد الصبى خطأ تحمله العاقلة «۲» و هذا لا لقانون الإطلاق و التقييد لعدم التنافى بينهما بل للقطع بعدم إرادة الإطلاق منه و مقتضى الجمع العرفى حينئذ ما ذكرناه و معه يختص الحديث بالديات و مدلوله أن القتل الصادر عن الصبى عمدا كالقتل خطاء تثبت فيه الدية على عاقلته و لا يقتص منه.

بل ان الحديث فى نفسه ظاهر فى الاختصاص بموارد الدية مع قطع

---

(۱) صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه- ع- قال: عمد الصبى و خطؤه واحد. المروية فى باب ۱۱ من أبواب العاقلة من الوسائل.

(۲) رواها إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه- ع- ان عليا- ع- كان يقول عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة. المروية فى ب ۱۱ من أبواب العاقلة و فى رواية أبى البخترى عن جعفر عن أبيه عن على- ع- انه كان يقول فى المجنون و المعتوه الذى لا يفيق و الصبى الذى لم يبلغ عمدهما خطأ تحمله العاقلة و قد رفع عنهما القلم. المروية فى ب ۳۶ من أبواب القصاص فى النفس من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۶

....

النظر عن القرينة الخارجية و ذلك لان المفروض فى الرواية ثبوت حكم للخطإ غير ما هو ثابت للعمد و أنه يترتب على عمد الصبى أيضا و هذا إنما يكون فى موارد الدية فلا حاجة الى إقامة قرينة خارجية عليه. نعم إذا كان الوارد فى الحديث: عمد الصبى كلا عمد أحتجنا إلى قيام القرينة على ما ذكرناه من الخارج و على ذلك:

فلا مجال لما عن بعضهم من الحكم ببطلان عقد الصبى و معاملاته و لو بإذن من الولى نظرا إلى أن العقد الصادر منه خطاء لا يترتب اثر عليه و ذلك لما ذكرناه من أن الحديث لم يثبت إطلاقه ليدل على أن كل عمل اختيارى يصدر عن الصبى فهو بحكم الخطاء و إنما هو ناظر إلى الدية كما عرفت و على الجملة لا دلالة للحديث على أن الإسلام الصادر عن الصبى بالاختيار خطأ فهو مسلم حقيقة لاعترافه بكل ما يعتبر فى الإسلام و يترتب عليه ما كان يترتب على سائر المسلمين من الأحكام و أظهرها الطهارة.

و إن شئت قلت إن الدليل على نجاسة أولاد الكفار- على ما عرفت- منحصر بما مر من صدق اليهودى أو النصرانى أو المشرك أو غير ذلك من العناوين المحكومة عليها بالنجاسة على الصبى المميز المعتقد بما يعتقد به أبواه. و يحكم بنجاسة غير المميز بعدم القول بالفصل، و من الظاهر أن المميز المعترف بالإسلام لا يصدق عليه شيء من تلك العناوين.

فالمقتضى للنجاسة قاصر الشمول له فى نفسه فهو بعد إظهاره الشهادتين محكوم بالطهارة قبل إسلامه أم لم يقبل. نعم غير الطهارة من أحكام المسلمين كجواز تزويجه المرأة المسلمة و غيره يتوقف على قبول إسلامه كما مر. هذا كله فى إسلام ولد الكافر.

و أما إذا ارتد ولد المسلم و أنكر الإسلام فهل يحكم بنجاسته و غيرها من أحكام الارتداد عن فطرة؟

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۷

(مسألة ۴) لا يجب على المرتد الفطرى بعد التوبة تعريض نفسه للقتل (۱) بل يجوز له الممانعة منه، و إن وجب قتله على غيره.

«التاسع»: التبعية و هی فی موارد:

التحقيق أن يفصل فی المقام بالحكم بنجاسته لصدق أنه يهودی أو نصرانی حسب اعترافه بهما. دون وجوب قتله و تقسيم أمواله و بينونة زوجته و ذلك لحديث رفع القلم «۱» الدال على عدم إلزام الصبی بشیء من التكاليف حتی يحتلم فلا اعتداد بفعله و قوله قبل البلوغ و لا- يحكم عليه بشیء من الأحكام المذكورة حتی يشب فإذا بلغ و رجع فی أول بلوغه فهو و إلا فيحكم بوجوب قتله و غيره من الأحكام المتقدمة فحاله قبل الاحتلام حال المرتد عن ملة فی قبول توبته و عدم ترتب الأحكام المتقدمة عليه.

و أما الحكم بنجاسته فهو فی الحقيقة إلزام لسائر المكلفين بالتجنب عنه لا أنه إلزام للصبی حتی يحكم بارتفاعه بالحديث و على جملة الأحكام الثلاثة المتقدمة غير ثابتة على الصبی. نعم لا بأس بتأديبه كغيره من المعاصی و المنكرات.

(۱) قد يفرض الكلام قبل ثبوت الارتداد عند الحاكم و أخرى بعد ثبوته:

أما الصورة الأولى: فلا ينبغی التردد فی حرمة تعريض المرتد نفسه إلى القتل بإظهاره عند الحاكم أو بغيره لوجوب حفظ النفس عن القتل بل له رد الشاهدين و إنكار شهادتهما أو الفرار قبل اقامة الدعوى عند الحاكم، على أنه إظهار للمعصية و افتضاح لنفسه و هو حرام.

و أما الصورة الثانية: فلا يبعد فيها أن يقال بوجوب تعريض المرتد نفسه إلى القتل لوجوب تنفيذ حكم الحاكم الشرعی و حرمة الفرار عنه لان رد حكمه

---

(۱) قدمنا مصدره فی ص ۲۳۴.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۳۸

«أحدها»: تبعية فضلات الكافر المتصلة ببدنه (۱) كما مر.

«الثانی»: تبعية ولد الكافر له فی الإسلام (۲) أبا كان، أو جدا، أو أمّا، أو جدة.

بالفعل أو القول رد للأئمة عليهم السلام و هو رد للّه سبحانه هذا.

و الظاهر أن نظر الماتن إلى الصورة الاولى أعنی التعريض قبل ثبوت الارتداد عند الحاكم، لعدم اختصاص وجوب القتل بالحاكم حيث لا- يتوقف على حكمه بل يجوز ذلك لجميع المسلمين إذا تمكنوا من قتله و لم يترتب عليه مفسدة، و انما ينجر الأمر إلى إقامة الدعوى عند الحاكم فی بعض الموارد و الأحيان فمراده «قده» أن المرتد لا يجب أن يعرض نفسه للقتل و يسلمها للمسلمين بمجرد الارتداد ليقتلوه.

مطهرية التبعية و هی فی موارد

(۱) لأن نجاسة فضلاته كطهارتها انما هی من جهة التبعية لبدنه و لأجل إضافتها إليه فإذا أسلم انقطعت إضافتها إلى الكافر و تبدلت بالإضافة إلى المسلم فلا يصدق- بعد إسلامه- أن الشعر شعر كافر أو الوسخ وسخه بل يقال إنه شعر مسلم و وسخه كما تقدم.

(۲) و هی القاعدة المعروفة بتبعية الولد لأشرف الأبوين و ليس مدركهم فی تلك القاعدة رواية حفص قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم فی دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك فقال: إسلامه إسلام لنفسه و لولده الصغار و هم أحرار و ماله و متاعه و رقيقه له، فأما الولد الكبار فهی فیء للمسلمين إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك .. «۱» لكی يرد عدم شمولها

(۱) المرویهٔ فی باب ۴۳ من أبواب الجهاد من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۳۹

«الثالث»: تبعیهٔ الأسیر للمسلم الذی أسره (۱) إذا کان غیر بالغ (۲) و لم یکن معه أبوه أو جده (۳).

«الرابع»: تبعیهٔ ظرف الخمر له بانقلابه خلا (۴).

للجد و الجدهٔ لاختصاصها بالأب أو الأبوین علی أنها ضعیفهٔ السند بقاسم بن محمد و علی بن محمد القاشانی الضعیف لروایهٔ الصفار عنه فلیراجع ترجمته.

بل المدرک فی ذلک کما أشرنا إلیه سابقا أنه لا دلیل علی نجاسهٔ ولد الکافر غیر الإجماع و عدم القول بالفصل بین الممیز المظهر للکفر و غیره و لا إجماع علی نجاسهٔ ولد الکافر إذا أسلم أحد أبویه أو جده أو غیر ذلک من الأصول فدلیل النجاسهٔ قاصر الشمول للمقام رأسا لا ان طهارهٔ ولد الکافر مستندهٔ إلی دلیل رافع لنجاسته.

(۱) و ذلک لان دلیل النجاسهٔ قاصر الشمول له فی نفسه حیث أن الدلیل علی نجاسهٔ ولد الکافر منحصر بالإجماع و عدم الفصل القطعی بین المظهر للکفر و غیره و من الواضح عدم تحقق الإجماع علی نجاسته إذا کان أسیرا للمسلم مع الشروط الثلاثهٔ الآتیهٔ لذهاب المشهور الی طهارته فالمقتضی للنجاسهٔ قاصر فی نفسه و هو کاف فی الحکم بطهارته.

(۲) لأن الأسیر البالغ موضوع مستقل و یصدق علیه عنوان الیهودی و النصرانی و غیرهما من العناوین الموجبهٔ لنجاسته.

(۳) و الا تبعهما فی نجاستهما و لم یمکن الحکم بطهارته بالتبعیهٔ للإجماع القطعی علی نجاسهٔ ولد الکافر کما مر هذا و قد ذکرنا فی التعلیقهٔ شرطا ثالثا فی الحکم بطهارته و هو أن لا یکون مظهرا للکفر و الا انطبق علیه عنوان الیهودی أو غیره من العناوین الموجبهٔ لنجاسته.

(۴) لما أسلفنا فی التکلم علی الانقلاب من أن أوانی الخمر لو کانت باقیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۴۰

«الخامس»: آلات تغسیل المیت (۱) من السدهٔ، و الثوب الذی یغسله فیه، و ید الغاسل دون ثیابه، بل الأولی و الأحوط الاقتصار علی ید الغاسل.

«السادس»: تبعیهٔ أطراف البئر (۲) و الدلو و العدهٔ، و ثیاب النازح- علی

علی نجاستها بعد الانقلاب لکان الحکم بطهارهٔ الخمر بالانقلاب لغوا ظاهرا هذا و قد نسب الی بعض المتقدمین من المعاصرین اختصاص الطهارهٔ التبعیهٔ بالاجزاء الملاصقهٔ من الإناء بالخمر. و أما الأجزاء الفوقانیهٔ المتنجسهٔ بالخمر قبل الانقلاب- حیث أن بالانقلاب تقل کمیتها- فلا مقتضی لطهارتها تبعا إذ لا یلزم من بقائها علی نجاستها أی محذور، و لا یکون الحکم بطهارهٔ الخمر بالانقلاب لغوا بوجه و من هنا حکم بلزوم کسر الإناء أو ثقبه من تحته حتی یخرج الخل من تلک الثقبهٔ فإن إخراجه بقلب الإناء یستلزم تنجس الخل بملاقاهٔ الأجزاء الفوقانیهٔ. و یدفعه: أن طهارهٔ الأجزاء الفوقانیهٔ فی الإناء و ان لم یکن لازمهٔ لطهارهٔ الخمر بالانقلاب الا أن السیرهٔ العملیهٔ کافیهٔ فی الحکم بطهارتها لأن سیرتهم فی عصر الأئمهٔ علیهم السلام و ما بعده لم تجر علی أخذ الخل بکسر ظرفه أو ثقبه علی الکیفیهٔ المتقدمهٔ و انما کانوا یأخذونه من ظروفه أخذ الماء أو غیره من المائعات عن محلها.

(۱) للسیرهٔ القطعیهٔ الجاریهٔ علی عدم غسل السدهٔ و الثوب الذی یغسل فیه المیت بعد التغسیل و کذلک غیره مما یستعمل فیه من الکیس و ید الغاسل و نحوهما فان الثوب یحتاج فی تطهیره الی العصر و لم یعهد عصر ثوب المیت بعد التغسیل فطهارته تبعیهٔ مستندهٔ

الى طهارة الميت. نعم الأشياء التى لم تجر العادة على اصابة الماء لها حال التغسيل كثوب الغاسل- مثلا- لا وجه للحكم بطهارتها بالتبع.

(۲) لا يخفى أن السيرة و ان كانت جارية على عدم غسل الدلو و أطراف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۱

القول بنجاسة البئر- لكن المختار عدم تنجسه بما عدا التغير، و معه أيضا يشكل جريان حكم التبعية (۱).

البئر و غيرهما مما يصيبه الماء بالنزح عادة و لا سبيل إلى إنكارها بوجه الا أنها من باب السالبة بانتفاء موضوعها لأن ماء البئر لا ينفعل بملاقاة النجس حتى تتنجس أطرافها و الآلات المستعملة فى النزح بسببه و يحتاج فى الحكم بطهارتها التبعية إلى الاستدلال بالسيرة، و النزح أمر مستحب أو أنه واجب تعبدى من غير أن يكون مستندا إلى انفعال ماء البئر بملاقاة النجس فاطراف البئر أو الدلو و نحوهما لا تتنجس الا بالتغير و لا دليل حينئذ على الطهارة التبعية فى تلك الأمور التى يصيبها الماء عند النزح لان التغير فى البئر أمر قد ينفق و لا مجال لدعوى السيرة فيه كيف و هو من الندرة بمكان لم نشاهده طيلة عمرنا و إحراز السيرة فيما هذا شأنه مما لا سبيل إليه.

(۱) و الوجه فى ذلك ليس هو استناد طهارة البئر حينئذ إلى زوال التغير لا- إلى النزح لأن الطهارة فى مفروض الكلام و إن كانت مستندة إلى زوال التغير لقوله عليه السلام فى صحيحة محمد ابن إسماعيل بن بزيع: فينزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه «۱» و النزح مقدمة له و من هنا ذكرنا أن زوال التغير إذا نشأ من إلقاء عاصم عليه أيضا كفى فى تطهيره من غير حاجة إلى النزح إلا أنه لا فرق فى الحكم بالطهارة التبعية و عدمه بين استناد الطهارة إلى النزح و استنادها إلى زوال التغير فإن السيرة إن كانت جارية على عدم غسل الحبل و الدلو و أطراف البئر و نحوها فلا- مناص من الالتزام بطهارتها بالتبع سواء استندت طهارة البئر إلى زوال التغير أم الى النزح و ان لم تجر السيرة على ذلك فلا مناص من الالتزام بنجاستها استندت طهارة البئر إلى النزح أو إلى زوال التغير.

---

(۱) المروية فى ب ۱۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۲

«السابع»: تبعية الآلات المعمولة (۱) فى طبخ العصير- على القول بنجاسته- فإنها تطهر تبعا له بعد ذهاب الثلثين.

«الثامن»: يد الغاسل و الآلات الغسل (۲) فى تطهير النجاسات، و بقية الغسالة الباقية فى المحل (۳) بعد انفصالها.

«التاسع»: تبعية ما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل (۴) كالخيار، و الباذنجان، و نحوهما كالخشب و العود، فإنها تنجس تبعا له عند غليانه- على القول بها- و تطهر تبعا له بعد صيرورته خلا.

بل الوجه فيما أفاده أن النجاسة بعد ما ثبتت تحتاج إزالتها إلى غسلها أو إلى دليل يقتضى زوالها من غير غسل و الأول مفروض العدم فى الدلو و أشباهه و الثانى غير متحقق لانحصار دليل الطهارة بالسيرة و هى غير محرزة لقلة الابتلاء بتغير البئر كما مر فأدلة لزوم الغسل فى المتنجسات محكمة و مقتضى تلك الأدلة عدم طهارة الدلو و نظائره من غير غسل.

(۱) للسيرة المحققة و لأن الحكم بطهارته من غير طهارة الإناء المطبوخ فيه العصير لغو ظاهر كما عرفت فى أو انى الخمر المنقلبة خلا.

(۲) لا دليل على طهارتهما التبعية بوجه و إنما لا يحتاجان إلى الغسل بعد تطهير المتنجسات لانغسالهما حال غسلها و تطهيرها فكما أن المتنجس يطهر بغسله كذلك اليد و الظرف يطهران به لا أنهما يطهران بتبع طهارة المتنجس من غير غسلهما.

(۳) و الأمر و إن كان كما أفاده إلا- أن طهارة بقية الغسالة لا- تستند إلى الطهارة بالتبع بل عدم نجاستها من باب السالبة بانتفاء موضوعها لأن الغسالة فى الغسلة المتعقبة بطهارة المحل طاهرة كما بيناه فى محله.

(۴) إثبات الطهارة لما يجعل مع العنب أو التمر للتخليل من الصعوبة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۳

«العاشر»: من المطهرات: زوال عين النجاسة أو المتنجس عن جسد الحيوان غير الإنسان (۱) بأى وجه كان سواء كان بمزيل، أو من قبل نفسه، فمنقار الدجاجة إذا تلوث بالعذرة يطهر بزوال عينها و جفاف رطوبتها و كذا ظهر الدابة المجروح إذا زال دمه بأى وجه، و كذا ولد الحيوانات الملوث بالدم عند التولد إلى غير ذلك.

بمكان و دون إثباتها خرط القتاد حيث لا دليل على الطهارة التبعية فيه بعد العلم بتنجسه بالعصير- بناء على القول بنجاسته بالغليان- إذ الحكم بطهارته يحتاج إلى الغسل أو إلى دليل دل على طهارته التبعية من غير غسل و كلا الأمرين مفقود فى المقام فما ذا أوجب طهارته بعد طهارة العصير بالتثليث؟! و كذلك الحال فيما يجعل فى العصير للتخليل فيصير خمرا ثم ينقلب خلا كما قد يتفق فى بعض البيوت لانه بعد ما تنجس بالخمر يحتاج زوال النجاسة عنه إلى دليل.

نعم إذا كان الشيء المجعول فيه مما يعد علاجا للتخليل كالملح أو كان أمرا عاديا فى العصير كالعودة فى العنب و النواة فى التمر حكم بطهارته التبعية للأخبار الدالة على طهارة الخمر المنقلبة خلا بالعلاج و جريان السيرة على طهارته هذا.

و الذى يسهل الخطب فى مفروض المسألة أنا لا نلتزم بنجاسة العصير بالغليان كما تقدمت الإشارة إليه سابقا «۱».

مطهرية زوال العين

(۱) المشهور طهارة بدن الحيوان غير الآدمى بزوال العين عنه و يستدل عليه بالسيرة المستمرة من الخلف و السلف على عدم التحرز من الهرة و نظائرها مما يعلم عادة بمباشرتها للنجس أو المتنجس عادة و عدم ورود أى مطهر عليها.

---

(۱) تقدم فى الفرع ۸ من فروع مطهرية ذهاب الثلثين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۴

....

و بما دل على طهارة سؤر الهرة «۱» مع العلم بنجاسة فمها عادة لأكل الفأرة أو الميتة أو شربها المائع المتنجس و غير ذلك من الأسباب الموجبة لنجاسة فمها فلا وجه لطهارة سؤرها سوى طهارة الهرة بزوال العين عنها، و بما دل على طهارة الماء الذى وقعت فيه الفأرة و خرجت حية «۲» مع العلم بنجاسة موضع بولها و بعرها و بما دل على طهارة الماء الذى شرب منه باز أو صقر أو عقاب إذا لم ير فى منقارها دم «۳» مع العلم العادى بنجاسة منقارها بملاقاته الدم أو الميتة أو غيرهما من النجاسات، لأنها من جوارح الطيور فلو لم يكن زوال العين مطهرا لمنقارها لم يكن موجب للحكم بطهارة الماء فى مفروض الخبر. فهذا كله يدلنا على أن زوال العين مطهر لبدن الحيوان من دون حاجة إلى غسلها هذا. و فى المسألة احتمالات أخر:

«أحدها»: ما احتمله شيخنا الهمدانى «قده» بل مال إليه من استناد الطهارة فى سؤر الحيوانات الواردة فى الروايات إلى ما نفى عنه البعد فى محله من عدم سراية النجاسة مع المتنجس الجامد الخالى عن العين إلى ملاقياته، إذ مع البناء على ذلك لا يمكن استفادة طهارة الحيوان من الأدلة المتقدمة بزوال العين عنه، لأنها دلت على طهارة الماء الملاقى لتلك الحيوانات فحسب و هى لا تنافى بقائها على نجاستها لاحتمال استنادها إلى عدم تنجيس المتنجسات. و مقتضى إطلاق ما دل على لزوم الغسل فى المتنجسات بقاء النجاسة فى الحيوانات المذكورة بحالها إلى أن يغسل.

و تظهر ثمرة الخلاف فی الصلاة فی جلدها أو صوفها المتخذین عنها بعد

(۱) راجع ب ۲ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۲) راجع ب ۹ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) راجع موثقة عمار المرویة فی ب ۴ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۴۵

....

زوال عین النجس لأنها- بناء علی هذا الاحتمال- غیر جائزة ما لم یرد علیهما مطهر شرعی. و أما علی القول بطهارتها بزوال العین عنها فلا مانع من الصلاة فی جلدها أو صوفها لطهارتهما بزوال العین عنهما.

«ثانیها»: أن الاخبار المتقدمة إنما وردت للدلالة علی سقوط استصحاب النجاسة و عدم جریانه فی الحیوان غیر الآدمی تخصیصا فی أدلته من غیر أن تدل علی طهارة الحیوان بزوال العین عنه و ذلک لانه علیه السلام قد علق نفی البأس عما شرب منه باز أو صقر أو عقاب علی ما إذا لم یر فی منقارها دم و مقتضی ذلک أن یکون الحکم بنجاسة بدن الحیوان مختصا بصورة رؤیة النجاسة علی بدنه و مع عدم رؤیتها و إحساسها لا یجری فیه استصحاب النجاسة و لا یحکم بنجاسته و لا بکونه منجسا لملاقیاته، لاحتمال أن یرد مطهر علیه کشربه من بحر أو نهر أو کر ماء أو اصابة المطر له، و من هنا نسب إلی النهایة اختصاص الحکم بطهارة بدن الحیوان بعد زوال العین عنه بما إذا احتمل ورود مطهر علیه فالمدار علی ذلک فی الحکم بطهارة بدن الحیوان هو احتمال ورود المطر علیه و عن بعضهم اعتبار ذلک فی الحکم بطهارة بدن الحیوان من باب الاحتیاط [۱].

«ثالثها»: أن الوجه فی طهارة سؤر الحیوانات المتقدمة عدم تنجسها بشیء لا أنها تتنجس و تطهر بزوال العین عنها و ذلک لعدم عموم أو إطلاق یدلنا علی نجاسة کل جسم لاقی نجسا، و قولهم: کل ما لاقی نجسا ینجس لم یرد فی لسان أی دلیل، و إنما عمومه أمر متصید من ملاحظة الأخبار الواردة فی موارد خاصة لعدم احتمال خصوصیة فی تلک الموارد و مع عدم دلالة الدلیل علیه لا یمکننا الحکم بنجاسة بدن الحیوان بالملاقاة و إنما النجس هو العین الموجودة علیه. و هذا هو الذی استقربه الماتن «قده» و قال: إنه علی هذا فلا وجه لعد زوال العین

[۱] حکاه- دام ظله- عن المحقق الورع المیرزا محمد تقی الشیرازی «قده».

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۴۶

....

من المطهرات. هذه احتمالات ثلاثة و إذا انضمت إلی ما ذهب إلیه المشهور من أن الحیوان کغیره یتنجس بملاقاة النجس إلا أن زوال العین عنه مطهر له للسیرة و الأخبار المتقدمة کانت الوجوه و الاحتمالات فی المسألة أربعة.

و لا یمکن المساعدة علی شیء منها عدا الاحتمال الأخیر و هو الذی التزم به المشهور: أما ما احتمله شیخنا الهمدانی «قده» فیدفعه:

«أولا»: أن المتنجس من غیر واسطة- علی ما قدمناه فی محله- منجس لما لاقاه و قد دلتنا علی ذلک جملة من الأخبار: «منها»: قوله علیه السلام: و إن کانت أصابته جنابة فأدخل یده فی الماء فلا بأس به إن لم یکن أصاب یده شیء من المنی «۱» لان مفهومه- علی ما صرح به فی الروایة- أنه إذا أصاب یده شیء من المنی فأدخل یده فی الماء ففیه بأس.

و «ثانيا»: أن البناء على عدم تنجيس المتنجس انما يقدح فى الاستدلال بالأخبار. و أما السيرة فهى باقية بحالها لان المتشرعة خلفا عن سلف و فى القرى و الأمصار جرت سيرتهم على عدم التجنب عن أبدان الحيوانات و أصوافها و أوبارها و جلودها حيث يعاملون معها معاملة الأشياء الطاهرة فيلبسونها فيما يشترط فيه الطهارة مع العلم بتنجسها جزما بدم الولادة حين تولدها من أمهاتها أو بدم الجرح أو القرح المتكونين فى أبدانها أو بالمنى الخارج منها بالسفاد أو بغير ذلك من الأمور. و الاطمئنان بعدم ملاقاتها للمطهر الشرعى لأنها لا تستنجى من البول و لا- نسبح فى الشطوط فهل فى قلل الجبال و الفلوات نهر أو بحر أو ماء كثير ليحتمل ورودها فى تلك المياه؟! كيف و لا يوجد فى مثل الحجاز شيء من ذلك إلا ندرة و انما يتعيش أهله بمياه الآبار.

و أما احتمال اصابة المطر لها فيندفع: بان المطر على تقدير اصابته الحيوانات

---

(۱) راجع موثقة سماعة المروية فى ب ۸ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۷

....

المتنجسة أبدانها فإنما يصل الى ظهورها لا إلى بطونها فكيف لا يتحرزون عنها و يستعملونها فيما يشترط فيه الطهارة فلا وجه له سوى طهارتها بزوال العين عنها.

و أما الاحتمال الثانى فيرده أن السيرة جرت على عدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها فى زمان و العلم- عادة- بعدم ملاقاتها للمطهر بوجه كما فى الحيوانات الأهلية فى البيوت للقطع بعدم ورود أى مطهر على الهرة من غسلها أو وقوعها فى ماء كثير أو اصابة المطر لها و لا سيما فى غير أو ان المطر و على ذلك لا يعتبر فى الحكم بطهارة الحيوان احتمال ورود المطر عليه، إذ لم يعهد من أحد غسل الهرة أو التحرز عن صوف الشاة فى الصلاة بدعوى العلم بتنجسها بدم الولادة و عدم ورود مطهر عليه بل لو غسل أحد فم الهرة التى أكلت الفأرة أو شيئا متنجسا عدّ من المجانين عندهم، و هذا لا- يستقيم إلا بطهارة الحيوان بمجرد زوال العين عنه فلا يمكننا المساعدة على هذا الاحتمال.

إذا يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين و هما يبتنيان على أن الأدلة الدالة على الانفعال بالملاقاة هل فيها عموم أو إطلاق يدلنا على نجاسة كل جسم لاقى نجسا أو لا عموم فيها، و حيث أن موثقة عمار: يغسله و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. «۱» يكفى فى إثبات العموم فلا مناص من أن يلتزم بنجاسة كل جسم لاقى نجسا أو متنجسا و لو كان بدن حيوان غير آدمى.

ثم إن الأمر بالغسل فى تلك الروايات و إن كان إرشادا إلى أمرين:

«أحدهما»: نجاسة ذلك الشيء الذى أمر بغسله و «ثانيهما»: أن نجاسته لا ترتفع من دون غسل و مقتضى ذلك عدم زوال النجاسة عن الحيوانات المتنجسة الا بغسلها إلا أنا علمنا بالاخبار و السيرة المتقدمتين أن نجاسة الحيوان بخصوصه قابلة الارتفاع بزوال العين عنه و بذلك نرفع اليد عن حصر المطهر بالغسل فى

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۸

....

الحيوان فهو و ان قلنا بتنجسه بالملاقاة كبقية الأجسام الملاقية للنجس الا أنه يمتاز عن غيره فى أن زوال العين عنه كاف فى طهارته.

فعلى ذلك لو تنجس بدن الحيوان بشىء كالعذرة فجف فيه و لم تزل عنه عينه ثم ذبح لا بد فى تطهيره من الغسل و ذلك لان كفاية زوال العين فى التطهير انما يختص بالحيوان فإذا خرج عن كونه حيوانا لا- دليل على كفايته فلا مناص من غسله بالماء نعم بناء على عدم تنجس الحيوان بالملاقاة لا- يحتاج فى تطهيره الى الغسل لأن النجاسة حينما أصابته رطبة لم تؤثر فى بدنه لانه حيوان و هو لا يتنجس بالملاقاة و بعد ما خرج عن كونه حيوانا لم تصبه النجاسة الرطبة حتى تنجسه و يحتاج فى تطهيره إلى الغسل فالمتحصل أن ما ذهب إليه المشهور من تنجس بدن الحيوان بالملاقاة و كفاية زوال العين فى طهارته هو الصحيح.

بقى الكلام فيما يترتب على هذا النزاع فقد يقال: كما عن جماعة منهم شيخنا الأستاذ «قده» فى بحث الأصول: ان الثمرة تظهر فيما إذا أصابت الحيوان عين من الأعيان النجسة أو المتنجسة ثم لاقى بدنه ماء أو غيره من الأجسام الرطبة كالثوب مع الشك فى بقاء العين فى الحيوان حال وصول الماء أو الجسم الرطب إليه فإنه ان قلنا بعدم تنجس الحيوان أصلا فلا يحكم بنجاسة الملاقى للحيوان لأن ما علمنا بملاقاته الماء- مثلا- انما هو بدن الحيوان و هو جسم طاهر لا يقبل النجاسة حتى ينجس الماء أو غيره. و أما العين النجسة التى أصابت الحيوان- على الفرض- فملاقاتها الماء غير محرزة للشك فى بقائها حال ملاقاتهما. و استصحاب بقائها الى حال الملاقاة لا يترتب عليه ملاقاة العين النجسة مع الماء. اللهم على القول بالأصل المثبت.

و أما إذا قلنا بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه فلا مناص من الحكم بنجاسة الملاقى للحيوان فى مفروض الكلام أعنى الماء أو الجسم الآخر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۴۹

....

الرطب و ذلك لأن ملاقاة الحيوان مع الماء أو الثوب الرطب- مثلا- وجدانية و غاية الأمر أنا نشك فى زوال العين عنه. و بعبارة أخرى نشك فى طهارته و نجاسته و مقتضى استصحاب بقاء النجاسة أو عدم زوال العين عنه أنه باق على نجاسته حال ملاقاتهما و هو يقتضى الحكم بنجاسة الملاقى للحيوان هذا.

و فيه أنا سواء قلنا بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه أم قلنا بعدم تنجسه أصلا لا نلتزم بنجاسة الملاقى للحيوان مع الشك فى بقاء العين على بدنه و ذلك لانقطاع استصحاب النجاسة فى الحيوان لما تقدم من دلالة الأخبار على أن الحكم بالنجاسة فى الحيوان ينحصر بصورة العلم بنجاستها و مع الشك لا يحكم عليها بالنجاسة لأن مقتضى قوله: كل شىء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا- أن ترى فى منقاره دما. نجاسة الماء الذى يشرب منه الطير إذا رأى فى منقاره دما. و الرؤية و إن كانت موجبة للعلم بالحاسة الخاصة أعنى الابصار إلا أن هذه الخصوصية ملغاة للقطع بعدم الفرق بين العلم الحاصل بالابصار و العلم الحاصل بغيره و عليه فالرواية تدل على نجاسة منقار الطيور و الماء الملاقى معه عند العلم بها و أما مع الشك فى نجاسته فهو و ما لاقاه محكوم بالطهارة فهذه الثمرة ساقطة.

نعم لا بأس بجعل ما قدمناه ثمرة للنزاع و هو ما إذا أصابت الحيوان نجاسة و جفت و لم تزل عنه عينها ثم ذبح فإنه على القول بعدم تنجس الحيوان أصلا لا- بد من الحكم بطهارته لان العين حال رطوبتها لم توجب نجاسته لفرض أن الحيوان لا يتنجس بها و أما بعد ذبحه و خروجه عن كونه حيوانا فلأنه لم تصبه عين رطبة حتى يحكم بنجاسته. و أما على القول بتنجس الحيوان بالملاقاة و طهارته بزوال العين عنه فالحيوان المذبوح محكوم بالنجاسة و لا يكفى زوال العين فى طهارته لأن كونه مطهرا يختص بالحيوان و المفروض خروجه عن كونه حيوانا فلا مناص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۰

و كذا زوال عين النجاسة أو المتنجس عن بواطن الإنسان (۱) كفمه، و أنفه، و اذنه. فإذا أكل طعاما نجسا يطهر فمه بمجرد بلعه. هذا

إذا قلنا إن البواطن تتنجس بملاقاة النجاسة، و كذا جسد الحيوان.

و لكن يمكن أن يقال بعدم تنجسهما أصلا، و إنما النجس هو العين الموجودة فى الباطن، أو على جسد الحيوان. و على هذا فلا وجه لعده من المطهرات.

و هذا الوجه قريب جدا.

و مما يترتب على الوجهين أنه لو كان فى فمه شيء من الدم فريقه نجس ما دام الدم موجودا على الوجه الأول، فإذا لاقى شيئا نجسه، بخلافه على الوجه الثانى فإن الريق طاهر. و النجس هو الدم فقط، فإن أدخل إصبعه- مثلا- فى فمه، و لم يلاق الدم لم ينجس، و إن لاقى الدم ينجس إذا قلنا بأن ملاقاة النجس فى الباطن أيضا موجبة للتنجس، و إلا فلا ينجس أصلا إلا إذا أخرجه و هو ملوث بالدم.

من تطهيره بالغسل.

ثم إن ما دل على اناطة الحكم بالنجاسة بالعلم بها إنما ورد فى الطيور و يمكن الحكم بذلك فى الفأرة أيضا نظرا إلى قضاء العادة بنجاستها و لو من جهة بولها و بعرها الموجبين لنجاسة محلهما و معه حكم عليه السلام بطهارة الماء الذى وقعت فيه الفأرة إذا خرجت منه حية «۱» و أما غير الفأرة فإن قطعنا بعدم الفرق بينها و بين سائر الحيوانات فهو و إلا فيقتصر فى الحكم بالطهارة و انقطاع استصحاب النجاسة بمورد النص و الفأرة فحسب.

(۱) وقع الكلام فى أن بواطن الإنسان هل تتنجس بملاقاة النجاسة

---

(۱) كما فى رواية على بن جعفر المروية فى ب ۹ من أبواب الأسئار من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۱

....

و تطهر بزوال العين عنها أو أنها لا تقبل النجاسة أصلا؟

و ما يمكن أن يقال فى المقام ان البواطن على قسمين: ما دون الحلق و ما فوقه أما البواطن ما دون الحق فلا ينبغى الإشكال فى عدم تنجسها بملاقاة النجاسة. بل و لا ثمرة للبحث فى أنها تتنجس و تطهر بزوال العين عنها أو لا تتنجس من الابتداء للقطع بصحة الصلاة ممن أكل طعاما متنجسا أو شرب ماء كذلك أو الخمر و هى موجودة فى بطنه فالنزاع فى ذلك لغو لا أثر له. و أما العموم المستفاد من موثقة عمار المتقدمة «۱» فهو منصرف عن هذا القسم من البواطن جزما و لا يتوهم شمولها لغسل البواطن بوجه.

و أما البواطن ما فوق الحلق كباطن الفم و الأنف و العين و الاذن فإن كانت النجاسة الملاقية لها من النجاسات المتكونة فى الباطن كملاقاة باطن الأنف بدم الرعاف فلا شبهة فى عدم تنجسها بذلك لما ورد فى موثقة عمار الساباطى قال:

سئل أبو عبد اللّه عليه السلام عن رجل يسيل من أنفه الدم، هل عليه أن يغسل باطنه يعنى جوف الأنف؟ فقال: انما عليه أن يغسل ما ظهر منه «۲» و هى تخصص العموم المستفاد من موثقة عمار المتقدمة «۳» لأنها تقتضى وجوب الغسل حتى إذا كان الملاقى من البواطن فوق الحلق و بهذه الموثقة يرتفع الأمر بالغسل فى البواطن المذكورة و مع ارتفاعه لا يبقى دليل على نجاسة داخل الأنف و أمثاله من البواطن لأن النجاسة إنما تستفاد من الأمر بالغسل كما مر غير مرة.

و إذا كانت النجاسة خارجية و لم تكن من النجاسات المتكونة فى الجوف كما إذا استنشق بالماء المتنجس فقد ذكرنا فى البحث عن نجاسة البول و الغائط «۴»

---

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۲۴۷.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المتقدمهٔ فی ص ۲۴۷.

(۴) راجع ج ۱ ص ۴۲۰.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۵۲

(مسألهٔ ۱) إذا شک فی کون شیء من الباطن أو الظاهر یحکم ببقائه علی النجاسهٔ بعد زوال العین علی الوجه الأول (۱) من الوجهین و یبنی علی طهارته علی الوجه الثانی، لأن الشک علیه یرجع إلی الشک فی أصل التنجس.

أن الأجزاء الداخلیهٔ لا تتنجس بملاقاهٔ النجاسهٔ الخارجیهٔ إلا أن ذلک انما یتم فی القسم الأول من البواطن. و أما القسم الثانی منها فمقتضی عموم موثقهٔ عمار المتقدمهٔ تنجسها بملاقاهٔ النجاسهٔ و لم یرد أی مخصص للعموم المستفاد منها بالإضافهٔ إلی النجاسات الخارجیهٔ الا أنها تطهر بزوال العین عنها و ذلک:

للسیرهٔ الجاریهٔ علی طهارتها بذلک مؤیدهٔ بروایتین واردتین فی طهارهٔ بصاق شارب الخمر «إحداهما»: ما رواه عبد الحمید بن أبی الدیلم قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام رجل یشرب الخمر فیبصق فأصاب ثوبی من بصاقه قال: لیس بشیء «۱» و «ثانیتهما»: روایهٔ الحسن بن موسی الحناط قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یشرب الخمر ثم یمجه من فیه فیصیب ثوبی فقال:

لا بأس «۲» و علیه فهذا القسم من البواطن نظیر بدن الحیوان لا أنها لا تتنجس بالملاقاهٔ أصلا.

و تظهر ثمرهٔ ذلک فیما إذا وصلت نجاسهٔ إلی فم أحد فإنه علی القول بتنجس البواطن یتنجس به الفم لا محالهٔ و به ینجس الریق الموجود فیه فإذا أصاب شیئا نجسه و هذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تنجسها فان الریق و الفم کملاقیهما باقیان علی الطهارهٔ.

(۱) بل علی کلا الوجهین السابقین:

أما إذا قلنا بتنجس البواطن و طهارتها بزوال العین عنها فلأجل العلم بنجاسهٔ ما یشک فی کونه من البواطن و انما الشک فی ارتفاع نجاسته بزوال العین عنه

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۵۳

....

و مقتضی الاستصحاب بقائه علی نجاسته.

و أما إذا قلنا بعدم تنجس البواطن فلأجل الأصل الموضوعی الموجب للحکم بعدم ارتفاع نجاسته حتی یغسل و توضیحه:

أن الشک فی کون شیء من البواطن قد یکون من جهة الشبههٔ المفهومیهٔ و عدم الاطلاع بسعهٔ مفهوم الباطن و ضیقه و لا مناص حینئذ من الرجوع إلی مقتضی العموم و الإطلاق و مقتضی العموم المستفاد من موثقهٔ عمار المتقدمهٔ أن کل شیء أصابته النجاسهٔ ینجس و لا ترتفع نجاسته إلا بغسله و خرجنا عن عمومها فی البواطن بما دل علی أنها لا تتنجس بملاقاهٔ النجاسهٔ أصلا- لأنا نتکلم علی هذا البناء- و مع إجمال المخصص لدورانه بین الأقل و الأکثر یرجع إلی العام فی غیر المقدار المتیقن من المخصص لانه من الشک فی التخصیص الزائد فیندفع بالعموم و الإطلاق.

و قد يكون من جهة الشبهة المصداقية كما إذا شك- لظلمة و نحوها- فى أن ما أصابته النجاسة من البواطن أو غيرها و فى هذه الصورة و ان لم يجز الرجوع إلى العام لانه من التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية الا أن هناك أصلا موضوعيا و مقتضاه أن المورد المشكوك فيه باق تحت العموم و ذلك لأن الحكم بعدم التنجس فى الدليل المخصص انما رتب على عنوان الباطن و هو عنوان وجودى و مقتضى الأصل عدمه و أن المشكوك فيه ليس من البواطن لجريان الأصل فى الأعدام الأزلية و كل ما لم يكن من البواطن لا بد من غسله لتنجسه بملاقاة النجاسة و عدم ارتفاعها إلا بغسله.

و ذلك لان الموضوع للحكم فى الموثقة هو الشيء المعبر عنه بلفظة «ما» فى قوله و يغسل كل ما أصابه ذلك الماء. و ما لم يثبت أنه من الباطن أيضا شيء و يصدق أن يقال: انه مما أصابه ذلك الماء من غير حاجة الى تجشم إثبات أنه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۴

(مسألة ۲) مطبق الشفتين من الباطن (۱) و كذا مطبق الجفنين، فالمناط فى الظاهر فيهما ما يظهر منهما بعد التطبيق.

من الظواهر هذا كله فى النجاسة الخارجية.

و أما النجاسة الداخلية فقد عرفت أنها غير منجسة للبواطن فلو شككنا فى أن ما أصابته النجاسة الداخلية من الباطن أو الظاهر؟ فلا مناص من الحكم بطهارته بالأصل الموضوعى أو قاعدة الطهارة و ذلك لأن وجوب الغسل فى موثقة عمار الواردة فى دم الرعاف «۱» انما رتب على عنوان الظاهر حيث قال: و انما يغسل ظاهره.

و عليه إن قلنا إن الجملة المذكورة متكفلة لحكم إيجابى فقط و هو وجوب غسل الظاهر فيما أنه من العناوين الوجودية يمكن أن يحرز عدمه بالاستصحاب لجريانه فى الأعدام الأزلية كما مر فيقال: الأصل ان المشكوك فيه لم يكن من الظاهر و كلما لم يكن كذلك لا تتنجس بالنجاسة الداخلية بمقتضى الموثقة.

و أما إذا بنينا على أن الجملة المذكورة متكفلة لحكمين: إيجابى و سلبى لكلمة «إنما» لأنها من أداة الحصر فتدل على وجوب غسل الظاهر و عدم وجوب غسل الباطن فلا يمكننا استصحاب عدم كون المشكوك فيه من الظاهر لانه يعارض باستصحاب عدم كونه من الباطن فيتساقطان الا أنه لا بد حينئذ من الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هى تقتضى الحكم بطهارة المشكوك فيه لا محالة.

(۱) أما فى الطهارة الحدثية من الغسل و الوضوء فلا شك فى أن المطبقين من البواطن و لا يجب غسلهما و يمكن استفادة ذلك من كلمة «الوجه» لأنها بمعنى ما يواجه الإنسان و مطبق الشفتين أو الجفنين لا يواجه الإنسان و هو ظاهر، و كذا فى غسل الجنابة لقوله: لو أن رجلا ارتمس فى الماء ارتماسة واحدة أجزأه

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۵۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۵

....

ذلك «۱» فإنه يقتضى عدم كون المطبقين من الظاهر لجريان العادة على عدم فتح العينين و الشفتين فى الارتماس و عند صب الماء على الوجه فلا يصل الماء إلى المطبقين و قد دلت الرواية على كفايته. و إنما الكلام فى الطهارة الخبثية.

و الصحيح أن الأمر فيها أيضا كذلك و هذا لا لموثقة عمار الواردة فى الرعاف «۲» و لا لما ورد فى الاستنجاء «۳» الدالتين على أن الواجب انما هو غسل ظاهر الأنف و المقعدة حتى يستشكل شيخنا الأعظم «قده» باختصاصهما بالأنف و المقعدة و أنه لا دليل على التعدى إلى غيرهما على أنهما خاصتان بالنجاسة الداخلية و قد عرفت أنها غير موجبة للتنجس البواطن أصلا و هى خارجة عن محل

الکلام لأن البحث فی تنجس المطبقین بالنجاسة الخارجیة التی بنینا علی کونها موجبة لتنجس البواطن و إن کان زوالها موجبا لطهارتها.

بل لجریان السیرة علی عدم فتح العینین أو الفم فیما إذا تنجس جمیع البدن و أرید تطهیره بالارتماس فی کر و نحوه أو بصب الماء علی جمیع البدن کما یظهر ذلک من ملاحظة حال الداخلین فی الحمامات و أمثالهم و یؤید ذلک الروایتان المتقدمتان الواردتان: فی طهارة بصاق شارب الخمر و هما روایتا عبد الحمید بن أبی الدیلم و الحسن بن موسی الحناط «۴».

و ذلک لوصول الخمر- عادة- الی مطبق الشفتین فلو لم یکن مطبقهما

(۱) کما فی صحیحة زرارة المرویة فی ب ۲۶ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۲) المتقدمة فی ص ۲۵۱.

(۳) کما فی موثقة عمار المشتملة علی قوله: انما علیه ان یغسل ما ظهر منها یعنی المقعدة و لیس علیه ان یغسل باطنها و نحوها من الاخبار المرویة فی ب ۲۹ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۴) المتقدمة فی ص ۲۵۲.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۵۶

(الحادی عشر): استبراء الحیوان الجلال (۱) فإنه مطهر لبوله و روثه،

من البواطن لتنجس بشربها و لم یکف زوال العین فی الحکم بطهارته و بذلک کان یتنجس البصاق لغلبة اصابته مطبقهما و قد تقدم أن المتنجس من غیر واسطة منجس لما لاقاه و معه لا وجه للحکم بطهارة بصاق شارب الخمر و حیث أنه علیه السلام حکم بطهارته فیستکشف من ذلک أن مطبق الشفتین من البواطن التی تتنجس بملاقاة النجاسة الخارجیة و إن کانت تطهر بزوال العین عنها و من ذلک یظهر الحال فی مطبق الجفنین أیضا لان حکمه حکم مطبق الشفتین.

مطهریة استبراء الجلال

(۱) الکلام فی هذه المسألة یقع فی جهات:

«الأولی»: یحرم أکل الحیوانات الجلالة لصحیحة هشام بن سالم عن أبی عبد اللّٰه علیه السلام قال: لا تأکل اللحوم الجلالة و إن أصابک من عرقها شیء فاغسله «۱» و غیرها من الأخبار.

«الجهة الثانیة»: أن بول الجلالة و مدفوعها محکومان بالنجاسة لقوله فی حسنة ابن سنان عن أبی عبد اللّٰه علیه السلام اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه «۲» لأنها تدل علی ثبوت الملازمة بین کون الحیوان محرم الأکل و کون بوله نجسا، کما أن مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی تلک الملازمة بین الحرمة الذاتیة و بین کونها عارضة بالجلل أو بغیره و بهذا تثبت نجاسة بول الجلالة لحرمة أکلها فإذا ثبتت نجاسة بولها ثبتت نجاسة مدفوعها لعدم الفصل بینهما بالارتکاز.

ثم ان الحرمة العرضیة إنما تستتبعها نجاسة البول و الخرء فیما إذا کانت ثابتة

(۱) المرویة فی ب ۱۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۵۷

و المراد بالجلال (۱) مطلق ما يؤكل لحمه من الحيوانات المعتادة بتغذى العذرة،

على نوع المكلفين كما هو الحال فى الجلل. و أما الحرمة العرضية الثابتة لشخص دون شخص أو لطائفة دون أخرى فهى لا تستلزمها نجاسة البول و الخرء و ذلك لوضوح أن حرمة أكل لحم الشاة على المريض لإضراره- مثلا- لا تستتبعها نجاسة بول الشاة و خرئها كما لا تستتبعها حرمة أكلها لغيره و كذا الأغنام المملوكة لملاكها لأنها محرمة الأكل على من لم يأذن له المالك إلا أن أمثال تلك الحرمة العرضية لا تستلزم نجاسة بولها و روثها فالمدار فى الحكم بنجاسة بول الحيوان و خرئه إنما هو حرمة لحمه على نوع المكلفين كما أن الأمر كذلك فى الملازمة بين حلية أكل لحم الحيوان و طهارة بوله و روثه لأن حلية الأكل العارضة لبعض دون بعض غير مستتبعة للحكم بطهارة بول الحيوان و روثه كما إذا اضطر أحد إلى أكل لحم السباع أو احتاج اليه للتداوى فالمدار فى الطرفين على كون الحكم ثابتا للنوع هذا. و قد سبق بعض الكلام فى ذلك فى التكلم على نجاسة البول و عرق الإبل الجلالة فليراجع «۱».

(۱) هذه هى الجهة الثالثة من الكلام و هى فى بيان مفهوم الجلل، و التحقيق أن الجلل لا يختص بحيوان دون حيوان بل يعم كل حيوان يتغذى بعذرة الإنسان. و ما فى بعض كتب اللغة من تفسير الجلالة بالبقرة تتبع النجاسات «۲» فالظاهر أنه تفسير بالمثال و ذلك لإطلاق الجلالة فى بعض الأخبار المعتبرة على الإبل «۳» بل قد أطلقت على غيرها من الحيوانات كالدجاجة و البطة

---

(۱) راجع ج ۱ ص ۴۱۰ و ج ۲ ص ۱۵۴- ۱۵۵.

(۲) كما فى لسان العرب و أقرب الموارد.

(۳) ورد ذلك فى حسنة حفص بن البخترى المروية فى ب ۱۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۸

....

و الشاة و غيرها على ما فى بعض الأخبار الواردة فى استبراء الحيوانات الجلالة «۱» نعم لا بد من تخصيص الجلالة بالحيوان الذى يأكل العذرة فلا يعم أكل سائر الأعيان النجسة لأن الأسد و الهرة و غيرهما من السباع يأكل الميتة و لا يصح إطلاق الجلالة عليهما. ثم على تقدير الشك فى ذلك فلا مناص من الأخذ بالمقدار المتيقن و هو الأقل و فى المقدار الزائد يرجع إلى عموم العام و ذلك لأن الجلال محلل الأكل فى ذاته و مقتضى إطلاق ما دل على حليته مطلقا و إنما خرجنا عن ذلك فى خصوص آكل العذرة للقطع بجلله فإذا شككنا فى صدق الجلل بأكل غيرها من الأعيان النجسة فلا بد من مراجعة إطلاق ما دل على حليته كما هو الحال فى موارد إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر.

و أما مرسلة موسى بن أكيل عن أبى جعفر عليه السلام فى شاة شربت بولا ثم ذبحت قال: فقال: يغسل ما فى جوفها ثم لا بأس به و كذلك إذا اعتلفت بالعذرة ما لم تكن جلالة و الجلالة التى تكون ذلك غذاها «۲» فلا يمكن الاستدلال بها من جهتين: «الأولى»: ضعف سندها بالإرسال «الثانية»: عدم دلالتها على أن الجلل هو التغذى بعذرة الإنسان فحسب لعدم تقيد العذرة فى الرواية بشىء. و دعوى انصرافها إلى عذرة الإنسان مندفعة: بأنها اسم لكل رجيع نتن و لا اختصاص لها بمدفوع الإنسان بوجه. بل قد أطلقت فى بعض الأخبار

---

(۱) السكونى عن أبى عبد اللّه جعفر بن محمد- ع- قال: قال: أمير المؤمنين- ع- الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلاثة أيام و البطة الجلالة بخمسة أيام و الشاة الجلالة عشرة أيام و البقرة الجلالة عشرين يوما و الناقة الجلالة أربعين يوما.

و غيرها من الاخبار المروية فى ب ۲۸ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۵۹

و هى غائط الإنسان، و المراد من الاستبراء (۱) منعه من ذلك و اغتذاؤه بالعلف الطاهر حتى يزول عنه اسم الجلل، و الأحوط مع زوال الاسم مضى المدة المنصوصة فى كل حيوان بهذا التفصيل:-

---

على رجيع الكلب و السنور «۱» فالرواية غير قابلة للاعتماد عليها بوجه. و إنما خصصنا الجلل بالتغذى بعذرة الإنسان خاصة نظرا إلى عدم معهودية أكل الحيوان غيرها من عذرة الكلب و الهرة و نحوهما و انما المشاهد اكله عذرة الإنسان فالجلل مختص به و على تقدير الشك فى سعته و ضيقه كان المرجع إطلاق ما دل على حلية أكل لحم المحلل فى ذاته كما تقدم.

(۱) هذه هى الجهة الرابعة من الجهات التى يتكلم عنها فى المقام و هى فى بيان ما يحصل به الاستبراء عن الجلل و به ترتفع نجاسة البول و الرجيع بناء على نجاستهما فى مطلق الحيوان المحرم أكله و لو عرضا أو ما يرتفع به خصوص حرمة الأكل إذا منعنا عن نجاستهما فى المحرم بالعرض.

ذكر الماتن «قده» أن المدار فى ذلك على زوال اسم الجلل و هذا هو الوجيه لأن الموضوع فى الحكم بحرمة الأكل أو هى و نجاسة البول و الرجيع هو الجلل و بما أن الحكم يتبع موضوعه بحسب الحدوث و البقاء فمع ارتفاعه لا يحتمل بقاء الأحكام المترتبة عليه، و لا يصغى معه إلى استصحاب بقاء الأحكام المترتبة على الحيوان حال الجلل إذ لا مجرى للاستصحاب بعد ارتفاع موضوعه على أنه من الاستصحاب فى الشبهة الحكمية و هو ممنوع كما مر غير مرة. و أما ما عن المشهور من أن الاستبراء انما يحصل بمضى المدة المنصوصة فى الروايات و إن بقى عنوان

---

(۱) عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد. المروية فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۶۰

....

الجلل بعد انقضائها فهو على تقدير صحة النسبة- و هى مستبعدة- مندفع بوجهين:

«أحدهما»: أن الاخبار المحددة للاستبراء كلها ضعاف لأنها بين مرسلة و مرفوعة و ضعيفة الإسناد فلا اعتبار لها بوجه.

و «ثانيهما»: أن المرتكز فى الأذهان من تحديد حرمة الأكل أو نجاسة الخرء و البول بتلك المدة المنصوصة فى الاخبار أن الحرمة أو النجاسة محددتان بتلك المدة بعد زوال عنوان الجلل بمعنى أن الإبل الجلالة- مثلا- بعد ما زال عنها اسم الجلل لا يحكم بحلية لحمها و طهارة بولها و روثها إلا بعد أربعين يوما- كما فى الخبر- لا أن الاحكام المترتبة على الإبل الجلالة ترتفع بعد المدة المنصوصة و أن بقى عنوان جللها و قد ذكرنا نظير ذلك فى مثل الأمر الوارد بغسل الثوب المتنجس بالبول مرتين أو بصب الماء على البدن كذلك «۱» و ما ورد فى الاستنجاء من المسح بثلاثة أحجار «۲» حيث قلنا إن ظاهرها كفاية الحد بعد زوال النجاسة عن المحل لا أن مجرد الغسل أو الصب أو المسح بالأحجار كاف فى الحكم بالطهارة و لو بقيت العين بحالها. نعم لا يشترط ارتفاع الموضوع قبل الغسل أو الصب أو قبل انقضاء المدة المنصوصة فى المقام. بل يكفى ارتفاعه و زواله و لو مع الغسل أو أخويه فانقضاء المدة المنصوصة فى الأخبار غير كاف فى الحكم بحلية اللحم أو بطهارة الخرء و البول و إن بقى موضوعهما و هو عنوان الجلل.

نعم لو تمت الأخبار الواردهٔ بحسب السند لأمكن القول بأن طهارهٔ مدفوعی الجلالات و حلیهٔ لحمها متوقفتان على انقضاء المدهٔ المنصوصهٔ بعد زوال عنوانها و هو الجلل لانه تحدید تعبدی فلا یحكم بارتفاع أحكامها بزوال جللها

---

(۱) راجع صحیحهٔ البزنطی و غیرها مما ورد فی ب ۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۳۰ من أبواب أحكام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۶۱

....

قبل المدهٔ المنصوصهٔ فی الأخبار. و مع عدم تمامیهٔ سندها كما مر لا مناص من حملها على الندب- بناء على التسامح فی أدلهٔ السنن.

و من المحتمل القریب أن یكون ما ذكرناه هو المراد مما ذكره الشهید الثانی «قده» و غیره من اعتبار أكثر الأمرین من المقدر و ما یزول به اسم الجلل بان یقال: إن نظره من ذلک إلى أن انقضاء المدهٔ المنصوصهٔ- مع بقاء الجلل- غیر موجب لارتفاع الأحكام المترتبهٔ علیه و ذلک لأن ظاهر التحدید ارادهٔ مضی المدهٔ المنصوصهٔ بعد زوال عنوان الجلل.

و أما ما ربما یظهر من كلام صاحب الجواهر «قده» من الأخذ بالمقدار المنصوص علیه إلا مع العلم ببقاء صدق الجلل فان انقضاء المدهٔ غیر موجب لحلیهٔ الحیوان و طهارهٔ بوله و روثه فلعله أیضا ناظر إلى ما قدمناه بمعنى أنه لا یرید بذلک أن التحدید بالمقدرات المنصوصهٔ تحدید ظاهری و أن المقدرات حجهٔ فی مقام الشک و الجهل بل لعل مقصوده أن المقدرات و إن كانت تحدیدات واقعیهٔ إلا أن التمسک بإطلاقها إنما یصح فی موردین: «أحدهما»: ما إذا علم زوال اسم الجلل و عنوانه قبل انقضاء المدهٔ المنصوصهٔ فی الأخبار و «ثانیهما» ما إذا شک فی زواله بانقضاء المدهٔ المقدرهٔ و هو الغالب فی أهل القرى و البوادی و غیر المطلعین باللغهٔ العربیهٔ حیث أن أكثرهم غیر عالمین بزوال الجلل لجهلهم بمفهومه و أما مع العلم ببقاء عنوان الجلل فلا یمكن الحكم بحلیته و طهارهٔ بوله و روثه بمجرد انقضاء المدهٔ المقدرهٔ لما تقدم من أن المتفاهم العرفی فی أمثال التحدیدات الواردهٔ فی المقام هو التحدید بعد زوال الموضوع و ارتفاعه و لو كان ارتفاعه مقارنا لانقضاء المدهٔ كما مر و بهذا یحصل التوافق بین كلمات الشهید و صاحب الجواهر و ما ذكره الماتن «قدس اللّه أسرارهم» إلا أن هذا كله مبنی على تمامیهٔ الأخبار الواردهٔ فی التحدید و قد مر أنها ضعیفهٔ السند و الدلالهٔ فالصحیح ما اخترناه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۶۲

....

تبعا للماتن «قده».

فإلى هنا تحصل أن مفهوم الجلل كبقیهٔ المفاهیم العرفیهٔ لا بد فی تعیینه من الرجوع إلى العرف و لا اعتبار بشیء مما ذكروه فی تعریفه من أنه یحصل بالتغذی بالعذرهٔ یوما و لیلهٔ أو بظهور النتن فی لحمه و جلده أو بصیرورهٔ العذرهٔ جزء من بدنه. بل إنما هو عرفی لا بد من الرجوع إلیه فإن علمنا بحدوثه أو بارتفاعه فهو. و إذا شككنا فی حدوثه أو فی بقائه فلا بد من الرجوع إلى ما یقتضیه القواعد المقررهٔ وقتئذ و هی قد تقتضی الرجوع إلى عموم الدلیل أو إطلاقه و قد تقتضی الرجوع إلى الاستصحاب.

و تفصیل الكلام فی المقام: أن الشک فی حدوث الجلل قد یكون من جهة الشبهة المفهومیهٔ و قد تكون من جهة الشبهة الموضوعیهٔ فان شككنا فی حدوثه من جهة الشبهة المفهومیهٔ للجهل بمفهوم الجلل و أنه یتحقق بالتغذی بالعذرهٔ یوما و لیلهٔ أو بثلاثهٔ أیام- مثلا- فلا یمكن الرجوع حینئذ إلى الاستصحاب الحكمی للجهل بموضوعه و لا إلى الاستصحاب الموضوعی إذ لا شک لنا فی شیء من

الموجودات الخارجية فلا بد معه من الرجوع إلى عموم أو إطلاق الدليل الذى دلّ على حلية لحم الدّجاج أو الشاة- مثلا- و طهارة بولهما و مدفوعهما لأن ما دل على حرمة لحم الجلال أو نجاسة بوله و روثه من المخصصات المنفصلة لدليل الحلية و الطهارة و قد بينا فى محله أن إجمال المخصص المنفصل لا يسرى إلى العام. بل يؤخذ بالمقدار المتيقن منه للعلم بقيام حجة أقوى فيه على خلاف العموم و فى المقدار الزائد يرجع إلى عموم الدليل أو إطلاقه لأنه حجة فى مدلوله ما دام لم يقم على خلافه حجة أقوى و حيث لا حجة على خلافه فى المقدار الزائد فيكون عموم العام أو إطلاقه هو المحكم فيه.

و أما إذا كانت الشبهة مصداقية للعلم بمفهوم الجلل و الشك فى بعض الأمور

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۶۳

....

الخارجية، كما إذا علمنا أن الجلل يتحقق بالتغذى ثلاثة أيام أو أربعة- مثلا- و شككنا فى أن التغذى هل كان ثلاثة أيام أو أربعة أم لم يكن فلا يمكن الرجوع فيها إلى عموم الدليل بناء على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية كما هو الصحيح و لا مناص حينئذ من الرجوع إلى استصحاب عدم حدوث الجلل و به يحكم بحلية لحمه و طهارة بوله و روثه.

و إذا كان الشك فى بقائه بعد العلم بالحدوث فهو أيضا يتصور على قسمين إذ قد تكون الشبهة مفهومية كما إذا شك فى بقائه للجهل بمفهوم الجلل و أنه هل يزول بالاستبراء ثلاثة أيام أو بغير ذلك. نعم هذا لا يتحقق إلا إذا بنينا على أن استبراء الجلل إنما هو بزوال اسمه عرفا. و أما إذا عملنا بالأخبار الواردة فى تحديده فلا يتصور للجهل شبهة مفهومية بحسب البقاء للعلم ببقائه إلى انقضاء المدة المقدرة. نعم تتحقق فيه الشبهة المصداقية كما يأتى عن قريب.

و على الجملة إذا شك فى بقائه للشبهة المفهومية لا بد- فى غير المقدار المتيقن فيه- من الرجوع الى العموم أو الإطلاق لا الاستصحاب لما مر غير مرة من عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهومية. على أن الشبهة حكمية و لا يجرى فيها الاستصحاب بل لو قطعنا النظر عن هاتين الجهتين أيضا لا بد من الرجوع الى العموم أو الإطلاق دون الاستصحاب و ذلك لما بنينا عليه فى محله من أن الأمر إذا دار بين التمسك بالعموم أو استصحاب حكم المخصص تعين الأخذ بالعموم من غير فرق فى ذلك بين كون الزمان مأخوذا على وجه التقييد حتى لا يمكن جريان الاستصحاب فى غير المقدار المتيقن فى نفسه أو يكون مأخوذا على وجه الظرفية حتى يمكن جريان الاستصحاب فيه- فى نفسه- إذ العموم و الإطلاق محكمان فى كلتا الصورتين كان المورد قابلا للاستصحاب أم لم يكن.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۶۴

فى الإبل إلى أربعين يوما (۱).

ثم على تقدير التنزل و البناء على أن المورد حينئذ كما أنه ليس بمورد لاستصحاب حكم المخصص ليس بمورد للتمسك بالعموم و الإطلاق أيضا كما ذكره صاحب الكفاية «قده» فى التنبيه الذى عقده لبيان هذا الأمر فى الاستصحاب حيث ذكر أن المورد قد لا يكون موردا لشىء من العموم و الاستصحاب.

لا بد من الرجوع فيه إلى قاعدة الحل و هى تقتضى طهارة بول الحيوان و روثه لأن كل ما حل أكل لحمه حكم بطهارة بوله و مدفوعة.

ثم لو ناقشنا فى ذلك أيضا بدعوى أن طهارة الروث و البول مترتبة على الحيوان الذى من شأنه و طبعه أن يكون محلل الأكل لا المحلل الفعلى بالقاعدة و من الظاهر أن أصالة الحل لا تثبت الحلية الشأنية- و إنما تقتضى الحلية الفعلية فى ظرف الشك فحسب

تصل النوبهٔ إلی قاعدهٔ الطهارهٔ فی بوله و روثه فعلی جمیع تلک التقادیر لا بد من الحکم بحلیهٔ لحم الحیوان و طهارهٔ بوله و روثه. و أما إذا شککنا فی بقاء الجلل من جهه الشبههٔ الموضوعیهٔ کما إذا کان الجلل معلوما بمفهومه و علمنا أنه یرتفع بترک تغذی العذرهٔ ثلاثهٔ أیام- مثلا- أو اعتمدنا علی الروایات المتقدمهٔ و بنینا علی أن الجلل یزول باستبراء الحیوان أربعون یوما- مثلا- و شککنا فی أن التغذی هل کان بتلک المدهٔ أو أقل فلا مجال حینئذ للتمسک بالعام لانه من الشبههٔ المصداقیهٔ فلا بد من الرجوع الی استصحاب بقاء الجلل و به یحکم بنجاسهٔ بوله و روثه کما یحکم بحرمهٔ لحمه.

(۱) نص علی ذلک فی جملهٔ من الأخبار: «منها» خبر مسمع عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام الناقهٔ الجلالهٔ یؤکل لحمها و لا یشرب لبنها حتی تغذی أربعین یوما .. «۱» و «منها»: روایهٔ السکونی

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۸ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۶۵

و فی البقر إلی ثلاثین (۱) و فی الغنم إلی عشرهٔ أیام (۲) و فی البطهٔ إلی خمسهٔ أو سبعهٔ (۳) و فی الدجاجهٔ إلی ثلاثهٔ أیام (۴) و فی غیرها یکفی زوال الاسم.

«الثانی عشر»: حجر الاستنجاء (۵) علی التفصیل الآتی.

«الثالث عشر»: خروج الدم من الذبیحهٔ بالمقدار المتعارف فإنه مطهر (۶) لما بقی منه فی الجوف.

إن الناقهٔ الجلالهٔ لا یؤکل لحمها حتی تقید أربعین یوما «۱» و «منها»: غیر ذلک من الأخبار.

(۱) کما فی مرفوعهٔ یعقوب بن یزید «۲» و نحوها خبر مسمع المتقدمهٔ- علی روایهٔ الکافی- و روایهٔ یونس «۳» و غیرهما من الأخبار.

(۲) کما فی روایات السکونی و مسمع و الجوهری «۴» و مرفوعهٔ یعقوب بن یزید.

(۳) ورد التحدید بخمسهٔ أیام فی روایتی السکونی و مسمع کما ورد سبعهٔ أیام فی روایهٔ یونس.

(۴) کما فی جملهٔ من الأخبار: «منها» روایهٔ السکونی و «منها» خبر مسمع و «منها» غیر ذلک من الروایات.

(مطهریهٔ حجر الاستنجاء)

(۵) یأتی علیه الکلام فی محله.

مطهریهٔ خروج الدم من الذبیحهٔ (بالمقدار المتعارف)

(۶) إطلاق المطهر علی ذلک یبتنی علی القول بنجاسهٔ الدم فی الباطن فإن

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۸ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۸ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲۸ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۲۸ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۶۶

«الرابع عشر»: نزح المقادير المنصوصة (۱) لوقوع النجاسات المخصوصة فى البئر على القول بنجاستها و وجوب نزحها.

«الخامس عشر»: تيمم الميت (۲) بدلا عن الأغسال عند فقد الماء، فإنه مطهر (۳) لبدنه على الأقوى.

خروج المقدار المتعارف من الذبيحة حينئذ مطهر للمقدار المتخلف فى الجوف و مزيل لنجاسته. و أما بناء على عدم نجاسته لاختصاص أدلتها بالدم الخارجى فإطلاق المطهر على خروج الدم بالمقدار المتعارف بمعنى الدفع لا الرفع لأنه إنما يمنع عن الحكم بنجاسة المقدار المتخلف من الدم لا أنه رافع لنجاسته حيث لم يكن محكوما بالنجاسة فى زمان حتى يحكم بارتفاعها بسببه و إطلاق المطهر بمعنى الدفع أمر لا بأس به و قد وقع نظيره فى الآية المباركة «يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» «۱» لان التطهير فيها بمعنى المنع عن عروض ما يقابل الطهارة عليهم- عليهم أفضل الصلاة- لا الرفع فإنهم قد خلقوا طاهرين و أنهم المطهرون من الابتداء.

(۱) لزوال النجاسة بسببه.

(۲) لعدم وجدان الماء حقيقة أو لعدم التمكن من استعماله لتناثر لحم الميت أو جلده بالتغسيل كما فى المجدور و المحروق و ما ورد من الأمر «۲» بصب الماء عليه صبا محمول على صورة عدم تناثر لحمه أو جلده بالتغسيل و صب الماء عليه

(۳) استفادة أن التيمم يكفى فى ارتفاع الخبث من أدلة بدلية التيمم

---

(۱) الأحزاب ۳۳: ۳۳.

(۲) زيد بن على عن على- ع- انه سئل عن رجل يحترق بالنار فأمرهم أن يصبوا عليه الماء صبا و ان يصلى عليه. المروية فى ب ۱۶ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۲۶۷

«السادس عشر»: الاستبراء بالخرطات بعد البول، و بالبول بعد خروج المنى، فإنه مطهر لما يخرج منه من الرطوبة المشتبهة، لكن لا يخفى أن عد هذا من المطهرات من باب المسامحة، و إلا ففى الحقيقة مانع عن الحكم بالنجاسة أصلا «السابع عشر»: زوال التغير فى الجارى، و البئر، بل مطلق النابع بأى وجه كان (۱) و فى عد هذا منها أيضا مسامحة، و إلا ففى الحقيقة المطهر هو الماء الموجود فى المادة (۲).

عن الغسل فى الأموات من الصعوبة بمكان و دون إثباته خرط القتاد لأن غاية ما يمكن أن يستفاد من أدلة البدلية أن التيمم فى الأموات- كالأحياء- ينوب عن الاغتسال فى رفعه الحدث و أما أنه يرفع الخبث و يطهر بدن الميت أيضا فهو يحتاج إلى دليل.

نعم لو ثبت أن نجاسة بدن الميت متفرعة على حدثه بحيث ترتفع لو ارتفع قلنا بطهارة جسده فى المقام لارتفاع حدثه بالتيمم و أنى لنا بإثباته؟ لأنهما حكمان ثبت كل منهما بدليل لوضوح أن وجوب تغسيل الميت حكم ثبت بأدلته، و نجاسة بدنه حكم على حدة ثبت بدليلها و مقتضى إطلاقه عدم ارتفاعها بشيء حتى يغسل بالماء و من هنا استشكلنا فى التعليقة و ذكرنا أن الأقرب بقاء بدنه على النجاسة ما لم يغسل.

(۱) و لو بإلقاء كر عليه أو بزوال التغير عنه بنفسه.

(۲) بمعنى أن اتصاله بالمادة هو المطهر له و زوال التغير شرط فى طهارته فلا يكون زوال التغير مطهرا له.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۲۶۸

«الثامن عشر»: غيبة المسلم، فإنها مطهرة (۱) لبدنه، أو لباسه، أو فرشه، أو ظرفه، أو غير ذلك مما فى يده-

مطهریهٔ غیبهٔ المسلم

---

(۱) عد غیبهٔ المسلم من المطهرات لا یخلو عن تسامح ظاهر لأنها طریق یستکشف بها طهارهٔ بدن المسلم و ما یتعلق به لدی الشک لا أنها مطهرهٔ لبدنه و متعلقاته فالأولی ذکرها فی عداد ما تثبت به الطهارهٔ کاخبار ذی الید و خبر الثقهٔ و نحوهما.

و الوجه فی الحکم بالطهارهٔ معها استمرار سیرتهم القطعیهٔ المتصلهٔ بزمان المعصومین علیهم السلام علی المعاملهٔ مع المسلمین و ألبستهم و ظروفهم و غیرها مما یتعلق بهم معاملهٔ الأشیاء الطاهرهٔ عند الشک فی طهارتها، مع العلم العادی بتنجسها فی زمان لا محالهٔ و لا سیما فی الجلود و اللحوم و السراویل للعلم بتنجسها حین الذبح أو فی وقت ما من غیر شک و مع هذا کله لا یبنون علی نجاستها بالاستصحاب و هذا مما لا شبههٔ فیه. إنما الکلام فی أن الحکم بالطهارهٔ وقتئذ و عدم التمسک باستصحاب الحالهٔ السابقهٔ هل هو من باب تقدیم الظاهر علی الأصل لظهور حال المسلم فی التجنب عن شرب النجس و عن الصلاهٔ فی غیر الطاهر و عن بیع النجس من غیر اعلام بنجاسته و هکذا أو أن الطهارهٔ حکم تعبدی نظیر قاعدهٔ الطهارهٔ من غیر ملاحظهٔ حال المسلم و ظهوره؟ فعلی الأول یستند عدم جریان الاستصحاب إلی قیام الأمارهٔ علی انتقاض الحالهٔ السابقهٔ و خلافها کما أنه علی الثانی یستند إلی التخصیص فی أدلهٔ اعتبار الاستصحاب.

ذهب شیخنا الأنصاری «قده» إلی الأول لظهور حال المسلم فی التنزه عن النجاسات و قد جعله الشارع أمارهٔ علی الطهارهٔ- للسیرهٔ و غیرها- کما جعل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۶۹

....

سوق المسلمین أمارهٔ علی الذکاهٔ و علیه لا یمکن الحکم بطهارهٔ بدن المسلم و توابعه إلا مع عدم العلم بعدم مبالاته بالنجاسهٔ إذ لا یستکشف الطهارهٔ بظهور حال المسلم مع القطع بعدم مبالاته علی نجاسته کما أنه یشترط فی الحکم بالطهارهٔ بناء علی أنها من باب تقدیم الظاهر علی الأصل علم المسلم بنجاسهٔ ما یستعمله لوضوح أنه لا ظهور فی التنزه عن النجاسهٔ فی استعمالاته مع الجهل بالنجاسهٔ و هذا ینحل إلی أمرین:

«أحدهما»: استعماله الثوب أو غیره فیما یشترط فیه الطهارهٔ.

و «ثانیهما»: العلم بشرطیهٔ الطهارهٔ فیما یستعمله لأنه لولاهما لم یکن استعماله الخارجی إخبارا عملیا عن طهارهٔ ما یستعمله فلا یکون له ظهور فی الطهارهٔ بوجه نعم العلم بان المستعمل عالم بالاشتراط غیر معتبر فی استکشاف الطهارهٔ إذ یکفی احتمال کونه عالما به و ذلک لان حال المسلم ظاهر فی کونه عارفا بما یشترط فی أعماله. و من هنا لم نستبعد فی التعلیقهٔ کفایهٔ احتمال العلم أیضا هذا کله بناء علی إن الحکم بالطهارهٔ- عند الغیبهٔ- من باب تقدیم الظاهر علی الأصل و حمل فعل المسلم علی الصحهٔ.

و لا یبعد أن یقال إن الحکم بالطهارهٔ أمر تعبدی کما هو الحال فی قاعدهٔ الطهارهٔ من غیر أن یلاحظ حال المسلم و ظهوره، و علیه لا یعتبر فی الحکم بالطهارهٔ شیء من الشرائط المتقدمهٔ و یبتنی استکشاف أنه من باب التعبد علی التأمل فی أن السیرهٔ الجاریهٔ علی الحکم بالطهارهٔ فی موارد الغیبهٔ خاصهٔ بموارد وجود الشرائط المتقدمهٔ أو أنها جاریهٔ فی جمیع الموارد حتی فی الفاقد لتلک الشروط؟ و الأقرب أنها عامهٔ لجمیع موارد الشک فی الطهارهٔ و إن لم یکن واجدا للشروط و ذلک لأن التأمل فی سیرهٔ الأئمهٔ علیهم السلام و تابعیهم فی عصرهم و غیره یعطی عدم اختصاصها بمورد دون مورد لأنهم علیهم السلام کانوا یساورون أهل الخلاف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۷۰

....

الموجودين فى زمانهم و يدخلون بيوت الفسقة و المرتكبين لأعظم المحرمات مع أن العامة لا- يلتزمون بنجاسة جملة من الأمور المعلومة نجاستها عندنا لذهابهم إلى طهارة جلد الميتة بالدباغة «۱» و طهارة مخرج البول بالتمسح على الحائط و نحو ذلك «۲» و الفسقة كانوا يشربون الخمور و لا يبالون بإصابة البول و غيره من النجاسات و المتنجسات و لم يسمع تجنبهم عليهم السلام عن أمثالهم و عدم مساورتهم أو غسلهم لما يشترونه من الفساق أو أهل الخلاف. و كذلك الحال فى المسلمين فتراهم يشترون الفرو- مثلا- ممن يغلب فى بلاده المخالفون من غير سؤال عن صانعه و أنه من الشيعة أو غيرهم.

و قد نسب إلى الميرزا الشيرازى «قده» أنه كان بانيا فى الحكم بالطهارة- عند الغيبة- على مراعاة الشروط المتقدمة إلى أن نزل سامراء و شاهد العامة و أوضاعهم فعدل عن ذلك و بنى على عدم اعتبار تلك الشروط، و من الظاهر أن أهل الخلاف الذين كانوا يتعيشون فى عصرهم عليهم السلام إما كانوا أسوأ حالا- منهم فى عصرنا أو أنهم مثلهم و قد عرفت أن من النجاسات القطعية عندنا ما هو محكوم بالطهارة عندهم و كذلك أهل القرى و البوادى لعدم جريان السيرة على التجنب عن مساورتهم و المؤاكلة معهم مع العلم بتنجس ظروفهم أو ألبستهم أو أيديهم فى زمان و عدم علمهم بنجاسة جملة من النجاسات و المتنجسات فى الشريعة المقدسة.

فالإنصاف أن السيرة غير مختصة بمورد دون مورد إلا أنه مع ذلك لا يمكننا الجزم بعدم الاشتراط لإمكان المناقشة فيما تقدم بأن عدم تجنبهم عن مساورة الأشخاص المتقدم ذكرهم يحتمل أن يكون مبنيا على عدم تنجيس المتنجس شرعا.

---

(۱) تقدم نقله فى ج ۱ ص ۴۸۴.

(۲) تقدم نقله فى ج ۱ ص ۴۰- ص ۴۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷۱

بشروط خمسة (۱):

«الأول»: أن يكون عالما بملاقاة المذكورات للنجس الفلانى.

«الثانى»: علمه بكون ذلك الشىء نجسا أو متنجسا اجتهادا أو تقليدا.

«الثالث»: استعماله لذلك الشىء فيما يشترط فيه الطهارة، على وجه يكون أمارة نوعية على طهارته، من باب حمل فعل المسلم على الصحة.

و يمكن الجواب عن ذلك بأن الاستدلال بالسيرة لا يتوقف على القول بالسراية فى المتنجسات لأنا لو قلنا بالسراية فى المتنجس من دون واسطة و أنكرناها فى غيره بل لو سلمنا عدم تنجيس المتنجس مطلقا أيضا أمكننا الاستدلال بالسيرة على عدم الاشتراط لعدم اختصاصها على عدم الغسل فيما يصيبه العامة أو الفسقة بأبدانهم أو فى ألبستهم و غيرها مما يتعلق بهم حتى يحتمل استنادها إلى إنكار السراية فى المتنجسات بل هى جارية على المعاملة مع الأمور المذكورة معاملة الأشياء الطاهرة لأنهم يصلون فيما يشترونه من أمثالهم كالفرو فى المثال المتقدم و من الظاهر أنه لو كان محكوما بالنجاسة لم تصح فيه الصلاة قلنا بالسراية فى المتنجسات أم لم نقل.

و على الجملة القول بعدم الاشتراط هو الأقرب و السيرة مخصصة للاستصحاب و بها يحكم بالطهارة فيما علمنا بنجاسته سابقا عند احتمال طرو الطهارة عليه إلا أن الاحتياط اللازم يقتضى اعتبار الشرائط المتقدمة فى الحكم بالطهارة.

(۱) الشروط المذكورة تبتنى أكثرها على أن يكون الحكم بالطهارة فى موارد الغيبة من باب تقديم الظاهر على الأصل حملا لفعل

المسلم علی الصحیح و حیث لم یثبت ذلک لما تقدم من أن الحکم بالطهارة فی تلک الموارد أمر تعبدی و لیس من باب أماریة حال المسلم و ظهوره فالقول بشرطیة الأمور المذکورة یکون مبنیا علی الاحتیاط کما مر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۷۲

«الرابع»: علمه باشتراط الطهارة (۱) فی الاستعمال المفروض.

«الخامس»: أن یکون تطهیره لذلک الشیء محتملا، و الا فمع العلم بعدمه لا وجه للحکم بطهارته (۲) بل لو علم من حاله أنه لا یبالی بالنجاسة و أن الطاهر و النجس عنده سواء یشکل الحکم بطهارته، و إن کان تطهیره إیاه محتملا. و فی اشتراط کونه بالغا، أو یکفی و لو کان صبیا ممیزا وجهان (۳) و الأحوط ذلک. نعم لو رأینا أن ولیه مع علمه بنجاسة بدنه أو ثوبه یجری علیه بعد غیبته آثار الطهارة لا یبعد البناء علیها. و الظاهر إلحاق الظلمة (۴) و العمی بالغیبة مع تحقق الشروط المذکورة.

---

(۱) قد عرفت الکلام فی ذلک فلا نعید.

(۲) ضرورة أن جریان السیرة مختص بصورة الشک و لا یحتمل أن تکون الغیبة من المطهرات.

(۳) أقواهما عدم اشتراط البلوغ لأن الممیز إذا کان مستقلا فی تصرفاته- کالبالغین- حکم بطهارة بدنه و ما یتعلق به عند احتمال طرو الطهارة علیهما لجریان السیرة علی المعاملة معهما معاملة الطهارة. نعم لو کان الطفل غیر ممیز و لم یکن مستقلا فی تصرفاته و لا أنها صدرت تحت رعایة البالغین لم یحکم بطهارة بدنه و ثیابه و غیرهما بعد العلم بنجاستهما فی زمان ما بمجرد احتمال تطهیرهما و ذلک لعدم تمکنه من تطهیرهما بنفسه- علی الفرض- فاحتمال الطهارة حینئذ إما من جهة احتمال اصابة المطر لهما أو من جهة احتمال تطهیر البالغین لبدنه أو ثیابه من باب الصدفة و الاتفاق إلا أن احتمال الصدفة مما لا یعتنی به عند المتشرعة و العقلاء.

نعم الطفل غیر الممیز إذا کانت أفعاله تحت رعایة البالغین حکم بطهارة بدنه و ألبسته و جمیع ما یتعلق به کالبالغین عند احتمال طرو الطهارة علیها لأنه حینئذ من توابع البالغ الذی تصدی لأفعاله و أموره.

(۴) لأن الغیبة لیست لها خصوصیة فی الحکم بالطهارة فإنه یدور مدار

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۷۳

ثم لا یخفی أن مطهریة الغیبة إنما هی فی الظاهر، و إلا فالواقع علی حاله، و کذا المطهر السابق و هو الاستبراء بخلاف سائر الأمور المذکورة فعد الغیبة من المطهرات من باب المسامحة، و إلا ففی الحقیقة من طرق إثبات التطهیر.

(مسألة ۱) لیس من المطهرات الغسل بالماء بالمضاف (۱) و لا مسح النجاسة عن الجسم الصیقل (۲) کالشیشة، و لا إزالة الدم بالبصاق (۳) و لا غلیان الدم (۴) فی المرق، و لا خبز العجین النجس (۵).

قیام السیرة و عدمه و هی کما أنها متحققة فی موارد الغیبة کذلک متحققة فی غیرها لأنهم إذا رأوا أحدا استنجی خارج الفسطاط و علموا بنجاسة یده عاملوا معها معاملة الطهارة عند احتمال تطهیرها بعد ذلک فلا موضوعیة للغیبة و الحکم یشمل موارد الظلمة و العمی و غیرهما.

(۱) کما قدمناه فی بحث المیاه و ضعفنا ما ذهب الیه الشیخ المفید و السید «قدهما».

(۲) و إن ذهب السید و المحدث الکاشانی «قدهما» إلی کفایة زوال العین فی الأجسام الصیقلیة بالمسح أو بغیره إلا أن مقتضی إطلاقات الأمر بالغسل کقوله فی موثقة عمار: و یغسل کل ما أصابه ذلک الماء .. «۱» عدم الفرق فی وجوبه بین الأجسام الشفافة الصیقلیة و غیرها علی ما مر علیه الکلام فی محله

(۳) و إن وردت فی روایة غیاث «۲» إلا أنا أجبنا عنها فی البحث عن أحکام المضاف فلیراجع.

(۴) کما مر فی التکلم علی نجاسهٔ الدم.

(۵) کما أشیر إلیه فی المسألهٔ الرابعهٔ و العشرین من فروع التطهیر بالماء.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب الماء المضاف و المستعمل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۷۴

و لا مزج الدهن النجس بالکر الحار (۱) و لا دبغ جلد المیتهٔ (۲) و إن قال بکل قائل.

(مسألهٔ ۲) یجوز استعمال جلد الحیوان الذی لا یؤکل لحمه بعد التذکیهٔ (۳) و لو فیما یشترط فیه الطهارهٔ، و إن لم یدبغ علی الأقوی. نعم یستحب أن لا یستعمل مطلقا إلا بعد الدبغ.

---

(۱) کما تقدم فی المسألهٔ التاسعهٔ عشرهٔ من فروع التطهیر بالماء، و لا مناقضهٔ فیما أفاده فی تلک المسألهٔ و فی المقام حیث حکم فی کلیهما بعدم کفایهٔ مزج الدهن النجس بالکر نعم حکی هناک قولا بکفایته و استشکل فیه إلا أنه استثنی صورهٔ واحدهٔ و لم یستبعد الطهارهٔ فیها و هی ما إذا جعل الدهن فی کر حار و غلی مقدارا من الزمان حتی وصل إلی جمیع الأجزاء الدهنیهٔ و قد ذکرنا هناک أن ذلک أمر لا تحقق له خارجا و أن الماء لا یصل إلی جمیع الأجزاء الدهنیهٔ بالغلیان.

(۲) نعم ورد فی بعض الأخبار ما یدل علی طهارهٔ جلد المیتهٔ المدبوغ «۱» إلا أنها غیر قابلهٔ للاستناد إلیها لضعفها و معارضتها مع الأخبار الکثیرهٔ و موافقتها للعامهٔ کما تعرضنا لتفصیله فی التکلم علی نجاسهٔ المیتهٔ فلیراجع.

(۳) فی هذه المسألهٔ عدهٔ فروع:

«أحدها»: أن الحیوان الذی لا یؤکل لحمه إذا لم تقع علیه التذکیهٔ کما إذا مات حتف أنفه أو بسبب آخر غیر شرعی فهل یجوز استعمال جلده أو لا یجوز؟

و قد ذکرنا فی التکلم علی الانتفاع بالمیتهٔ أن جواز الانتفاع بها فیما لا یشترط فیه الطهارهٔ مما لا تأمل فیه و إنما استشکلنا فی جواز بیعها و علیه لا مانع من استعمال جلد الحیوان فی مفروض الکلام و الماتن «قده» لم یصرح بهذا الفرع

---

(۱) کما فی روایهٔ الفقه الرضوی ص ۴۱ و خبر الحسین بن زرارهٔ المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۷۵

....

فی کلامه و إنما أشار إلیه بقوله: بعد التذکیهٔ.

«ثانیها»: أن جلد الحیوان الذی لا یؤکل لحمه هل یجوز أن یستعمل بعد التذکیهٔ و إن لم یدبغ أو أن استعماله محرم قبل دباغته؟ حکی عن الشیخ فی المبسوط و الخلاف و عن السید المرتضی فی مصباحه المنع من استعماله قبل الدبغ و نسبه فی الذکری إلی المشهور و عن کشف اللثام نسبته إلی الأکثر. و ذلک إما لتوقف تذکیهٔ الجلد و طهارته علی الدبغ أو من جههٔ حرمهٔ استعماله قبل الدبغ تعبدا و ذهب الآخرون إلی جواز استعماله من غیر حاجهٔ إلی الدبغ و هذا هو الصحیح لإطلاق الأخبار الدالهٔ علی جواز الانتفاع بجلد الحیوان بعد التذکیهٔ:

«منها»: موثقهٔ سماعهٔ قال: سألته عن جلود السباع أ ینتفع بها؟ قال:

إذا رميت و سميت فانتفع بجلده «۱».

و «منها»: موثقته الأخرى قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السلام عن جلود السباع فقال: اركبوها و لا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه «۲» و «منها» غير ذلك من الأخبار، فما حكى عن الشيخ و السيد مما لا وجه له.

و ربما نقل عن الشيخ الاستدلال على ما ذهب إليه بأن الإجماع قام على جواز الانتفاع به بعد دباغته و لم يقم إجماع على جواز قبل الدبغ. و هو استدلال عجيب لبداهة عدم انحصار الدليل بالإجماع و يكفى فى الحكم بالجواز إطلاق الروايات كما تقدم. هذا على أن مقتضى أصالة الحل جواز الانتفاع بالجلد قبل دباغته لانه فعل يشك فى حرمته و الأصل يقتضى حليته و معه لا يحتاج فى الحكم بالجواز إلى دليل فان المتوقف على الدليل إنما هو الحرمة دون الجواز.

---

(۱) المروية فى ب ۴۹ من النجاسات و ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷۶

(مسألة ۳) ما يؤخذ من الجلود من أيدى المسلمين أو من أسواقهم محكوم بالتذكية (۱) و إن كانوا ممن يقول بطهارة جلد الميتة بالدبغ.

و «ثالثها»: أن جلد الحيوان الذى لا يؤكل لحمه هل يستحب التجنب عن استعماله قبل الدبغ؟ ذهب المحقق فى الشرائع و العلامة فى محكى القواعد إلى استحبابه و وافقهما الماتن «قده» و عن المعتبر و المختلف كراهة استعماله قبل الدبغ. و لا يمكن المساعدة على شىء من ذلك لعدم دلالة الدليل على كراهة الاستعمال و لا على استحباب التجنب عنه لما حكى فى المدارك عن المحقق فى المعتبر من أنا إنما قلنا بالكراهة تفصيا عن شبهة الخلاف و معنى ذلك أن القول بالكراهة أو الاستحباب للاحتياط لا لأنه أمر مستحب أو مكروه فى نفسه و حيث أن مستند المنع ضعيف فلا موجب للقول بالكراهة أو استحباب التجنب عن استعماله قبل الدبغ.

(۱) و كذا اللحوم و الشحوم و ذلك للروايات الكثيرة. «۱» الدالة على طهارة اللحم أو الجلد المأخوذين من أسواق المسلمين أو من أيديهم و إن كانوا معتقدين بطهارة جلد الميتة بالدبغ. و فى بعضها: و اللّه إنى لأعترض السوق فاشترى بها اللحم و السمن و الجبن و اللّه ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان. «۲» و قد ورد المنع عن السؤال فى بعضها «۳» فلا يعتنى معها

---

(۱) راجع ب ۵۰ من أبواب النجاسات و ۲۹ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة من الوسائل.

(۳) إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن- ع- عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه. و المروية فى ب ۵۰ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷۷

(مسألة ۴) ما عدا الكلب و الخنزير من الحيوانات التى لا يؤكل لحمها قابل للتذكية (۱) فجلده و لحمه طاهر بعد التذكية.

(مسألة ۵) يستحب غسل الملاقى فى جملة من الموارد مع عدم تنجسه كملاقاة البدن أو الثوب لبول الفرس، و البغل و الحمار (۲) و ملاقاة الفأرة الحية

باحتمال عدم التذكية أو كون الدباغة مطهرة عنده و هذه المسألة قد تقدمت فى البحث عن نجاسة الميتة مفصلا.

و هذا بخلاف اللحوم و الجلود المأخوذة من غير المسلمين و أسواقهم لأنه إذا لم يكن هناك أمارة أخرى على التذكية فمقتضى الاستصحاب عدمها إلا أن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه الحكم بنجاسة الجلود و اللحوم و إنما يترتب عليه حرمة أكلها و عدم جواز الصلاة فيها و ذلك لأن النجاسة مترتبة على عنوان الميتة و استصحاب عدم التذكية لا يثبت كونها ميتة و التفصيل موكول إلى محله.

(۱) مرت الإشارة إلى ذلك فى المسألة الثالثة من مسائل نجاسة البول و الغائط فليراجع.

(۲) للأمر بغسلهما من أبوال الدواب الثلاث فى جملة من الأخبار «۱» المحمولة على الاستحباب جمعا بينها و بين ما دل بصراحته على عدم وجوب الغسل من أبوالها. و يمكن المناقشة فى ذلك بأن الأخبار الدالة على نجاسة الأبوال

---

(۱) حسنة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه- ع- قال: سألته عن أبوال الدواب و البغال و الحمير فقال: اغسله، فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله، فان شككت فانضحه و غيرها من الأخبار المروية فى ب ۹ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷۸

- مع الرطوبة- مع ظهور أثرها (۱) و المصافحة مع الناصبى بلا رطوبة (۲).

و يستحب النضح- أى الرش بالماء- فى موارد، كملاقاة الكلب (۳).

المذكورة بالأمر بغسلها محمولة على التقية لذهاب جم غفير من العامة «۱» إلى نجاسة البول من الحيوانات المكروهة لحمها و معه لا يبقى أى دليل على الحكم بالاستحباب.

(۱) كما ورد فى صحيحة على بن جعفر قال: سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت فى الماء فتمشى على الثياب أ يصلى فيها؟ قال: اغسل ما رأيت من أثرها، و ما لم تره انضحه بالماء «۲» و حملت على الاستحباب لجملة من الأخبار المعتبرة الدالة على طهارتها و عدم وجوب الغسل من أثرها.

(۲) لخبر خالد القلانسى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام ألقى الذمى فيصافحنى قال: امسحها بالتراب و بالحائط قلت فالناصب؟ قال: اغسلها «۳» المحمول على الاستحباب لعدم سراية النجس مع الجفاف كما هو مفروض الرواية فإنه لولاه لم يكن وجه لقوله: امسحها بالتراب و بالحائط لتعين الغسل حينئذ و بما أن الرواية ضعيفة بعلى بن معمر فالحكم بالاستحباب يبتنى على التسامح فى أدلة السنن.

(۳) ورد ذلك فى صحيحة البقباق قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام، إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله، و إن مسه جافا فاصبب عليه الماء .. «۴»

و فى حديث الأربعمائة: تنزهوا عن قرب الكلاب فمن أصاب الكلب و هو

---

(۱) قدمنا أقواهم فى ذلك فى ج ۱ ص ۴۱۴ و ۶۷.

(۲) المروية فى ب ۳۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۷۹

و الخنزير (۱) و الكافر (۲) بلا رطوبة، و عرق الجنب من الحلال (۳) و ملاقاة ما شك فى ملاقاته (۴) لبول الفرس و البغل و الحمار،

رطب فليغسله و إن كان جافا فلينضح ثوبه بالماء «۱» و نحوها غيرها و حيث أن ملاقاة النجس مع الجفاف غير موجبة للسراية و وجوب الصب أو النضح خلاف المقطوع به حمل الأمر بهما فى الأخبار على الاستحباب.

(۱) ففى صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو فى صلاته كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل فى صلاته فليمض، فان لم يكن دخل فى صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله «۲» و غير ذلك من الأخبار.

(۲) كما ورد فى مصحححة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الصلاة فى ثوب المجوسى فقال: يرش بالماء «۳» المحمولة على الاستحباب إذا لم يعلم ملاقاته الثوب عن رطوبة، و حيث أن المجوسى لا خصوصية له فيتعدى عنه إلى غيره من أصناف الكفار.

(۳) لموثقة أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن القميص يعرق فيه الرجل و هو جنب حتى يبتل القميص فقال: لا بأس و إن أحب أن يرشه بالماء فليفعل «۴».

(۴) لقوله عليه السلام فى حسنة محمد بن مسلم المتقدمة: فإن شككت فانضحه.

---

(۱) المروية فى ب ۱۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۷۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۸۰

و ملاقاة الفأرة الحية (۱) مع الرطوبة إذا لم يظهر أثرها. و ما شك فى ملاقاته للبول (۲) أو الدم أو المنى (۳) و ملاقاة الصفرة الخارجة من دبر صاحب البواسير (۴)

---

(۱) لقوله عليه السلام فى صحيحة على بن جعفر المتقدمة: و ما لم تره انضحه بالماء.

(۲) لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن فهل يجزيه أن يصب على ذكره إذا بال و لا يتنشف؟ قال: يغسل ما استبان أنه أصابه و ينضح ما يشك فيه من جسده أو ثيابه و يتنشف قبل أن يتوضأ «۱».

(۳) لحسنة عبد اللّه بن سنان قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلى ثم صلى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن كان يرى أنه أصابه شىء فنظر فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء «۲».

(۴) لصحيحة البزنطى قال: سأل الرضا عليه السلام رجل و أنا حاضر فقال:

إن لى جرحا فى مقعدتى فأتوضأ ثم استنجى، ثم أجد بعد ذلك الندى و الصفرة تخرج من المقعدة أ فاعيد الوضوء؟ قال: قد أيقنت؟ قال: نعم، قال: لا

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أحكام الخلوة و ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۰ من أبواب النجاسات من الوسائل. ثم إن كلمة دم فى الجواب موجودة فى التهذيب و الوسائل و غير موجودة

فی الکافی و الوافی فعلی نسختهما لا بد من حمل الجنابهٔ علی المثال لیطابق الجواب مع السؤال.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۸۱

و معبد الیهود و النصاری و المجوس (۱) إذا أراد أن یصلی فیه. و یستحب المسح بالتراب أو بالحائط فی موارد: کمصافحهٔ الکافر الکتابی (۲) بلا رطوبهٔ، و مس الکلب و الخنزیر (۳) بلا رطوبهٔ، و مس الثعلب و الأرنب.

و لکن رشه بالماء و لا تعد الوضوء «۱» و الجرح یعم البواسیر و غیرها.

(۱) کما فی صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن الصلاهٔ فی البیع و الکنائس و بیوت المجوس، فقال: رش و صل «۲» و غیرها من الأخبار «۳» و الوارد فیها بیوت المجوس لا- معابدهم و من ثمهٔ عبر صاحب الوسائل «قده» بباب جواز الصلاهٔ فی بیوت المجوس فلیلاحظ. و قد أسلفنا بعض الکلام فی هذه المسألهٔ عند التکلم علی أحکام النجاسات فلیراجع «۴»

(۲) کما فی روایهٔ القلانسی المتقدمهٔ و قد عرفت الحال فیها.

(۳) هذا و إن اشتهر فی کلام جملهٔ منهم- کما نقله صاحب الحدائق «قده»- إلحاقا لهما بسابقهما ما عن الشیخ فی المبسوط استحبابه فی کل نجاسهٔ یابسهٔ أصابت البدن، و عن ابن حمزهٔ إیجابه فی مس الکلب و الخنزیر و أخویهما بل هو ظاهر الطوسی «قده» فی نهایته بزیادهٔ الثعلب و الأرنب و الفأرهٔ، و الوزغهٔ و کذا المفید «قده» بإسقاط الأرنب و الثعلب إلا أنه لم یقم دلیل علی استحباب ذلک فضلا عن وجوبه فالحکم باستحباب التمسح حینئذ یستند إلی فتوی الأصحاب و لا بأس به بناء علی التسامح فی أدلهٔ السنن إلا أنه علی ذلک لا وجه للاقتصار علی ما ذکره الماتن «قده» بل لا بد من إضافهٔ الفأرهٔ و الوزغهٔ بل کل نجاسهٔ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۳ من أبواب مکان المصلی من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱۳ و ۱۴ من أبواب مکان المصلی من الوسائل.

(۴) ج ۲ ص ۱۶۴.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۸۲

فصل إذا علم نجاسهٔ شیء یحکم ببقائها ما لم یثبت تطهیره، و طریق الثبوت أمور:

«الأول» العلم الوجدانی (۱) «الثانی» شهادهٔ العدلین (۲) بالتطهیر أو بسبب الطهارهٔ، و إن لم یکن مطهرا عندهما أو عند أحدهما، کما إذا أخبر بنزول المطر علی الماء النجس بمقدار لا یکفی عندهما.

یابسهٔ لوجود الفتوی باستحباب التمسح فی مسها.

فصل طریق ثبوت الطهارهٔ

(۱) لأنه حجهٔ بذاته و هو أقوی الحجج و الطرق.

(۲) لا شبههٔ فی حجیهٔ البینهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ علی ما بیناه مفصلا فی مباحث المیاه و عند البحث عما تثبت به النجاسهٔ فلیراجع «۱» و إنما الکلام فی أن البینهٔ إذا قامت علی طهارهٔ شیء معلوم النجاسهٔ سابقا هل یترتب أثر علیها أو لا أثر لها؟ الثانی هو الصحیح.

و ذلک لأن الطهارهٔ لیست أمرا قابلا للإحساس بإحدی الحواس. و إنما هی حکم حدسی نظری و لا معنی للشهادهٔ فیه لأنها إنما تعتبر فی الأمور المحسوسهٔ فحسب فعلی ذلک ترجع الشهادهٔ بالطهارهٔ إلی الشهادهٔ بالسبب کإصابهٔ المطر أو الاتصال بالکر و غیرهما من

الأسباب المحسوسة للطهارة و هذا إنما يفيد فيما إذا كان السبب متحدا عند الشاهد و المشهود عنده كما لو اعتقدا كفاية مجرد الاتصال بالكر فی التطهير لأن السبب يثبت بذلك لدى المشهود عنده و لا مناص له من الحكم بالطهارة على طبقه.

---

(۱) راجع ج ۱ ص ۲۸۳ و ج ۲ ص ۱۶۵.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۸۳

فی التطهير مع كونه كافيا عنده أو أخبرا بغسل الشیء بما يعتقدان أنه مضاف و هو عالم بأنه ماء مطلق، و هكذا «الثالث» إخبار ذی اليد (۱) و إن لم يكن عادلا. «الرابع»: غيبة المسلم (۲) على التفصيل الذی سبق. «الخامس»: إخبار الوكيل فی التطهير (۳) بطهارته.

و أما إذا اختلف السبب عندهما كما إذا اعتقد الشاهد كفاية الاتصال بالكر فی التطهير و بنى المشهود عنده على عدم كفايته فلا أثر للشهادة حينئذ لاحتمال استناد الشاهد فی شهادته هذه إلى ما لا أثر له عند من يشهد له و معه لا بد من الرجوع إلى استصحاب نجاسته السابقة. و على الجملة حال الشهادة على المسبب حال الشهادة على السبب و ليس لها أثر زائد عليه.

(۱) لقيام السيرة القطعية على المعاملة مع الأشياء المعلومة نجاستها السابقة معاملة الأشياء الطاهرة- لدى الشك- إذا أخبر ذو اليد عن طهارتها.

(۲) كما تقدم و عرفت تفصيل الكلام فيه.

(۳) للسيرة الجارية على اتباع قول الوكيل فيما وكل فيه كالطهارة فيما وكل لتطهيره. و هذا لا بما أنه إخبار الوكيل. بل بما أنه من مصاديق الكبرى المتقدمة أعنی أخبار ذی اليد عما تحت استيلائه لأن المراد به ليس هو المالك للعين فقط و إنما يراد به مطلق من كان المال تحت يده و استيلائه سواء أ كان مالكا لعينه أم لمنفعته أو للانتفاع به أو كان المال وديعة عنده كما فی المقام.

نعم قد ادعوا الإجماع فی العقود و الإيقاعات على اعتبار إخباره بما أنه وكيل بحيث لو أخبر عن بيعه أو تطليقه أو غيرهما من الأمور الاعتبارية اعتمد على أخباره و ثبت به البيع و الطلاق و هو من فروع القاعدة المتصيدة: من ملك شيئا ملك الإقرار به إلا أن ذلك يختص بالأمور الاعتبارية دون الأمور التكوينية كالغسل و التطهير إذ لم يقم فيها دليل على اعتبار قوله بما أنه وكيل

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۸۴

«السادس»: غسل مسلم له بعنوان التطهير (۱) و إن لم يعلم أنه غسله على الوجه الشرعی أم لا حملا لفعله على الصحة «السابع» إخبار العدل الواحد عند بعضهم لكنه مشكل (۲).

(مسألة ۱) إذا تعارض البينتان أو إخبار صاحبی اليد فی التطهير و عدمه تساقطا (۳) و يحكم ببقاء النجاسة. و إذا تعارض البينة مع أحد الطرق المتقدمة

و إنما يعتبر لانه ذو اليد و تظهر ثمرة ذلك فيما إذا لم يكن المال تحت يد الوكيل لأن إخباره حينئذ عن طهارة ما وكل لتطهيره لم يقم دليل على اعتباره.

(۱) كما إذا شاهدنا غسله و ذلك حملا لفعله على الصحة. كما هو الحال فی جميع الأفعال القابلة للاتصاف بالصحة مرة و بالفساد اخرى من العبادات و المعاملات.

(۲) بل لا إشكال فی حجيته لأن السيرة الجارية على اعتباره فی الأحكام هی التی تقتضی اعتباره فی الموضوعات. و أما ما قد يتوهم من أن رواية مسعدة بن صدقة «۱» رادعة عن السيرة فی الموضوعات الخارجية فيدفعه أن الرواية غير صالحة للرادعية بوجه لضعفها

بحسب الدلالة و السند على ما بيناه فى مباحث المياه «۲».

(۳) لأن أدلة الاعتبار لا تشملهما معا لاستلزامه الجمع بين المتضادين أو المتناقضين و لا لأحدهما دون الآخر لأنه من غير مرجح فأدلة اعتبار الطرق و الأمارات تختص بصورة عدم ابتلائها بالمعارض هذا فى البينتين و إخبار صاحبى اليد و كذا الحال فى إخبار العدلين أو أحدهما مع غيبة المسلم أو غسله.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

(۲) راجع ج ۱ ص ۲۸۴.

ما عدا العلم الوجدانى تقدم البينة (۱).

(مسألة ۲) إذا علم بنجاسة شيئين فقامت البينة على تطهير أحدهما غير المعين، أو المعين و اشتبه عنده أو طهر هو أحدهما ثم اشتبه عليه حكم عليهما بالنجاسة عملا بالاستصحاب (۲) بل يحكم بنجاسة ملاقى كل منهما.

---

(۱) لأنها أقوى الأمارات و الحجج عدا العلم فيتقدم على غيرها. نعم يتقدم عليها الإقرار على ما يستفاد من الأخبار الواردة فى القضاء و لقد أسلفنا جملة من الكلام على ذلك فى مباحث المياه فليراجع «۱».

(۲) لما اخترناه فى مباحث الأصول من أن العلم الإجمالى بنفسه غير منجز و لا مانع من جريان الأصول فى أطرافه فى نفسه و إنما المانع عن ذلك لزوم الترخيص فى المخالفة القطعية على تقدير جريانها فى أطرافه فمتى لم يلزم من جريانها محذور المخالفة القطعية جرت فى أطرافه و الحال فى المقام كذلك لأن استصحاب النجاسة فى كل من الطرفين لا يستلزم الترخيص فى المخالفة العملية إذ المعلوم بالإجمال طهارة أحدهما غير المعين و لا معين للمخالفة العملية فى مثلها إذا لا مانع عن جريان الاستصحاب فى الطرفين و الحكم بنجاسة ملاقى أى منهما و إن قلنا بعدم النجاسة فى ملاقى بعض أطراف الشبهة و ذلك لجريان استصحاب النجاسة فى المقام هذا.

و لقد التزم شيخنا الأنصارى «قده» بذلك فى مباحث القطع و ذكر أن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الأصول فى الأطراف و لكنه «قده» منع عن جريان الاستصحاب فيها فى مباحث الاستصحاب و هذا لا لأجل المحذور المتقدم ليختص بما إذا لزم من جريانه الترخيص فى المخالفة العملية. بل من جهة لزوم المناقضة بين الصدر و الذيل فى قوله عليه السلام فى صحيحة زرارة «و لا تنقض اليقين أبدا بالشك و إنما تنقضه

---

(۱) ص ۲۹۳ ج ۱.

....

بيقين آخر» «۱» حيث منع عن نقض اليقين بالشك فى صدره و أمر بنقض اليقين باليقين فى ذيله فان الشك فى صدره و اليقين فى ذيله مطلقان فإطلاق الشك يشمل البدوى و المقرون بالعلم الإجمالى كما أن إطلاق اليقين يشمل اليقين الإجمالى و التفصيلى و هذان الإطلاقان لا يمكن التحفظ عليهما فى أطراف العلم الإجمالى لأن مقتضى إطلاق الصدر جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين و مقتضى إطلاق الذيل عدم جريانه فى أحدهما و بهذا تصبح الصحيحة مجملة و على الجملة أن جريان الاستصحاب فى أطراف الشبهة

و إن کان لا إشکال فیه بحسب الثبوت إلا أنه غیر ممکن بحسب الإثبات فالمانع إثباتی و هو لزوم المناقضهٔ بین الصدر و الذیل.

و لقد وافقه شیخنا الأستاذ «قده» علی هذا المدعی و إن لم یرتض ببرهانه حیث أجاب عما استدل به «قده» بما ذکره صاحب الکفایهٔ من أن دلیل اعتبار الاستصحاب غیر منحصر بتلک الصحیحهٔ المشتملهٔ علی الذیل فهب أنها مجملهٔ إلا أن الأخبار التی لا تشتمل علی هـذا الـذیل مطلقهٔ و هی شاملهٔ لکل من الشبهات البدویهٔ و المقرونهٔ بالعلم الإجمالی لوضوح أن إجمال أی دلیل لا یسری إلی الآخر هذا.

علی أن ظاهر الیقین الوارد فی ذیـل الصـحیحهٔ خصوص الیقین التفصـیلی و ذلـک لأن ظـاهر الـذیل جواز نقض الیقین الأول بالیقین الثـانی المتعلق بمـا تعلق به الیقین الأول لا نقضه بمطلق الیقین و إن کان متعلقا بشـیء آخر. و من الضـروری أن الیقین فی موارد العلم الإجمالی لا یتعلق بما تعلق به الیقین السابق أعنی الیقین بنجاسـهٔ کلا الإناءین- مثلا- إذ لا یقین بطهارهٔ هـذا و ذاک و إنما الیقین تعلق بطهـارهٔ أحـدهما فمتعلـق الیقیـن الثـانی فی مـوارد العلـم الإجمـالی أمر آخر غیر مـا تعلـق بـه الیقین السـابق علیه و معه لاـ محـذور فی استصحاب نجاستهما و المانع

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۸۷

....

الإثباتی لا تحقق له. و إنما لا نلتزم بجریان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی للمانع الثبوتی.

و تقریبه: أن الاستصـحاب أصل إحرازی تنزیلی و معنی ذلک أن الشارع فی مورد الاستصـحاب قد نزل المکلف منزلهٔ العالم تعبدا، و إن کان شاکا وجـدانا و من البین أن جعل المکلف عالما بنجاسـهٔ کل من الإناءین بالتعبـد مع العلم الوجـدانی بطهارهٔ أحدهما أمر غیر معقول، لأنه تعبـد علی خلاف المعلوم بالوجـدان و هـذا یختص بالأصل التنزیلی و لا یجری فی غیره من الأصول المثبتـهٔ للتکلیف فی أطراف العلم الإجمالی کأصالهٔ الاحتیاط عند العلم بجواز النظر إلی إحدی المرأتین لأنه لا مانع من الحکم بعدم جواز النظر إلیهما من باب الاحتیاط و إن علمنا بجواز النظر إلی إحداهما. و سره أن الشارع لم یفرض المکلف عالما بعدم جواز النظر واقعا هذا کله فیما إذا قامت البینهٔ علی طهارهٔ أحد الإناءین أو علمنا بطهارته من غیر تعیین.

و أما إذا قامت البینهٔ علی طهارهٔ أحدهما المعین أو علمنا بطهارته ثم اشـتبه بغیره فقد بنی علی عدم جریان الاستصـحاب فی الطرفین و ذکر فی وجهه زائـدا علی المناقشـهٔ المتقدمـهٔ وجهـا آخر و هو أن الیقین بالنجاسـهٔ فی أحـدهما المعین حال قیام البینـهٔ علی طهارته أو العلم بهـا قـد انقطع و زال و سـقط فیه الاستصـحاب عن الاعتبـار لتبـدل الیقین بالنجاسـهٔ بـالیقین بطهـارته فـإذا اشـتبه بالآخر لم یمکن استصـحاب النجاسهٔ فی شیء منهما و ذلک لاشتباه ما انقطعت فیه الحالهٔ السابقهٔ بغیره فالطرفان کلاهما من الشبهات المصداقیهٔ لحرمهٔ نقض الیقین بالشک و لا یمکن التمسک فیها بالعموم أو الإطلاق.

و قـد ظهر بما سـردناه فی المقام أن ما أفاده شـیخنا الأسـتاذ «قـده» لو تم فإنما یتم فی الأصول الإحرازیـهٔ التنزیلیـهٔ و لا یجری فی سائر الأصول کأصالهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۲۸۸

....

الاحتیاط فی المثال فما ربما یقال من أنه لو تم لشمل الأصول العملیهٔ بأسرها و لا یختص بالاستصحاب مما لا أساس له.

نعم لا- تسعنا المساعدة على ما أفاد شيخنا الأستاذ «قده» و ذلك لأنه إنما يتم فيما إذا كان اليقين و الشك فى كلا الطرفين موردا لاستصحاب واحد بان شملهما شمولا واحدا فان التعبد بالنجاسة فى مجموعهما تعبد على خلاف العلم الوجدانى بعدم نجاسة أحدهما فعلى تقدير أن يكون لنجاسة المجموع أثر شرعى كما إذا فرضنا أن لبسهما معا محرم فى الصلاة لم يمكن الحكم ببقاء النجاسة فى مجموعهما باستصحاب واحد لأنه على خلاف ما علمناه بالوجدان. و أما إذا كان كل واحد من اليقين و الشك فى الطرفين موردا للاستصحاب مستقلا فلا- وجه لما أفاده و ذلك لأن كل واحد من الطرفين معلوم النجاسة سابقا و مشكوك فيه بالفعل و هو مورد للاستصحاب من دون علم وجدانى على خلافه لأن العلم الإجمالى إنما يتعلق بالجامع دون الأطراف فمرتبة الاستصحاب فى كل واحد من الطرفين محفوظة فلا مانع من جريانه فيه و لا يضره العلم بمخالفة أحد الاستصحاب للواقع لأن المخالفة الالتزامية غير مانعة عن جريان الأصول فى الأطراف كما مر.

و يترتب على ما ذكرناه من جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين أنه إذا لاقى أحدهما شيئا برطوبة حكم بنجاسته إلا أن الطرفين إذا كانا ثوبا و كرر الصلاة فيهما صحت صلاته و ذلك أما فى صورة عدم التمكن من الصلاة فى الثوب المعلوم طهارته تفصيلا فواضح. و أما فى صورة التمكن منها فلما بيناه غير مرة من أن الامتثال الإجمالى إنما هو فى عرض الامتثال التفصيلى لا فى طوله و معه لا مانع من تكرار الصلاة فى الثوبين مع التمكن من تحصيل العلم بالظاهر منهما هذا كله فى صورة العلم الإجمالى بطهارة أحد الطرفين.

و أما إذا علم طهارة أحدهما تفصيلا أو شهدت البينة بطهارته معينا ثم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۸۹

لكن إذا كانا ثوبين و كرر الصلاة فيهما صحت (۱).

(مسألة ۳) إذا شك بعد التطهير و علمه بالطهارة، فى أنه هل أزال العين أم لا-؟ أو أنه طهره على الوجه الشرعى أم لا-؟ يبنى على الطهارة (۲) إلا أن يرى فيه عين النجاسة، و لو رأى فيه نجاسة، و شك فى أنها هى السابقة أو أخرى

اشتبه بغيره فيتوجه على ما أفاده أن الشبهة المصداقية للاستصحاب أو لسائر الأصول العملية لا مصداق لها بوجه لما ذكرناه فى محله من أن اليقين و الشك من الأمور الوجدانية التى لا يتطرق عليها الشك و الترديد إذ لا معنى لتردد الإنسان فى أنه متيقن من أمر كذا أو أنه شاك فيه و إنما الشبهة المصداقية تتحقق فى الأمور التكوينية و بما أن نجاسة كل واحد من الإناءين كانت متيقنة سابقا و مشكوكة بحسب البقاء فلا مانع من جريان الاستصحاب فى كليهما نعم يحتمل فى كل منهما أن يكون هو الذى قد علمنا بطهارته و انقطع باليقين بنجاسته إلا أن العلم بالطهارة فى أحدهما المعين قبل التردد و الاشتباه غير مانع عن جريان الاستصحاب بعد الاشتباه إذ اليقين على خلاف اليقين السابق انما يمنع عن الاستصحاب ما دام باقيا و أما لو ارتفع و شك المكلف فى بقاء المتيقن فاليقين بالطهارة- بوجوده المرتفع بالفعل- لا يكون مانعا عن استصحاب النجاسة.

و نظيره ما إذا علم فسق أحد ثم قطع بعدالته ثم شك فى أن قطعه بالعدالة هل كان مطابقا للواقع أم كان جهلا مركبا فإنه يستصحب فسقه لعدم بقاء اليقين بعدالته، و على الجملة اليقين بالطهارة إنما يمنع عن استصحاب النجاسة- على تقدير بقائه- لا فيما إذا انعدم و زال كما يأتى فى المسألة الآتية إن شاء اللّه.

(۱) كما اتضح مما سردناه فى التعليقة المتقدمة.

(۲) لقاعدة الفراغ المعبر عنها فى أمثال المقام بأصالة الصحة الثابتة بالسيرة القطعية لما قدمناه فى محله من أن الشك إذا كان فى عمل الشاك نفسه و كان مقارنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۰

....

له اعتنى بشكه و إذا كان بعد العمل لم يعتن به لقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو «۱» و غيره. و أما إذا شك فى العمل الصادر من الغير فلا يعتنى به مطلقا مقارنا كان أم بعده و هذا بعينه قاعدة الفراغ.

ثم إن أصالة الصحة إنما تجرى فيما إذا علم تحقق أصل العمل الجامع بين الصحيح و الفاسد و شك فى صفته كما إذا شك- بعد علمه بالطهارة- فى أنه أورد المتنجس على الماء القليل أو أورد الماء عليه؟ بناء على اعتبار ورود الماء على المتنجس. و أما إذا شك فى أصل إتيانه بالعمل و عدمه فهو ليس بمورد لأصالة الصحة و قاعدة الفراغ كما إذا شك فى أنه باع أم لم يبع أو أنه صلى على الميت أم قرء الفاتحة عليه حيث لا يمكن الحكم حينئذ بأنه باع أو صلى على الميت بأصالة الصحة.

و هذا بخلاف ما إذا تيقن ببيعه و شك فى أنه أوقعه بالعربية أو بغيرها أو علم أصل صلاته و شك فى عدد تكبيراتها. فعلى هذا لا مجال فى المقام للتشبث بشىء من أصالة الصحة و قاعدتى الفراغ و التجاوز لأنه بعد علمه بالطهارة إذا شك فى بقاء العين و إزالتها أو فى عصر الثوب و عدمه فهو فى الحقيقة شك فى أصل الغسل و عدمه لما أسبقناه من أن الغسل متقوم بالعصر و إزالة العين و لا غسل بدونهما فالأظهر فى المقام هو الحكم بالنجاسة كما كتبناه فى التعليقة لاستصحاب النجاسة المتيقنة سابقا و قد أشرنا أن اليقين بالطهارة قبل الشك إنما يمنع عن استصحاب النجاسة على تقدير البقاء لا فى صورة الارتفاع و الزوال فاستصحاب بقاء النجاسة- مع الشك فى أصل الغسل- محكم سواء أ كانت العين مانعة عن نفوذ الماء- على تقدير بقائها- أم لم تكن و ليست المسألة من موارد القواعد الثلاث حتى تكون حاكمة على الاستصحاب.

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۱

طارئة بنى على أنها طارئة (۱).

(مسألة ۴) إذا علم بنجاسة شىء، و شك فى أن لها عينا أم لا، له أن يبنى على عدم العين (۲) فلا يلزم الغسل، بمقدار يعلم بزوال العين على تقدير وجودها، و إن كان أحوط.

---

(۱) بدعوى أن التردد فى أنها عين طارئة يساوق التردد فى صحة التطهير و فساده لأنه من المحتمل أن تكون هى العين السابقة إلا أن مقتضى قاعدة الفراغ أو أصالة الصحة صحة الغسل و التطهير و بها يتعين أن تكون العين طارئة.

و قد ظهر لك مما ذكرناه فى التعليقة المتقدمة أن الشك فى التطهير من جهة الشك فى بقاء العين و زوالها شك فى تحقق الغسل و عدمه و مع الشك فى أصل العمل لا مجرى للقواعد الثلاث و يكون المحكم هو استصحاب نجاسة المغسول و عدم طرو المطهر عليه.

(۲) إن كان الماتن «قده» قد اعتمد فيما أفاده على استصحاب عدم العين فى المتنجس فيدفعه أن استصحاب عدم العين لا يثبت تحقق الغسل بمقدار لا تزول به العين على تقدير وجودها لأنه لازم عقلى لعدم العين فى المتنجس إذ الغسل يتقوم بإزالة العين فاستصحاب عدمها لإثبات تحقق الغسل بذلك المقدار من أظهر أنحاء الأصول المثبتة فاللازم حينئذ هو استصحاب بقاء النجاسة مطلقا سواء أ كانت العين على تقدير وجودها حاجبة عن وصول الماء إلى المحل أم لم تكن.

و إن استند إلى السيرة بدعوى جريانها على عدم الاعتناء بالشك فى وجود العين النجسة لدى الغسل، كما ادعوا قيامها على ذلك فى الشك فى الحاجب فى موردين: «أحدهما»: الطهارة الحدثية نظرا إلى أنهم يدخلون الحمامات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۳، ص: ۲۹۲

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۲

(مسألة ۵) الوسواسى يرجع فى التطهير إلى المتعارف، و لا يلزم أن يحصل له العلم بزوال النجاسة (۱).

و الخرافات و يغتسلون و لا يعتنون باحتمال أن يكون على ظهرهم شىء مانع عن وصول الماء إلى بشرتهم كدم البق و البرغوث و نحوهما. و «ثانيهما»: تطهير مخرج البول حيث لا يعتنون فى تطهيره باحتمال أن يكون على المخرج لزوجة مانعة عن وصول الماء إليه ففيه:

أن السيرة غير ثابتة فى الموردين فان عدم اعتنائهم باحتمال وجود الحاجب مبنى على اطمينانهم بعدمه و بوصول الماء إلى البشرة كما هو الغالب أو أنهم لغفلتهم لا يشكون فى وجود المانع أصلا. ثم على تقدير تسليم السيرة فى الموردين لا يمكننا تسليمها فى الطهارة الخبثية إذ لم نحرز قيامها على عدم اعتنائهم بالشك فى وجود عين الدم- مثلا- فى يدهم أو لباسهم عند تطهيرهما و عليه يجرى استصحاب النجاسة حتى يعلم بارتفاعها بان يصب عليه الماء بمقدار تزول به العين على تقدير وجودها.

(۱) الوسواسى قد يشك فى تطهير المتنجس على النحو المتعارف العادى كما إذا يبست النجاسة على المحل و صب الماء عليه مرة أو مرتين و شك فى وصول الماء إليه و زوال العين عنه فإنه شك عادى قد يعترى على غير الوسواسى أيضا إذ النجاسة بعد يبوستها قد لا تزول بصب الماء عليها مرتين و فى هذه الصورة يجرى فى حقه الاستصحاب و تشمله الأدلة القائمة على اعتباره فلا يجوز له أن ينقض يقينه بالنجاسة بالشك فى ارتفاعها.

و قد يشك فيه على نحو غير عادى بحيث لا يشك فيه غيره فيغسل المتنجس مرة ثم يغسله ثانيا و ثالثا و رابعا و هكذا و لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فى حقه لأن ما دل على حرمة نقض اليقين بالشك لا يشمل مثله لانصرافه إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۳

فصل فى حكم الأوانى (مسألة) لا يجوز استعمال الظروف المعمولة من جلد نجس العين أو الميتة (۱) فيما يشترط فيه الطهارة، من الأكل و الشرب و الوضوء و الغسل بل الأحوط (۲) عدم استعمالها فى غير ما يشترط فيه الطهارة أيضا.

الشك العادى و معه لا بد من أن يرجع فى تطهيره إلى العادة المتعارفة بين الناس لأن شكه هذا غير عادى و هو من الشيطان أو أنه جنون كما ورد فى صحيحة عبد اللّه بن سنان قال: ذكرت لأبى عبد اللّه عليه السلام رجلا مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت هو رجل عاقل فقال: أبو عبد اللّه عليه السلام و أى عقل له و هو يطيع الشيطان فقلت له و كيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذى يأتيه من أى شىء هو؟

فإنه يقول لك من عمل الشيطان «۱» و قد حكى مد ظله «عن بعض مشايخه» عن بعض المبتلين بالوسواس أنه كان يشك فى جواز صلاة الصبح للشك فى طلوع الفجر و عدمه و فى عين الوقت يشك فى طلوع الشمس و قضاء صلاته.

فصل فى أحكام الأوانى

(۱) لأنه بعد الفراغ عن نجاسة الميتة و جلد نجس العين لا إشكال فى تنجس ما فى تلك الظروف من المأكول و المشروب و لا يسوغ أكل المتنجس أو شربه أو التوضؤ و الاغتسال به.

(۲) هذا الاحتياط وجوبى لعدم كونه مسبوقا بالفتوى فى المسألة فيناقض ما تقدم منه «قده» فى الكلام على نجاسة الميتة من جواز

الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة، و ما أفاده «قده» فى تلك المسألة هو الصحيح لأن

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۴

و كذا غير الظروف من جلدهما، بل و كذا سائر الانتفاعات غير الاستعمال (۱) فإن الأحوط ترك جميع الانتفاعات منهما و أما ميتة ما لا نفس له كالسمك و نحوه فحرمة استعمال جلده غير معلوم (۲) و إن كان أحوط. و كذا لا يجوز استعمال

المنع عن استعمال الميتة و الانتفاع بها و إن ورد فى بعض الأخبار «۱» إلا أنه معارض بالأخبار المجوزة و معه لا بد من حمل المانعة على التصرفات المتوقفة على الطهارة أو الكراهة. و إن كان ترك الانتفاع بها هو الموافق للاحتياط.

(۱) كتطعيمها للحيوانات و جعلها فى المصيدة للاصطياد فان ذلك لا يعد استعمالا للميتة أو الجلد.

(۲) التفصيل بين الميتة مما لا نفس له و بين ما له نفس سائلة إنما يتم فيما إذا استندنا فى المنع عن الانتفاع بالميتة مما له نفس سائلة إلى مثل رواية الوشاء قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها قال: هى حرام، قلت فتستصبح بها؟ فقال: أما تعلم أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام «۲» و رواية تحف العقول: أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام و محرم لأن ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام «۳» لأنهما كما ترى يختصان بالميتة النجسة و لا تشملان الميتة الطاهرة كميتة ما لا نفس له.

إلا أنا لا نعتمد على شيء منهما لما ذكرناه فى محله و إنما نعتمد فى المنع عن الانتفاع بالميتة- على تقدير القول به- على صحيحة على بن أبى مغيرة قال:

---

(۱) راجع ج ۱ ص ۵۰۱.

(۲) المروية فى ب ۳۲ من أبواب الأطعمة المحرمة و ۳۰ من أبواب الذبائح من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲ من أبواب ما يكتسب به من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۲۹۵

الظروف المغصوبة مطلقا (۱) و الوضوء و الغسل منها- مع العلم.

قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الميتة ينتفع بها بشيء؟ قال: لا .. «۱» و نحوها من الأخبار و هى مطلقة تشمل الميتات النجسة و الطاهرة. و دعوى انصرافها إلى النجسة، مما لا ينبغى التفوه به فعلى القول بحرمة الانتفاع بالميتة لا وجه للتفصيل بين الميتة النجسة و الطاهرة.

و الذى يهوّن الأمر ما قدمناه فى التكلم على أحكام الميتة من جواز الانتفاع بها مطلقا نجسة كانت أم طاهرة لصحيحة البزنطى قال: سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع؟

قال: نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها «۲» و نحوها لأنها صريحة الدلالة على جواز الانتفاع بالميتة النجسة فضلا عن الميتات الطاهرة و معه لا بد من حمل ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة إما على حرمته فيما يشترط فيه الطهارة و إما على الكراهة جمعا بين الأخبار، و على الجملة لا يمكننا التفصيل بين الميتة النجسة و الطاهرة قلنا بحرمة الانتفاع بها أم قلنا بالجواز.

(۱) لأن حرمة مال المسلم كحرمة دمه فلا يسوغ التصرف فى ماله إلا بطيبة نفسه كما فى موثقة سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرء مسلم

(۱) المرویة فی ب ۳۴ من أبواب الأطعمة المحرمة و ۶۱ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۶ من أبواب ما یکتسب به و ۳۰ من أبواب الذبائح من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۹۶

باطل (۱) مع الانحصار، بل مطلقا. نعم لو صب الماء منها فی ظرف مباح فتوضأ أو اغتسل صح، و إن کان عاصیا من جهة تصرفه فی المغصوب.

و لا ماله إلا بطیبة نفس منه «۱».

(۱) ظاهر لفظة «منها» فی کلام الماتن «قده» أن مراده الوضوء أو الغسل منها بالاغتراف لا بالارتماس و الدخول فیها کما فی الأوانی الکبیرة فإنهما خارجان عن محط بحثه فی المقام و لنتعرض لهما بعد بیان حکم التطهر بالاغتراف.

و الکلام فی الوضوء و الاغتسال منها بالاغتراف- ای بأخذ الماء منها غرفة فغرفة یقع فی موردین: «أحدهما»: ما إذا انحصر الماء بالماء الموجود فی الأوانی المغصوبة. و «ثانیهما»: ما إذا لم ینحصر، لوجود ماء آخر مباح.

أما المورد الأول فلا اشکال و لا خلاف فی أن المکلف یجوز أن یقتصر فیه بالتیمم بدلا عن وضوئه أو غسله لأنه فاقد الماء لما بیناه غیر مرة من أن المراد بالفقدان لیس هو الفقدان الحقیقی و إنما المراد به عدم التمکن من استعماله و إن کان موجودا عنده و هذا بقرینة ذکر المرضی- فی الآیة المبارکة- فی سیاق المسافر و غیره إذ المریض یبعد- عادة- أن یکون فاقدا للماء حقیقة و إن کان المسافر یفتقده کثیرا و لا سیما فی القفار و حیث أن المکلف لا یجوز أن یتوضأ من الإناء و لو بإفراغ مائه إلی إناء آخر لأنه تصرف منهی عنه فی الشریعة المقدسة و الممنوع شرعا کالممتنع عقلا- فهو غیر متمکن من استعمال الماء فی الوضوء و الغسل و فاقد له و وظیفته التیمم حینئذ. و علی الجملة لم یخالف أحد فی جواز الاقتصار بالتیمم فی مفروض المسألة.

(۱) المرویة فی ب ۳ من أبواب مکان المصلی و ۱ من أبواب القصاص فی النفس من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۲۹۷

....

و إنما الکلام فیما إذا أراد التوضؤ و الاغتسال و التصرف فی ماء الإناء باستعماله فی أحدهما فهل یصحان وضعا بعد ما کانا محرمین تکلیفا أو أنهما باطلان؟

قد یقال بصحة الوضوء و الغسل حینئذ نظرا إلی أنهما و إن لم یکونا مأمورا بهما بالفعل لحرمة ما یتوقفان علیه إلا أن الملاک موجود فیهما و هو کاف فی الحکم بصحة العمل و فی التمکن من قصد التقرب به. و یرد علیه ما قدمناه فی بحث الترتب من أن الطریق لاستکشاف الملاک منحصر بالأمر و التکلیف و مع ارتفاعهما لعدم التمکن من الامتثال یحتاج دعوی الاستکشاف إلی علم الغیب.

و «دعوی»: أن الأمر بهما ظاهره وجود الملاک «مدفوعة»: بأن سعة المنکشف تتبع سعة الکاشف و هو الأمر و هو إنما یکشف عن الملاک ما دام موجودا و لم یرتفع. و أما بعد ارتفاعه فلا کاشف و لا منکشف. هذا ما قدمناه هناک.

و نزیده فی المقام أن المکلف مع العجز عن الماء مأمور بالتیمم کما عرفت و ظاهر الأمر و إطلاقه التعیین، و تعین التیمم حینئذ یدل علی عدم الملاک فی الوضوء أو الغسل. و هذا هو الذی ذکره شیخنا الأستاذ «قده» و إن قرره بتقریب آخر و حاصله أن الأمر بالوضوء مقید- فی الآیة المبارکة- بالتمکن من استعمال الماء فإذا ارتفع التمکن ارتفع الأمر و الملاک و بعبارة أخری أن الآیة قسمت

المكلفين إلى واجد الماء و فاقده، لأن التفصيل قاطع للشركة و قيد الأمر بالوضوء بالوجدان كما قيد الأمر بالتيمم بالفقدان فإذا انتفى القيد و هو وجدان الماء انتفى المقيد و المشروط و مع ارتفاع الأمر يرتفع الملاك لا محالة هذا على أن مجرد الشك فى الملاك يكفينا فى الحكم بعدم جواز الاكتفاء بالوضوء لاستلزامه الشك فى تحقق الامتثال بإتيان غير المأمور به بدلا عن المأمور به و مع الشك فى السقوط لا بد من إتيان التيمم لأنه مقتضى القاعدة تحصيلا للقطع بالفراغ.

و هذه المسألة لا يقاس بما إذا أمر المولى بشىء على تقدير التمكن منه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۲۹۸

....

و بشىء آخر على تقدير العجز عنه كما إذا أمر عبده بشراء التفاح- مثلا- إن تمكن و إلا فبشراء شىء آخر أو قال إذا جاءك زيد فقدم له تمرا فان لم تجد فماء باردا و نحو ذلك، من الأمثلة فإن مقتضى الفهم العرفى فى أمثال ذلك أن الملاك فى شراء التفاح أو تقديم التمر مطلق و لا يرتفع بالعجز عنه.

و الوجه فى منع القياس أن إحراز بقاء الملاك فى تلك الأمثلة العرفية و عدم ارتفاعه بالعجز عنه إنما هو من جهة العلم الخارجى بالبقاء. و هذا بخلاف الأحكام الشرعية إذ لا علم ببقاء ملاكاتها بعد زوال القيود لاحتمال زوال الملاك فى الوضوء بارتفاع التمكن من الماء.

و من الغريب فى المقام ما صدر عن بعضهم من دعوى أن الأمر بالوضوء مطلق و لا يشترط فيه الوجدان مستشهدا عليه بالإجماع المحكى على حرمة إراقة الماء بعد الوقت. و الوجه فى غرابته أن الأمر بالوضوء لمن لا يتمكن من استعمال الماء تكليف بما لا يطاق فلا مناص من تقييده بالوجدان و من هنا لم يدع أحد الإطلاق فى وجوب الوضوء و إن ادعى بعضهم الإطلاق فى الملاك إلا أنهما دعويان متغايرتان و الأولى غير ممكنة و الثانية أمر ممكن و إن كانت باطلة.

و الاستشهاد على الدعوى المذكورة بالإجماع على حرمة إراقة الماء بعد الوقت أجنبى عما نحن فيه و ذلك لان الأمر بالوضوء مع التمكن من الماء بعد الوقت فعلى منجز و تعجيز النفس من امتثال الواجب الفعلى كالعصيان محرم حسب ما يقتضيه الفهم العرفى فى أمثال المقام لأن السيد إذا أمر عبده بإتيان الماء- مثلا- على تقدير التمكن منه و إتيان شىء آخر على تقدير العجز عنه لم يجز له أن يفوت قدرته على المأمور به بان يعجز نفسه عن إتيان الماء فى المثال حتى يدخل بذلك فيمن لا يتمكن من المأمور به و يترتب عليه وجوب الإتيان بالشىء الآخر و أين هذا مما نحن فيه؟! فدعوى الإطلاق فى الأمر بالوضوء مما لا يمكن المساعدة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۲۹۹

....

عليه. و الاستشهاد فى غير محله. هذا كله فيما إذا اشترطنا فى القدرة المعتبرة فى التكليف القدرة على مجموع الواجب المركب من الابتداء بان يعتبر فى مثل وجوب الوضوء أن يكون عند المكلف قبل الشروع فى التوضؤ ماء بمقدار يكفى لغسل تمام أعضاء الوضوء و لنعبر عنها بالقدرة الفعلية على المركب.

و أما إذا لم نعتبر ذلك و لم نقل باعتبار القدرة الفعلية على مجموع العمل قبل الشروع فيه و اكتفينا بالقدرة التدريجية فى الأمر بالواجب المركب و لو على نحو الشرط المتأخر بأن تكون القدرة على الأجزاء التالية شرطا فى وجوب الأجزاء السابقة بحيث لو لم يتمكن من القيام و الركوع و سائر الأجزاء الصلاتية سوى التكبيرة- مثلا- لمرض و نحوه و لكنه علم بطر و التمكن منها شيئا فشيئا بعد ما كبر بحيث لو كبر لتمكن من القراءة و القيام و لو أتى بهما تمكن من غيرهما من أجزاء الصلاة لبرء مرضه أو حل شده لو كان

مشدودا- مثلا- وجبت علیه الصلاة قائما.

أو إذا لم یکن له من الماء إلا بمقدار یفی بغسل الوجه فحسب إلا أنه یعلم بنزول المطر و تمکنه من غسل بقیة الأعضاء به بعد ما غسل وجهه وجب علیه الوضوء أو إذا کان عنده ثلج یذوب شیئا فشیئا و لا إناء عنده لیجمعه و لا یتمکن من الماء إلا بمقدار غرفة یسعها کفه و هو لا یفی إلا بغسل الوجه فحسب و لا یتمکن من غسل سائر الأعضاء بالفعل إلا أنه یتمکن من غسلها بعد ما غسل وجهه لتمکنه من الغرفة الثانیة و الثالثة بعد ذلک علی التدریج.

أو أن الماء کان لغیره و لم یأذن له فی التصرف الا بمقدار غرفة و لکنه علم أن المالک یبدو له فیرضی بالغرفة الثانیة و الثالثة بعد ما غسل وجهه وجب علیه الوضوء فی تلک الموارد و لا یسوغ التیمم فی حقه لتمکنه من الماء متدرجا و قد بینا کفایة القدرة التدریجیة فی الأمر بالمرکب فلا بأس بالتوضؤ من الأوانی المغصوبة لإمکان تصحیحه بالترتب حیث أن المکلف بعد ما ارتکب المحرم و اغترف من الإناء یتمکن من الوضوء بمقدار غسل الوجه فحسب إلا أنه یعلم

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۰۰

....

بطرو التمکن له من غسل بقیة أعضائه لعلمه بأنه سیعصی و یغترف ثانیا و ثالثا- و إن لم یتوضأ و لم یغتسل- فعلی ذلک فهو متمکن من الوضوء بالتدریج فلا بد من الحکم بوجوبه إلا أنه بالترتب لترتب الأمر به علی عصیانه و مخالفته النهی عن الغصب بالتصرف فی الإناء لتوقف قدرته للوضوء علی معصیته بحیث إن طالت المعصیة طالت القدرة و إن قصرت قصرت فهو و إن کان مأمورا بالتجنب عن التصرف فیه لأنه غصب محرم و یجب علیه التیمم لفقدانه الماء إلا أنه لو عصی النهی وجب الوضوء فی حقه لصیرورته واجدا له بالعصیان.

و نظیر ذلک ما إذا ابتلی المکلف بالنجاسة فی المسجد لأن وجوب الصلاة فی حقه مترتب علی عصیانه الأمر بالإزالة. بل هو بعینه مما نحن فیه لوجوب الإزالة فی جمیع الآنات الصلاة فالمکلف غیر قادر علیها بوجه إلا أنه بعد الآن الأول من ترک الإزالة یتمکن من تکبیرة الصلاة و هو فی هذا الحال و ان لم یتمکن من بقیة أجزاء الصلاة- لوجوب الإزالة فی حقه- إلا أنه یعلم بتمکنه منها لعلمه بأنه یعصی الأمر بالإزالة فی الآن الثانی أیضا فیقدر علی الجزء الثانی من الصلاة و فی الآن الثالث فیتمکن من الجزء الثالث و هکذا.

و حیث أن الترتب علی طبق القاعدة و لا یحتاج فی وقوعه الی دلیل فی کل مورد فلا مناص من الالتزام به فی الوضوء أیضا.

و أما ما عن شیخنا الأستاذ «قده» من أن الترتب یتوقف علی أن یکون المهم واجدا للملاک مطلقا حتی حال المزاحمة أعنی حال وجود الأمر بالأهم و هو إنما یحرز فیما إذا کانت القدرة المأخوذة فی المهم عقلیة. و أما إذا کانت شرعیة بأن أخذت قیدا للمهم فی لسان الدلیل کما هو الحال فی الوضوء فبانتفاء القدرة فی ظرف الأمر بالأهم لا یبقی ملاک للأمر بالمهم لارتفاعه بارتفاع قیده و شرطه و معه لا یجری فیه الترتب بوجه علی ما أفاده «قده» فی التنبیه الذی عقده لذلک

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۰۱

....

فی بحث الأصول.

فقد أجبنا عنه فی محله بان الترتب لا یتوقف علی إحراز الملاک فی المهم لأنه مما لا سبیل له سوی الأمر و مع سقوطه لا یبقی طریق لاستکشافه سواء أ کانت القدرة المأخوذة فیه عقلیة أم کانت شرعیة لأن فی کل منهما یحتمل زوال الملاک بالعجز و المتلخص أن فی هذه الصورة یمکن أن یصح الغسل و الوضوء بالترتب هذا کله فی صورة الانحصار.

و أما المورد الثانى أعنى صورة عدم الانحصار فالاغتراف من الأوانى المغصوبة و إن كان عصيانا محرما إلا أن الوضوء أو الغسل الواقع بعده صحيح لا محالة و ذلك لبقاء الأمر بالوضوء فى حقه إذ المفروض تمكنه من الماء فى غير الأوانى المغصوبة، و ما يأخذه من الإناء المغصوب أيضا مباح بعد الاغتراف- لأنه ملكه و إن كان فى إناء مغصوب- و لا فرق بينه و بين الماء الموجود فى غيره بحيث لو توضأ أو أغتسل منه لصح و ان ارتكب أمرا محرما.

نعم لو قلنا إن ما يأخذه من الأوانى المغصوبة و إن كان ملكا له إلا أن الوضوء به تصرف فى الإناء لأن التصرف فى الأوانى ليس إلا بأخذ الماء منها و صرفه فى الأكل و الشرب و الغصب و الوضوء و غيرها و عليه فالوضوء أو الغسل فى أنفسهما معدودان من التصرف فى الأوانى المغصوبة بمعنى أن الوضوء بالماء المأخوذ من الإناء المغصوب بنفسه مصداق للغصب و التصرف الحرام و كذلك الحال فى الاغتسال به فهما باطلان إذ لا معنى للتقرب بما هو مبغوض فى نفسه، و لو تمت هذه الدعوى لم يكن فرق بين صورتى الانحصار و عدمه لأن الوضوء فى كليهما تصرف حرام و التقرب بالمبغوض أمر لا معنى له فلا مناص من الحكم ببطلانه و لعل الماتن و غيره ممن حكم بالبطلان فى كلتا الصورتين قد نظروا إلى ذلك هذا. و لكن دعوى أن التصرفات الواقعة بعد أخذ الماء تصرف فى نفس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۲

....

الإناء دون إثباتها خرط القتاد و لا يمكن تتميمها بدليل أن التصرف فى الإناء بحسب الفهم العرفى إنما هو الاغتراف و أخذ الماء منه و أما سقيه بعد ذلك للحيوان أو صبه على الأرض أو شربه فكل ذلك تصرفات خارجية إنما تقع فى ملكه و هو الماء و لا يقع شىء من ذلك فى الإناء فهل يقال إن سقى الحيوان بالماء الموجود فى الكف تصرف فى الإناء؟! نعم يحرم الأكل فى أوانى الذهب و الفضة و فى الأوانى المغصوبة إلا أنها ليست مستندة إلى أن الأكل تصرف فى الأوانى و انما هى من جهة الدليل الذى دل على حرمة الأكل فى الأوانى المذكورة فإن الأكل فى الإناء بطبعه يقتضى أخذ الطعام أو غيره منه و وضعه فى الفم. و لم يرد دليل على حرمة التوضؤ من الأوانى المغصوبة حتى نلتزم بحرمة نفس التوضؤ بعد أخذ الماء منها و إنما قلنا بحرمة الوضوء منها من أجل أنه تصرف فى مال الغير من غير رضاه و هو يختص بالأخذ و الاغتراف دون التوضؤ أو الاغتسال أو غيرهما من التصرفات هذا كله فيما إذا كان التوضؤ بالاغتراف.

و أما لو أخذ الماء من الإناء المغصوب دفعة واحدة بمقدار يفى بالوضوء كما إذا فرغ ماءه على إناء آخر ثم توضأ أو اغتسل به صح وضوئه أو غسله لأنه ماء مباح و إن ارتكب معصية بأخذ الماء منها، و لا فرق فى ذلك بين صورتى الانحصار و عدمه.

و أما لو توضأ منها بالارتماس كما إذا أدخل يده فيها مرة أو مرتين فالظاهر البطلان لأن إدخال اليد فى الإناء للوضوء أو لغيره تصرف فيه عرفا بلا فرق فى ذلك بين استلزامه تموج الماء على السطح الداخل للإناء كما هو الغالب أو الدائم و بين عدم استلزامه- على فرض غير محقق- و ذلك لصدق التصرف على الارتماس و ان لم يستلزم التموج فى الماء. و مع فرض كون الوضوء تصرفا محرما لا يمكن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۳

(مسألة ۱) أوانى المشركين و سائر الكفار محكومة بالطهارة (۱) ما لم يعلم ملاقاتهم لها مع الرطوبة المسرية.

التقرب به، و لا يكفى فى الامتثال لأن الحرام لا يكون مصداقا للواجب.

«بقى شىء» و لا بأس بالإشارة اليه و هو أن المالك لو اذن له فى الإفراغ فحسب فهل يصح التوضؤ منها بالاغتراف أو لا يصح؟ بناء على بطلانه على تقدير عدم الاذن فى الإفراغ الظاهر عدم صحة الوضوء و هذا لا لأن وجوب المقدمة مشروط بقصد التوصل بها إلى

ذیها حتی یجاب بأن المقدمهٔ- بناء علی وجوبها- واجبهٔ فی ذاتها و ان لم یقصد بها التوصل إلی ذیها بل من جههٔ أن الترخص فی الإفراغ قد یراد به جواز الإفراغ و لو فی بعض الإناء بان یفرغ بعض الماء دون بعض و لا إشکال حینئذ فی صحهٔ الوضوء منه بالاغتراف لأنه إفراغ لبعض مائهٔ إلا أن هذه الصورهٔ خارجهٔ عن مورد الکلام. و قد یراد به جعل الإناء خالیا من الماء کما هو معنی الإفراغ و حینئذ لو توضأ منه بالاغتراف بطل وضوءه لأنه إفراغ لبعض مائه لعدم صیرورهٔ الإناء خالیا بذلک عن الماء فالوضوء منه بالاغتراف مما لم یأذن به المالک فیبطل.

و علی الجملهٔ مورد الاذن انما هو الإفراغ فیسوغ جعل الإناء خالیا عن الماء دفعهٔ واحدهٔ أو متدرجا بان یفرغ بعض مائه مشروطا بانضمامه الی إفراغ البعض الآخر. و أما الإفراغ لا بشرط أو بشرط لا فهما خارجان عن مورد الاذن و الترخیص و بما أن الاغتراف للوضوء تخلیهٔ لبعض الإناء عن الماء بشرط لا فهو خارج عن مورد الإذن المالکی اللهم إلا أن نصححه بالترتب کما تقدم فی الصورهٔ السابقهٔ.

(۱) و ذلک لأحد أمرین:

«أحدهما»: استصحاب طهارتها فیما لو شککنا فی أصل تنجسها مع العلم

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۰۴

....

بطهارتها السابقهٔ لعموم التعلیل الوارد فی صحیحهٔ ابن سنان قال: سأل أبی أبا عبد اللّه علیه السلام و أنا حاضر إنی أعیر الذمی ثوبی و أنا أعلم أنه یشرب الخمر و یأکل لحم الخنزیر فیرده علی فاغسله قبل أن أصلی فیه؟ فقال أبو عبد اللّه علیه السلام صل فیه و لا تغسله من أجل ذلک فإنک أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلی فیه حتی تستیقن أنه نجسه «۱» فان قوله: أعرته إیاه و هو طاهر و لم تستیقن أنه نجسه یدل علی جریان الاستصحاب فی مورد الصحیحهٔ و هو انما یتقوم بالیقین السابق و الشک اللاحق و هذا یجری فی أوانی الکفار أیضا إذ لا خصوصیهٔ للثوب و الإعارهٔ جزما و لا سیما فی الطهارهٔ التی هی مورد الصحیحهٔ. و حیث أنا ندری بطهارهٔ أوانیهم أولا و لا نشک فی تنجسها عندهم فلا بد من البناء علی طهارتها بالاستصحاب بل یجری استصحاب الطهارهٔ فی کل ما نشک فی تنجسه مما عندهم إذ لا خصوصیهٔ للأوانی فی ذلک.

و «ثانیهما»: قاعدهٔ الطهارهٔ فیما لو علمنا بطرو حالتین متضادتین علی أوانی الکفار کما إذا علمنا بنجاستها فی زمان و طهارتها فی وقت آخر و شککنا فی السبق و اللحوق کما هو الغالب فیها لأنها تتنجس و تطهر هذا. نعم ورد فی جملهٔ من الروایات «۲» النهی عن الأکل فی أوانی أهل الکتاب و قد ورد فی بعضها الأمر بغسل آنیتهم «۳» و هو إرشاد إلی نجاستها.

و من هنا قد یتوهم أن المقام من موارد تقدیم الظاهر علی الأصل لأن مقتضی الاستصحاب أو قاعدهٔ الطهارهٔ و إن کان طهارهٔ آنیتهم إلا أن الظاهر لما

(۱) المرویهٔ فی ب ۷۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵۵ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۳) کما فی صحیحهٔ زرارهٔ و روایته المرویتین فی ب ۵۵ من أبواب الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۰۵

....

اقتضـى نجاسـتها لنجاسة أيديهم و طعامهم قدمه الشارع على مقتضى الأصلين حسب ما دلت عليه الأخبار الواردة فى المقام. نعم لا بد من إخراج صورة العلم بطهارتها كما إذا أخـذها الكافر من المسـلم ثم استردها المسـلم من غير فصل إذ لا يمكن الحكم بنجاسـتها مع العلم ببقائها على طهارتها. و أما صورة الشك فى الطهارة فهى باقية تحت المطلقات.

و لكن التوهم غير تام و ذلك لأن فى بعض الروايات قيـدت الأوانى بما شـرب فيه الخمر أو ما أكل فيه الميتة أو لحم الخنزير كما فى صحيحتى محمد بن مسـلم «۱» و الثانيـة منهما أصـرح فى التقييـد لمكان «إذا» الشـرطية و بذلك تقيد المطلقات الواردة فى المقام و لا يلتزم بالنجاسة إلا فيما يشـرب فيه الخمر أو يؤكل فيه شـىء من النجاسات. و إذا شككنا فى إناء من آنيتهم فى أنه مما يؤكل فيه الميتة أو يشـرب فيها الخمر- مثلا- فهو شـبهة مصداقيـة لا يمكن التمسك فيها بالمطلقات فلا مناص من الرجوع إلى استصـحاب طهارتها أو إلى قاعدة الطهارة.

«تتميم»: لا يخفى أن الأخبار الواردة فى أوانى أهل الكتاب على طوائف ثلاث:

«منها»: ما دل على المنع من الأكل أو الشـرب فى آنيتهم من غير تقييدها بشىء «۲» و هو فى نفسه يكشف عن نجاسة أهل الكتاب بعد العلم بان مجرد تملك الكتابى للإناء لا يقتضى نجاسته و إنما يتنجس الإناء باستعماله.

و «منها»: ما دل على المنع عن الأكل فى آنيتهم التى يأكلون فيها الميتة أو يشربون فيها الخمر «۳» و هذا يدلنا على أن نجاسة آنية أهل الكتاب عرضية

---

(۱) راجع ب ۵۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۲) كما فى صحيحة زرارة و صدر صحيحة محمد بن مسلم المرويتين فى ب ۵۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

(۳) كما فى ذيل صحيحة محمد بن مسلم و صحيحته الأخرى المرويتين فى ب ۵۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۶

بشرط أن لا تكون من الجلود، و الا فمحكومة بالنجاسة (۱) إلا إذا علم تذكية حيوانها، أو علم سبق يد مسلم عليها، و كذا غير الجلود و غير الظروف مما فى

ناشئة من ملاقاتها للخمر أو الميتة أو غيرهما من النجاسات كما يدل على طهارة الكتابى بالذات.

و «منهـا»: طائفـة ثالثـة دلت على أن النهى عن الأكل فى آنيتهم نهى تنزيهى «۱» و لو كنـا نحن و هـذه الروايات لحملنا الأخبار المانعة على التنزه و قلنـا بطهـارتهم جمعـا بين مـا دل على نجاسـة أهـل الكتاب و ما دل على طهارتهم و إنما لا نلتزم بـذلك للشـهرة العظيمة القائمة على نجاسة أهل الكتاب و ارتكازها فى أذهان المسـلمين. و كيف كان فالأخبار الواردة فى المقام سواء دلت على طهارتهم أم دلت على نجاسـة آنيتهم و أنفسـهم لا نظر لها إلى بيان الحكم الظاهرى و الوظيفـة الفعليـة حال الشك فى طهارتها و نجاسـتها فإنها لو دلت فإنما تـدل على الحكم الواقعى و أنه الطهارة أو النجاسـة و عليه فعنـد الشك فى طهارة آنيتهم لا بـد من الرجوع إلى استصـحاب الطهارة أو قاعدتها لحكومة أدلة الأصول على أدلة الأحكام الواقعية هذا كله فيما بأيديهم غير الجلود و اللحوم و الشحوم.

(۱) اللحوم و الجلود و غيرهما مما يحتاج إلى التذكية لا يجوز أكلها و لا الصـلاة فيها إذا كانت بأيدى غير المسلمين لاستصحاب عدم التذكيـة و أمـا الحكم بنجاسـتها فقـد ذكرنا غير مرة أن النجاسـة لم تترتب فى أدلتها على عنوان ما لم يـذك و انما ترتبت على عنوان الميتة و أصالة عدم التذكية لا تثبت كونها ميتة بوجه و إن حرم أكلها و لم تصح فيها الصلاة اللهم إلا أن تكون هناك أمارة على

---

(۱) كما فى صحيحة إسماعيل بن جابر المروية فى ب ۵۵ من أبواب الأطعمة المحرمة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۷

أيديهم، مما يحتاج إلى التذكية كاللحم و الشحم و الألية، فإنها محكومة بالنجاسة (١) إلا مع العلم بالتذكية، أو سبق يد المسلم عليه، و أما ما لا يحتاج إلى التذكية فمحكوم بالطهارة، إلا مع العلم بالنجاسة، و لا يكفي الظن (٢) بملاقاتهم لها مع الرطوبة، و المشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من شحمه أو أليته (٣) محكوم بعدم كونه منه، فيحكم عليه بالطهارة، و إن أخذ من الكافر.

(مسألة ٢) يجوز استعمال أواني الخمر بعد غسلها (۴) و إن كانت من الخشب أو القرع أو الخزف غير المطلى بالقير أو نحوه (۵) و لا يضر نجاسة باطنها

التذكية من يد المسلم أو غيرها.

(١) قد عرفت الكلام في نجاستها.

(٢) لعدم حجية الظن شرعا.

(٣) كما إذا شككنا في شيء أنه من ال «لاستيك» المتداول في عصرنا أو من الجلود و قد فرع الماتن الحكم بطهارته على الحكم بعدم كون المشكوك فيه من الحيوان و يظهر من تفريعه هذا أنه «قده» يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية كما اخترناه و تقريب ذلك أن اضافة الجلد أو اللحم أو غيرهما إلى الحيوان أمر حادث مسبوق بالعدم و لا ندرى تحققها حال حدوثهما و الأصل عدم تحقق إضافتها إلى الحيوان حينئذ و هذا بناء على جريان الأصل في الأعدام الأزلية مما لا غبار عليه. و أما إذا منعنا عن ذلك فلا مناص من الحكم على المشكوك فيه أيضا بالطهارة و الحلية لقاعدة الطهارة و أصالة الحل.

(۴) لأنها كسائر الأواني المتنجسة قابلة للطهارة بالغسل لإطلاق ما دل على غسل الإناء ثلاث مرات أو أكثر «١».

(۵) قد يقال بالمنع من استعمال ما ينفذ فيه الخمر غسل أو لم يغسل و يستدل

---

(١) راجع ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۸

بعد تطهير ظاهرها داخلا و خارجا، بل داخلا فقط. نعم يكره استعمال ما نفذ الخمر إلى باطنه إلا إذا غسل على وجه يطهر باطنه أيضا.

على ذلك بان للخمر حدة و نفوذا فإذا لم تكن الآنية صلبة نفذت في أعماقها من غير أن يصل إليها الماء حال تطهيرها و بذلك تبقى على نجاستها. و يرد على ذلك:

«أولا»: أن هذا لا اختصاص له بأواني الخمر بوجه لأنه لو تم لعم الأواني الملاقية للبول و الماء المتنجس و غيرهما من المائعات النجسة أو المتنجسة لأنها أيضا تنفذ في أعماقها و لا يصلها الماء حال تطهيرها.

و «ثانيا»: قدمنا في البحث عن المطهرات [١] أن أواني الخمر قابلة للطهارة حتى أعماقها بجعلها في الكر أو الجاري إلى أن ينفذ الماء في جوفها.

و «ثالثا»: أن نجاسة باطنها و عدم قبوله التطهير- لو سلم لا يمنعان عن الحكم بطهارة ظاهرها بغسله فلو غسلنا ظاهرها من الداخل حكم بطهارته و إن كان باطنها نجسا هذا و لكن المعروف بينهم كراهة استعمال ما نفذ فيه الخمر كما أشار إليه الماتن بقوله: نعم يكره ..

و بصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السلام قال: سألته عن نبيذ قد سكن غليانه .. الى أن قال: و سألته عن الظروف فقال: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن الدباء و المزفت و زدتم أنتم الحنتم يعني الغضار، و المزفت يعني الزفت الذي يكون في الزق و يصب في الخوابي ليكون أجود للخمر، قال: و سألته عن الجرار الخضر و الرصاص، فقال: لا بأس بها «٢» و الدباء هو الظروف

المصطنعة من القرع و المزفت من الأوعية هو الإناء الذى طلى بالزفت و هو القير و الحنتم هى

---

[۱] فى التكلم على التطهير بالماء.

---

(۲) المروية فى ب ۵۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۰۹

....

الجرار الصلبة المصنوعة من الخزف و قد يعبر عنها بالجرار الخضر [۱] و فى بعض العبائر «الحتم» و هو غلط و الوجه فى نفيه عليه السلام البأس عن الجرار الخضر و الرصاص أعنى الحنتم هو عدم كونه منهيا عنه فى كلام النبى صلّى اللّه عليه و آله و انما زيد من قبلهم لقوله صلّى اللّه عليه و آله: و زدتم أنتم الحنتم و هذه الرواية و إن كانت صحيحة سندا إلا أنها غير تامة الدلالة على المراد و ذلك لأن المزفت بل الدباء مما لا يصل الماء إلى جوفه فأين هذا من الأوانى التى تنفذ الخمر فى باطنها؟! و لعل النهى عن استعمال تلك الظروف مستند إلى ملاك آخر غير كونها ظروف خمر ككونها موجبة لبعض الأمراض أو غير ذلك من الملاكات. على أنها معارضة بما دل على طهارة ظروف الخمر بالغسل كما قدمناه فى محله «۲».

و رواية أبى الربيع الشامى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن كل مسكر فكل مسكر حرام قلت: فالظروف التى يصنع فيها منه؟ قال:

نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن البداء و المزفت و الحنتم و النقير، قلت: و ما ذلك؟

قال: الدباء، القرع، و المزفت: الدنان، و الحنتم: حرار خضر، و النقير:

خشب كان أهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف ينبذون فيها «۳» و هذه الرواية مضافا إلى قصورها سندا لعدم توثيق أبى الربيع و ان لم يبعد تشيعه.

لا دلالة لها على المدعى لأن الأوانى المذكورة فيها ليست مما تنفذ الخمر فى أعماقه لصلابتها على أنها تنافى الصحيحة المتقدمة لأنها نفت البأس عن الحنتم

---

[۱] و اما الرصاص فلم نعثر على تفسيره فيما يحضرنا بالفعل من كتب الحديث و اللغة، و لعل المراد به هو الحنتم و انما أطلق عليه لاستحكامه و تداخل اجزائه و منه قوله: عز من قائل كَأَنَّهُمْ بُنْيانٌ مَرْصُوصٌ: الصف ۶۱: ۴.

---

(۲) تقدم فى الفرع ۷ من فروع مطهرية الماء.

(۳) المروية فى ب ۵۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱۰

(مسألة ۳) يحرم استعمال أوانى الذهب و الفضة فى الأكل و الشرب (۱)

كما عرفت كما أنها تعارض الأخبار الدالة على طهارة ظروف الخمر- كغيرها- بالغسل فالمتحصل أن الروايتين لا دلالة لهما على المنع عن استعمال أوانى الخمر غير الصلبة تحريما و لا- كراهة و على تقدير التنازل نلتزم بالكراهة فى مورد الروايتين و لا- يمكننا

التعدی عنه إلی بقیة الظروف أو نلتزم باستحباب الترک فی مورد الروایة- بناء علی القول بالتسامح فی أدلة السنن. نعم لا مانع من الاحتیاط بالترک فی أوانی الخمر مطلقا خروجا عن شبهة الخلاف.

(۱) المعروف بل المتسالم علیه بین الأصحاب حرمة استعمال أوانی الذهب و الفضة فی الأکل و الشرب و حکی عن الشیخ فی الخلاف القول بکراهته و قد حملوا الکراهة فی کلامه علی الحرمة بقرینة دعواهم الإجماع علی حرمته و تصریحه بالتحریم فی محکی زکاة الخلاف و لعله إنما عبر بالکراهة تبعا لبعض النصوص. و قد وردت حرمته فی روایاتنا و روایات المخالفین ففی الحدائق أن الجمهور رووا عن النبی صلّی اللّه علیه و آله أنه قال: لا تشربوا فی آنیة الذهب و الفضة و لا تأکلوا فی صحافها فإنها لهم فی الدنیا و لکم فی الآخرة. و عن علی علیه السلام: الذی یشرب فی آنیة الذهب و الفضة إنما یجرجر فی بطنه نار جهنم. و فی تعلیقته أن الروایة الأخیرة أعنی الروایة عن علی علیه السلام لم توجد فی طرقهم.

و أما الأخبار الواردة من طرقنا فی الأوانی و الآلات المتخذة من الذهب و الفضة فهی من الکثرة بمکان و قد جمعها صاحب الحدائق «قده» و نقلها فی الوسائل فی أبواب مختلفة و هی فی الأوانی علی طوائف ثلاث.

«الأولی»: ما اشتملت علی النهی عن استعمالها فی الأکل و الشرب کمصححة محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا تأکل فی آنیة ذهب و لا فضة «۱»

---

(۱) المرویة فی ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۱۱

....

و صحیحته المرویة فی المحاسن عن أبی جعفر علیه السلام أنه نهی عن آنیة الذهب و الفضة «۱» و حسنة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تأکل فی آنیة من فضة و لا فی آنیة مفضضة «۲» و غیر ذلک من الأخبار.

«الثانیة»: الأخبار المشتملة علی الکراهة کصحیحة محمد بن إسماعیل بن بزیع قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن آنیة الذهب و الفضة فکرههما .. «۳»

و موثقة برید عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه کره الشرب فی الفضة و فی القدح المفضض «۴» و صحیحة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه کره آنیة الذهب و الفضة و الآنیة المفضضة «۵» و قد ذکروا أن الکراهة فی تلک الطائفة بمعنی المرجوحیة المطلقة لا المعنی المصطلح علیه فلا تنافی الطائفة الدالة علی حرمة استعمالهما فی الأکل أو الشرب لأن الحرمة تجتمع مع المرجوحیة المطلقة هذا و لکن الصحیح أن تلک الطائفة أیضا تدل علی الحرمة مع قطع النظر عن الطائفة المتقدمة.

و ذلک لأن الکراهة التی هی فی قبال الأحکام الأربعة اصطلاح مستحدث. و أما بحسب اللغة فهی بمعنی المبغوضیة لأن معنی کرهه: ضد أحبه ای أبغضه و علی ذلک فالکراهة تدل علی الحرمة ما دام لم تقم قرینة علی خلافها إذ الدلیل قد یدل علی الحرمة نفسها و قد یدل علی الحرمة بالدلالة علی منشئها الذی هو البغض هذا و قد استعملت الکراهة بمعنی الحرمة فی بعض

---

(۱) المرویة فی ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۶۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۶۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱۲

....

الأخبار أيضا فليراجع «۱» و يؤيد ما ذكرناه صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المرآة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة؟

قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به .. «۲» إذ الكراهة فى قوله عليه السلام انما يكره. بمعنى الحرمة و ذلك لأن معنى تلك الجملة حسب ما تقتضيه الفهم العرفى أنه لا يصلح استعمال أوانى الفضة لأن مقابل يصلح هو لا يصلح فكأنه عليه السلام قال:

لا بأس بالتصرف فى المرآة التى فيها حلقة من فضة و إنما المحرم ما إذا كانت الآنية فضة هذا على أن الكراهة فى الإناء لو كانت بمعنى الكراهة المصطلح عليها كما فى المشطة و المدهن و نحوهما لم يتم الحصر فى قوله: إنما يكره. لثبوت الكراهة فى غير الآنية أيضا و عليه فالصحيحة تدلنا على أن المراد بالكراهة المنحصرة فى الإناء هو الحرمة.

و «الطائفة الثالثة»: ما اشتمل على كلمة «لا ينبغى» كموثقة سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: لا ينبغى الشرب فى آنية الذهب و الفضة «۳» قالوا إن لفظة لا- ينبغى غير مستعملة فى الأمور المحرمة على ما هو الشائع المتعارف من استعمالاتها و إنما يستعمل فى الأمور غير المناسبة فهى على هذا تئول إلى الكراهة

---

(۱) كما فى رواية سيف التمار قال: قلت لأبى بصير: أحب ان تسأل أبا عبد اللّه- ع- عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق قال: فسأله أبو بصير عن ذلك فقال- ع- هذا مكروه، فقال أبو بصير: و لم يكره؟ فقال: ان على بن أبى طالب- ع- كان يكره ان يستبدل وسقا من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر لأن تمر المدينة أدونهما و لم يكن على- ع- يكره الحلال. المروية فى ب ۱۵ من أبواب الربا من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱۳

....

بل ربما تؤخذ هذه الموثقة قرينة على التصرف فى الأخبار الناهية المتقدمة و حملها على الكراهة- لو لا الإجماع- و لا يمكن المساعدة على شيء من ذلك لان «الانبغاء» فى اللغة بمعنى التيسر و التسهل فمعنى لا ينبغى الشرب: انه لا يتيسر و لا يتسهل و لا يمكن للمكلفين و حيث أن الأكل و الشرب من أوانى الذهب و الفضة أمر ميسور لهم فلا يكاد يحتمل أن يراد منها فى الرواية معناها الحقيقى الخارجى فلا مناص من أن يراد بها فى المقام عدم كون الأكل و الشرب منهما ميسرا لهم فى حكم الشارع و هذا لا يتحقق إلا فى المحرمات.

و يؤيد ذلك أن كلمة «لا- ينبغى» قد استعملت فى غير موضع من الكتاب العزيز بمعناها اللغوى كما فى قوله عز من قائل قالُوا سُبْحانَكَ ما كانَ يَنْبَغِي لَنا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِياءَ «۱» و قوله لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَها أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ «۲» و قوله قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي «۳» و غير ذلك من الآيات لأنها إنما استعملت فيها بمعنى ما لا يتيسر لا بمعنى ما يكره و ما لا يليق فهى على ذلك قد استعملت فى الموثقة بمعنى الحرمة كما قد استعملت بهذا المعنى فى قوله عليه السلام فليس ينبغى لك أن

تنقض الیقین بالشک أبدا «۴» أی لا یتیسر لک نقض الیقین بالشک لا أنه لا یناسبک و لا یلیق لک.

نعم یمکن أن یقال إنها و إن کانت بمعنی الحرمة- لغة- إلا أنها ظاهرة

---

(۱) الفرقان: ۳۵: ۱۸.

(۲) یس: ۳۶: ۴۰.

(۳) ص: ۳۸: ۳۵.

(۴) کما فی صحیحة زرارة المرویة فی ب ۴۱ و ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۱۴

....

فی عصرنا فی المعنی المصطلح علیه أعنی الکراهة و الأمر غیر المناسب و بما أن تاریخ النقل إلی المعنی المصطلح علیه غیر معین و لا ندری أنه کان متقدما علی عصر الصدور أم کان متأخرا عنه فلا محالة تکون مجملة و المتخلص أن الروایة إما ظاهرة فی الحرمة أو أنها مجملة و علی کلا التقدیرین لا مجال لدعوی کونها قرینة علی التصرف فی الأخبار الناهیة المتقدمة و حملها علی الکراهة هذا و الذی یسهل الخطب أن المسألة متسالم علیها بین الأصحاب و لا خلاف فی حرمة الأکل و الشرب فی أوانی النقدین:

«بقیت شبهة» و هی أن مقتضی الأخبار المتقدمة حرمة الأکل فی أوانی الذهب و الفضة و حرمة الشرب فی آنیة الفضة و أما الشرب من آنیة الذهب فلم یصرح بحرمته فی الأخبار المتقدمة حتی بناء علی أن «کره» بمعنی أبغض نعم ورد ذلک فی الطائفة الثالثة إلا أنکم ناقشتم فی دلالتها بإمکان دعوی إجمالها فما ادعیتم من أن الطائفة الأولی و الثانی تدلان علی حرمة الأکل و الشرب من أوانی الذهب مما لا دلیل علیه.

و الجواب عنها مضافا إلی أن المسألة متسالم علیها بینهم أن قوله علیه السلام نهی عن آنیة الذهب و الفضة و قوله: عن آنیة الذهب و الفضة فکرههما- أی أبغضهما و غیرهما من الأخبار المتقدمة فی الطائفتین مطلق فکما أنها تشمل استعمال الأوانی المذکورة أکلا کذلک تشمل استعمالها بحسب الشرب لأن الإناء هو ما یستعمل فی الأکل و الشرب فصح أن الطائفتین تدلان علی حرمة الأکل و الشرب فی الأوانی المذکورة، و یؤیدها جملة من الروایات الناهیة عن الشرب فی آنیة الذهب و الفضة «۱» إلا أن أسنادها غیر نقیة عن المناقشة و من ثمة جعلناها مؤیدة

---

(۱) کحدیث المناهی و روایة مسعدة المرویتین فی ب ۶۵ من أبواب النجاسات عن الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۱۵

و الوضوء و الغسل و تطهیر النجاسات و غیرها من سائر الاستعمالات (۱) حتی وضعها علی الرفوف للتزیین، بل یحرم تزیین المساجد و المشاهد المشرفة بها، بل یحرم اقتناؤها من غیر استعمال.

للمدعی هذا کله فی حرمة الأکل و الشرب من الآنیتین و قد تلخص أن مقتضی الأخبار المتقدمة حرمة الأکل و الشرب من أوانی الذهب و الفضة و إن لم یصدق علیهما استعمال الإناء نظرا إلی أن استعماله إنما هو بتناول الطعام أو الشراب منه و أما أکله أو شربه بعد ذلک فهما أمران آخران و غیر معدودین من استعمال الإناء و کیف کان فهما محرمان صدق علیهما الاستعمال أم لم یصدق.

(۱) المعروف بین الأصحاب «قدهم» تعمیم الحکم بالحرمة بالنسبة إلی سائر الاستعمالات من الوضوء و الغسل و تطهیر النجاسات و

غیرها مما یعد استعمالا للآنیهٔ. بل عن بعضهم دعوی الإجماع فی المسألهٔ و هو إن تم فلا کلام و أما لو ناقشنا فی ذلک إما لأن الإجماع محتمل المدرک و إما لعدم ثبوته فی نفسه و لو لا اقتصار بعضهم علی خصوص الأکل و الشرب و عدم تعرضه لغیرهما فلا یمکن المساعدهٔ علی ما التزموه بوجه لضعف مستنده حیث استدلوا علی ذلک.

تارهٔ بروایهٔ موسی بن بکر عن أبی الحسن موسی علیه السلام قال: آنیهٔ الذهب و الفضهٔ متاع الذین لا یوقنون «۱» فان المتاع بمعنی ما ینتفع به و منه متاع البیت فالروایهٔ تدل علی ان الانتفاع بانیتهما حرام لأنهما مما ینتفع به غیر الموقنین و بذلک یحرم استعمالاتهما مطلقا حیث أن استعمال الشیء انتفاع به. و یدفعه: أن المتاع و إن کان بمعنی ما ینتفع به إلا أن الانتفاع فی کل متاع بحسبه فان الانتفاع بالفرش الذی من أمتعهٔ البیت بفرشه و فی اللباس بلبسه و هکذا و من الظاهر أن الانتفاع بآنیتهما إنما یکون بالأکل و الشرب فیهما لأن الإناء إنما یعد

(۱) المرویهٔ فی ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

....

لذلک و هما الغایهٔ المطلوبهٔ منه فمعنی الروایهٔ أن الانتفاع بهما، کما ینتفع به غیر الموقنین محرم و قد مر أن الانتفاع بالإناء إنما هو باستعماله فی خصوص الأکل و الشرب فلا تشمل بقیهٔ الانتفاعات هذا علی أن الروایهٔ- علی طریق الکلینی ضعیفهٔ بسهل بن زیاد و موسی بن بکر و علی روایهٔ البرقی بخصوص الأخیر فلیراجع و معه لا دلیل علی حرمهٔ استعمالاتهما عدی الأکل و الشرب و إن کانت الشهرهٔ علی خلاف ذلک.

و اخری بصحیحتی محمد بن مسلم المتقدمهٔ نهی عن آنیهٔ الذهب و الفضهٔ «۱» و محمد بن إسماعیل بن بزیع سألت الرضا علیه السلام عن آنیهٔ الذهب و الفضهٔ فکرههما «۲» و نحوهما من المطلقات نظرا إلی أن النهی و الکراههٔ لا معنی لتعلقهما بالذوات أما فی النهی فهو ظاهر و أما فی الکراههٔ فلان الکراههٔ التکوینیهٔ و إن أمکن أن تتعلق بالذوات بان یکون الشیء مبغوضا بذاته کما أنه قد یکون محبوبا کذلک إلا أن الکراههٔ التشریعیهٔ کالنهی لا معنی لتعلقها بالذوات و الکراههٔ فی الصحیحهٔ لا یحتمل حملها علی الکراههٔ التکوینیهٔ لأن ظاهر الروایهٔ أنها صدرت من الامام علیه السلام بما أنه مبین للأحکام و لا ظهور لها فی أنه علیه السلام بصدد إظهار الکراههٔ لشخصیهٔ فی الإناء و معه لا بد من تقدیر شیء من الافعال فی الصحیحتین لیکون هو المتعلق للنهی و الکراههٔ و حیث أن المقدر غیر معین بوجه فلا مناص من تقدیر مطلق الاستعمالات.

و یرد علی هذا الاستدلال أن النهی و الکراههٔ و إن لم یمکن أن یتعلقا بالذوات إلا أن القدر متعین و هو فی کل مورد بحسبه لان المناسب فی مثل النهی عن الأمهات هو النکاح لأنه الأثر الظاهر فی النساء و فی النهی عما لا فلس له من الأسماک أو المیتهٔ أو الدم هو الأکل و حیث أن الأثر الظاهر من الإناء هو

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۳۰۵ و ۳۱۱.

(۲) المتقدمهٔ فی ص ۳۰۵ و ۳۱۱.

....

الأكل و الشرب منه لانه لم يعد إلا لهما لا لغيرهما من الاستعمالات فناسب أن يكون المقدر فى الصحيحتين هو الأكل أو الشرب فحسب هذا.

و توضيح الكلام فى المقام أن هناك وجوها أو احتمالات:

«الأول»: ما قدمناه آنفا من أن المقدر هو الأكل و الشرب فحسب لأن النهى عن كل شىء إنما هو بحسب الأثر المرغوب منه و قد تقدم أن الأثر المرغوب منه فى الآنية هو الأكل و الشرب منها و على ذلك تتحد الصحيحتان مع الأخبار الناهية عن الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة و لا يبقى دليل على المنع عن سائر استعمالاتهما.

«الثانى»: أن المقدر مطلق الاستعمال الأعم من الأكل و الشرب و يقع الكلام على هذا التقدير فى أن المحرم هو نفس تلك الاستعمالات أو أنه أعم منها و من الأفعال المترتبة عليها؟ و على القول بحرمة الاستعمال نفسه- دون الفعل المترتب عليه كما هو الصحيح- لا بأس بالتوضؤ من أوانى الذهب و الفضة لأن المحرم على ذلك هو استعمالهما أعنى تناول الماء منهما فحسب. و أما صرفه بعد ذلك فى شىء من الغسل أو الوضوء أو الصب أو غيرها فلا يعد استعمالا للآنية بل هو فعل آخر لم يقم على حرمته دليل و إنما التزمنا بحرمة الأكل و الشرب منهما- بعد تناول الطعام أو الشرب منهما- لقيام الدليل عليها لا لأنهما استعمال للإناء هذا إذا كان عنده ماء آخر يتمكن من الوضوء أو كان متمكنا من إفراغ الآنيتين فى ظرف آخر.

و اما إذا انحصر الماء بما فى الآنيتين فصحة الوضوء و الغسل منهما تبتنى على القول بالترتب كما قدمناه فى التوضؤ من الآنية المغصوبة فإن حال الآنيتين حال الأوانى المغصوبة من تلك الجهة. و قد تقدم الكلام فيها مفصلا. و على الجملة لا دليل على حرمة التوضؤ و غيره من الأفعال المترتبة على استعمالهما- بناء على هذا الاحتمال- كما لا دليل على حرمة وضعها على الرفوف للتزيين لعدم صدق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱۸

....

الاستعمال عليه فان استعمال أى شىء إنما هو عبارة عن اعماله فى جهة من الجهات المرغوبة منها و مجرد التزيين بهما ليس من الجهات المرغوبة من الآنيتين حتى لو سئل عمن وضعهما على الرف انك هل استعملتهما؟ لأجاب بقوله: لا بل وضعتها على الرف- مثلا- للتزيين.

«الثالث»: أن المقدر هو الانتفاع كما هو المناسب لقوله عليه السلام فى رواية موسى بن بكر «آنية الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون» لما عرفت من أن المتاع بمعنى ما ينتفع به و عليه فالمحرم هو الانتفاع منهما مطلقا سواء أ كان ذلك باستعمالهما أم بغيره كالتزيين لوضوح أنه انتفاع بهما كالانتفاع بالتزيين بغيرهما من النقوش الموجودة على البيوت و الأبواب و إن لم يعد استعمالا لهما أو للنقوش و إلى هذا ذهب صاحب الجواهر «قده» إلا أنه على ذلك لا دليل على حرمة اقتنائهما و ادخارهما لعدم كونه انتفاعا بهما بوجه كما إذا ادخرهما بداعى بيعهما عند ما دعت الحاجة إليه.

«الرابع»: أن المقدر مطلق الفعل المتعلق بهما سواء عد استعمالا لهما أم لم يعد و سواء كان انتفاعا بهما أم لم يكن و ذلك كالاقتناء لأن حفظهما عن الضياع أيضا فعل متعلق بهما فيحرم. هذه هى الوجوه المحتملة فى المقام.

و قد عرفت أن أظهرها أولها لما تقدم من أن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى أن يكون المقدر فى كل مورد ما يناسب ذلك المورد فيقدر النكاح فى تحريم الأمهات و الأكل فى تحريم الدم و الميتة و ما لا فلس له من الأسماك و اللبس فى تحريم لباس الذهب و الحرير دون فرشهما- مثلا- و بما إن المناسب للآنية- كما يأتى فى معنى الإناء هو الأكل و الشرب فليكن المقدر فى النهى عن آنية الذهب و الفضة خصوص الأكل و الشرب منهما دون سائر الاستعمالات هذا و مع التنازل عن ذلك فالظاهر هو الاحتمال

الثانى و مع الإغماض عنه فالاحتمال الثالث. و أما الاحتمال الرابع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۱۹

و يحرم بيعها و شراؤها (۱)

فهو مما لا يمكن تتميمه بدليل و لعله لأجل الترتب فى الاحتمالات المذكورة ترقى الماتن شيئا فشيئا فأولا حكم بحرمة الأكل و الشرب منهما ثم عطف عليها سائر الاستعمالات ثم عممها إلى مثل الوضع على الرفوف ثم ترقى إلى حرمة اقتنائها.

(۱) ذكرنا فى البحث عن المكاسب المحرمة أن مالية الأموال بالمواد لا بالصور الشخصية و الصفات فالمال إنما يبذل بإزاء موادها فحسب و لا يقع شىء من الثمن بإزاء الصور الشخصية بالاستقلال. نعم الصور باعثة على بذل المال فى مقابل المواد و موجبة للزيادة فى قيمتها فترى أن الصوف المغزول- مثلا- تزيد قيمته على غير المغزول منه و إن كان المال مبذولا فى مقابل المادة التى هى الصوف فاوانى النقدين لا إشكال فى جواز بيعهما فيما إذا وقع الثمن فى المعاملة بإزاء مادتهما من غير أن يكون للهيئة دخل فى بذل الثمن بإزائها و ذلك لوضوح أنهما من الأموال و من هنا لو أتلفهما متلف ضمنهما كما التزم شيخنا الأنصارى «قده» بذلك فى بيع الصليب و الصلبان إذا قصد المعاوضة على موادهما فحسب و أما إذا باعهما بشكلهما و هيئتهما بأن كان لصورتهما دخل فى المعاوضة و فى بذل المال فى مقابلهما فعلى ما قدمناه أيضا لا إشكال فى صحة بيعهما لأن الثمن إنما يبذل بإزاء المواد و لا يقع شىء منه فى قبال الصور الشخصية بوجه و إنما هى دواع للبيع فقط سواء قلنا بحرمة اقتنائهما أم لم نقل.

نعم على القول بحرمة الاقتناء يبتنى الحكم ببطلان بيعهما على تمامية شىء من العمومات المقتضية للبطلان كقوله: ان اللّه إذا حرم شيئا حرم ثمنه. إذ مع القول بحرمة اقتنائهما يصدق أنهما مما حرمه اللّه لحرمة جميع الأفعال المتعلقة بهما. و قوله فى رواية تحف العقول: و كل شىء يجىء منها الفساد محضا إلا أن رواية تحف العقول ضعيفة السند. و الرواية الأولى يأتى عدم تماميتها فى التعليقة الآتية فعلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۰

و صياغتها و أخذ الأجرة عليها (۱) بل نفس الأجرة أيضا حرام، لأنها عوض المحرم، و إذا حرم اللّه شيئا حرم ثمنه.

(مسألة ۴) الصفر أو غيره الملبس بأحدهما يحرم استعماله إذا كان على وجه لو انفصل كان إناء مستقلا (۲)

ذلك لا مانع من جواز بيع الأوانى المصوغة من النقدين.

(۱) يترتب هذه المسألة على جواز اقتنائهما و عدمه لأنه إذا جاز جازت صياغتها للاقتناء كما جاز أخذ الأجرة عليها. و هذا بخلاف ما إذا قلنا بحرمته لأن الأفعال المتعلقة بها إذا حرمت بأجمعها و لم يبق لها طريق محلل حرمت صياغتها و لم يجز أخذ الأجرة عليها. و هذا لا لما استند اليه الماتن «قده» من أن اللّه إذا حرم شيئا حرم ثمنه. لأنها رواية عامية لم تثبت من طرقنا بل و لا من طرقهم فان ما يوجد فى كتبهم هو أن اللّه إذا حرم أكل شىء حرم ثمنه بإضافة لفظة «أكل» نعم عثرنا على روايتها من غير تلك اللفظة فى موضع من مسند أحمد. إلا أنها محمولة على السقط و الاشتباه لأن أحمد بنفسه رواها من ذلك الراوى بعينه فى مواضع أخر من مسنده بإضافة لفظة «أكل» كما مر «۱» فما اعتمد عليه الماتن ساقط.

بل الوجه فى حرمة صياغتها و أخذ الأجرة عليها حينئذ أن الشارع بعد ما سد السبيل إلى إيجادها و حرم الأفعال المتعلقة بها بأجمعها- كما هو الفرض- لم يجز تسليمها و تسلمها لحرمتها و مبغوضيتها و لا تصح معه الإجارة على صياغتها إذ لا يعقل الأمر بالوفاء بعقدها مع حرمة العمل و مبغوضيته فإنه كالإجارة للغيبة أو الكذب أو غيرهما من المحرمات فلا يشمله ما دل على وجوب الوفاء بالعقود و لا تصح الإجارة على صياغتها.

(۲) الإناء الملبس بأحدهما قد یکون من قبیل إناء فی إناء نظیر الشعار

---

(۱) مر فی ج ۱ ص ۴۲۵ و ص ۴۲۷.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۲۱

و أما إذا لم یکن کذلک فلا یحرم، کما إذا کان الذهب أو الفضة قطعات منفصلات لبس بهما الإناء من الصفر داخلا أو خارجا.

(مسألة ۵) لا بأس بالمفضض (۱) و المطلی و المموه بأحدهما. نعم یکره

و الدثار بحیث لو نزعنا الإناء الصفر- مثلا- عما لبس به بقی لباسه إناء مستقلا فی نفسه و هذا لا شبهة فی حرمة استعماله مطلقا أو فی خصوص الأکل و الشرب علی الخلاف لأنه إناء ذهب أو فضة و قد لا یکون من هذا القبیل کما إذا نصب فیه قطعة ذهب أو فضة أو کان له حلقة أو سلسلة منهما و هذا لا إشکال فی جواز استعماله لعدم کون الإناء إناء ذهب أو فضة و انما هو صفر أو غیره و إن کان مشتملا علی قطعة منهما- مثلا.

(۱) و هو المقصود بالمطلی و المموه و لعل الوجه فی تسمیة المفضض مموها أنه یوهم الناظر أن الإناء من الفضة أو الذهب کما فی المذهب مع أنه من الصفر أو النحاس أو غیرهما و قد تقدم فی حسنة الحلبی «۱» المنع عن الأکل فی الآنیة المفضضة و لکن صحیحة معاویة بن وهب قال: سئل أبو عبد اللّه علیه السلام عن الشرب فی القدح فیه ضبة من فضة قال: لا بأس إلا أن تکره الفضة فینزعها «۲» و حسنة عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا بأس أن یشرب الرجل فی القدح المفضض و اعزل فمک عن موضع الفضة «۳» تدلان علی الجواز و معه لا بد من حمل النهی فی حسنة الحلبی علی الکراهة بالإضافة إلی المفضض لأنه مقتضی الجمع بین الطائفتین مع التحفظ علی ظهورها فی الحرمة بالإضافة إلی الفضة إذ لا مانع من حمل النهی الوارد فی روایة واحدة علی الکراهة- فی جملة- و علی الحرمة- فی جملة أخری-

---

(۱) المتقدمة فی ص ۳۱۱.

(۲) المرویة فی ب ۶۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۶۶ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۲۲

استعمال المفضض، بل یحرم (۱) الشرب منه إذا وضع فمه علی موضع الفضة، بل الأحوط ذلک فی المطلی أیضا.

و ذلک لما بیناه فی محله من أن الأمر و النهی ظاهر ان فی الحرمة و الوجوب فیما إذا لم یقترنهما الترخیص فی فعل المنهی عنه أو فی ترک المأمور به کما أن ظاهرهما الکراهة و الاستحباب إذا اقترنهما و حیث أن النهی فی المفضض قد اقترنه المرخص دون الفضة لم یکن مناص من حمله علی ظاهره فی الفضة و علی الکراهة فی المفضض فلا یتوهم علی ذلک أن المقام من قبیل استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد لما تبین من أن صیغة النهی إنما استعملت فی معنی واحد و هو إبراز اعتبار المکلف محروما عن الفعل و إنما فرقنا بین الفضة و المفضض لقیام القرینة علی الترخیص فی الثانی دون الأول.

(۱) هذا هو المعروف بینهم إلا أنه إنما یتم فی الإناء المشتمل علی قطعة من الفضة و ذلک لحسنة عبد اللّه بن سنان الآمرة بعزل الفم عن موضع الفضة و حیث لا قرینة علی الرخصة فی ترکه فلا بد من الأخذ بظاهره و مقتضی الجمود علیه هو الوجوب. و أما الإناء المطلی فلا یأتی ذلک فیه حیث لا فضة فیه لیقال:

اعزل فمك عن موضع الفضة و إنما هو مطلى بمائها و هو من قبيل الأعراض التى لا وجود لها بالاستقلال و إن كان مشتملا على الأجزاء الصغيرة من الفضة- حقيقة- ثم إن كراهة الأكل و الشرب و الأمر بعزل الفم فيما فيه قطعة فضة أو فيه و فى المطلى يختص بالفضة فحسب و أما الإناء المشتمل على قطعة من الذهب أو الإناء المطلى بالذهب فلا كراهة فى استعماله كما لا دليل فيه على وجوب عزل الفم عن موضع الذهب بل القاعدة تقتضى الجواز فيه و إن كان الذهب أعلى قيمة من الفضة و ذلك لعدم السبيل إلى ملاكات الأحكام الشرعية فلو كان الملاك فى الحكم بكراهة الأكل و الشرب فى المفضض أو وجوب العزل عن موضع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۳

(مسألة ۶) لا يحرم استعمال الممتزج من أحدهما مع غيرهما (۱) إذا لم يكن بحيث يصدق عليه اسم أحدهما.

الفضة غلاء قيمتها و كونها مرغوبة لدى الناس لكانت الأحجار الكريمة من الزبرجد و الماس و غيرهما مما هو أعلى قيمة من الفضة أولى بالكراهة أو الوجوب.

نعم ورد فى رواية الفضيل بن يسار عن أبى عبد اللّه عليه السلام عن السرير فيه الذهب أ يصلح إمساكه فى البيت؟ فقال: إن كان ذهبا فلا و ان كان ماء الذهب فلا بأس «۱» و هى تدل على عدم جواز إمساك السرير إذا كان ذهبا إلا أنها مختصة بالسرير و لا تعم الإناء المذهب بوجه و «دعوى»: ان الرواية تكشف عن ان حرمة مطلق المذهب فى الشريعة المقدسة كانت مرتكزة و مفروغا عنها عند السائل «مندفعة»: بأن الرواية ضعيفة سندا و دلالة أما بحسب السند فلوقوع محمد بن سنان و ربعى فى سلسلته و أما بحسب الدلالة فلأجل القطع بجواز إبقاء السرير من الذهب لضرورة عدم حرمة إبقاء الذهب فى الشريعة المقدسة سريرا كان أو غيره، و أما قوله عز من قائل وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِى سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ «۲» فهو ناظر إلى تحريم منع الزكاة فإن إخراج زكاة المسكوك من الفضة و الذهب مانع عن تجمعهما إلا إذا كانا أقل من النصاب و هو مما لا حرمة فى إبقائه فى الشريعة المقدسة بوجه.

و مما ذكرناه يظهر أن ما ذكره صاحب الحدائق «قده» من إلحاق المذهب بالمفضض مما لا يمكن المساعدة عليه لعدم الدليل كما عرفت.

(۱) لأن الحرمة إنما ترتبت على استعمال آنية الذهب و الفضة مطلقا أو فى خصوص الأكل و الشرب على الخلاف فتدور مدار صدقها فإذا فرضنا أن

---

(۱) المروية فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) التوبة ۹: ۳۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۴

(مسألة ۷) يحرم ما كان ممتزجا منهما (۱) و إن لم يصدق عليه اسم أحدهما بل و كذا ما كان مركبا منهما، بأن كان قطعة منه من ذهب و قطعة منه من فضة (مسألة ۸) لا بأس بغير الأوانى إذا كان من أحدهما (۲) كاللوح

الخليط أكثر من الذهب و الفضة بحيث لا يصدق على الإناء إنائهما إلا على سبيل التسامح و المجاز لم يحرم الأكل و الشرب منه كما إذا كان ثلثاه من الصفر و نحوه و ثلثه منهما.

و أما إذا قل خليطهما بحيث لم يمنع عن صدق إناء الذهب أو الفضة عليه كما هو الغالب المتعارف فى صياغة الذهب بل لا يوجد منه الخالص الا نادرا- كما قيل- فلا ينبغى الإشكال فى حرمته إذ لا يعتبر فى الأحكام المترتبة على آنية الذهب و الفضة خلوصهما من

غيرهما كما يعتبر ذلك فى حرمهٔ لبس الحرير لوضوح أن إطلاق الأدلهٔ تشمل الردى و الجيد كليهما.

(۱) الأدلهٔ اللفظيهٔ الواردهٔ فى المقام و إن كانت قاصرهٔ الشمول للممتزج من الذهب و الفضهٔ و كذا ما كان مركبا منهما بان كان نصفه من الفضهٔ و نصفه من الذهب أو غير ذلك من أنحاء الامتزاج و ذلك لأن الممتزج منهما لا يصدق عليه إناء الذهب و لا إناء الفضهٔ و مع عدم صدق أحد العنوانين عليه لا- يحكم بحرمهٔ الأكل و الشرب منه إلا- أنه لا بد من الالتزام بحرمته بمقتضى الفهم العرفى و الارتكاز و ذلك لقيامهما على أن المركب من عدهٔ أشياء محرمهٔ- بانفرادها- محرم و ان لم ينطبق عليه شى‏ء من عناوين اجزائه- مثلا- إذا ركبنا معجونا من الميتهٔ و الدم الطاهرين أو من التراب و النخاع حرم اكله حسب الفهم العرفى و الارتكاز و إن لم يصدق على المركب عنوان الميتهٔ أو الدم أو غيرهما من أجزائه و ذلك لحرمهٔ أكل الأجزاء بانفرادها.

(۲) لاختصاص الأخبار الواردهٔ بالآنيهٔ لكونها مأخوذهٔ فى موضوعها

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ‌۳، ص: ۳۲۵

من الذهب أو الفضهٔ، و الحلى كالخلخال، و إن كان مجوفا بل و غلاف السيف و السكين و أمامهٔ الشطب، بل و مثل القنديل، و كذا نقش الكتب و السقوف و الجدران بهما.

و لسانها فأدلهٔ التحريم لا تشمل غيرها و لوجود الدليل على الجواز و هو صحيحهٔ على بن جعفر عن أخيه عليهم السلام قال: سألته عن المرآهٔ هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقهٔ فضهٔ؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به «۱».

مضافا إلى الأخبار الواردهٔ فى موارد خاصهٔ كما ورد فى ذى الفقار سيف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من أنه هبط به جبرئيل من السماء و كانت حلقته فضهٔ «۲» و ما ورد فى ذات الفضول درعه صلّى اللّه عليه و آله من أن لها ثلاث حلقات من فضهٔ:

حلقهٔ بين يديها و حلقتان من خلفها «۳» أو أربع حلقات: حلقتان فى مقدمها و حلقتان فى مؤخرها «۴» و غير ذلك من الروايات هذا.

و قد يقال بحرمهٔ غير الأوانى منهما- كأوانيهما- و يستدل عليها بجملهٔ من الأخبار:

«منها»: خبر الفضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن السرير فيه الذهب، أ يصلح إمساكه فى البيت؟ فقال: إن كان ذهبا فلا و إن كان ماء الذهب فلا بأس «۵» لدلالتها على حرمهٔ إمساك السرير الذى فيه الذهب و يدفعه أن إمساك الذهب لم يقم دليل على حرمته كما مر و المحرم انما هو استعمال آنيته مطلقا أو فى خصوص الأكل و الشرب فلا مناص من حمل الروايهٔ على الكراههٔ لأن اتخاذ السرير الذهبى من أعلى مراتب الإقبال على نشأهٔ الدنيا الموقتهٔ و هو بهذه المرتبهٔ مذموم بتاتا على أن الروايهٔ ضعيفهٔ السند كما مر.

و «منها»: صحيحهٔ على بن جعفر عن أخيه المرويهٔ بأسانيد متعددهٔ قال:

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المرويهٔ فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۳) المرويهٔ فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۴) المرويهٔ فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۵) المرويهٔ فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ‌۳، ص: ۳۲۶

....

سألته عليه السلام عن السرج و اللجام فيه الفضة أ يركب به؟ قال: إن كان مموها لا يقدر على نزعه فلا بأس و إلا فلا تركب به «۱» و فيه ما قدمناه فى الرواية المتقدمة من أن مضمونها مقطوع الخلاف فان جعل الفضة فى السرج أو اللجام لم يقم على حرمته دليل. بل نفس الصحيحة تدلنا على الجواز لأنها علقت الحرمة على التمكن من النزاع فلو كان جعل الفضة فى السرج و اللجام كاستعمال آنيتها محرما لم يفرق فى حرمته بين التمكن من نزعها و عدمه و ذلک لأنه متمكن من تعويضهما أو من تعويض المركب أو المشى راجلا حيث لم يفرض فى الرواية عدم القدرة من تلک الجهات حتى يتوهم أن نفيه عليه السلام البأس من أجل الاضطرار هذا.

مضافا إلى النصوص الواردة فى موارد خاصة كما تقدم بعضها و مع ذلک لا مناص من حمل الرواية على الكراهة و ذلک لأن المراد من المموه ليس هو المطلى جزما إذ لا فضة فيه ليتمكن من نزعها أو لا يتمكن منه و إنما المطلى يشتمل على ماء الفضة فحسب. بل المراد به تلبيس السرج أو اللجام بالفضة و هو كما ترى من أعلى مراتب الإقبال على الدنيا و نشأته. هذا على أنا لو تنازلنا على ذلک فغاية الأمر أن نلتزم بحرمة الفضة فى مورد الصحيحة فحسب و هو السرج و اللجام فالاستدلال بها على حرمتها مطلقا مما لا وجه له.

و «منها»: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنية الذهب و الفضة فكرههما، فقلت قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآة ملبسة فضة فقال: لا الحمد للّه «۲» أو لا و اللّه «۳» إنما كانت لها حلقة من فضة و هى عندى ثم قال: إن العباس حين عذر عمل له

---

(۱) المروية فى ب ۶۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) كما فى الكافى ج ۶ ص ۲۶۷ من الطبعة الحديثة.

(۳) كما فى التهذيب ج ۹ ص ۹۱ من الطبعة الحديثة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۷

....

قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمله الصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم فأمر به أبو الحسن عليه السلام فكسر «۱» إذ لو لا حرمة استعمال الذهب و الفضة فى غير الأوانى أيضا لم يكن وجه لتشديده عليه السلام فى الإنكار. و يندفع بان استنكاره عليه السلام انما هو لكذبهم فى أخبارهم كيف فان المرآة الملبسة إنما تناسب العرس و الطرب و لا يتناسب مع المؤمنين فضلا عن الامام عليه السلام و ليست فيها آية دلالة على حرمة استعمال الفضة فى غير الإناء.

و عن بعضهم الاستدلال على حرمة استعمالهما فى غير الأوانى بما عن النبى صلى اللّه عليه و آله أن هذين حرام على ذكور أمتى حل لأناثهم «۲» مشيرا إلى الحرير و الذهب و يرد على الاستدلال به أمور:

«الأول»: أن الحديث نبوى لم يثبت من طرقنا فلا يمكن الاعتماد عليه «الثانى»: أنه غير شامل للفضة لاختصاصه بالذهب و الحرير.

«الثالث»: أن الحديث يختص بالرجال و كلامنا إنما هو فى حرمة الذهب و الفضة لمطلق المكلفين ذكورا كانوا أم إناثا.

«الرابع»: أن التحريم الوارد فى الحديث لا يراد به سوى تحريم

---

(۱) المروية فى ب ۶۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) فى سنن النسائى ج ۲ ص ۲۸۵ و سنن أبى داود ج ۴ ص ۵۰ و مسند احمد بن حنبل ج ۱ ص ۹۶ «الطبعة الأولى» بمصر كلهم عن أبى زرير الغافقى قال سمعت على بن أبى طالب يقول: ان رسول اللّه- ص- أخذ بيمينه حريرا و أخذ ذهبا لشماله ثم رفع بهما يديه و قال: إن هذين حرام على ذكور أمتى و رواه ابن ماجة فى سننه ج ۲ ص ۳۷۶ مع زيادة «حل لأناثهم» فى أخره. و فى سنن الترمذى

على هامش الماحوزى ج ۷ ص ۲۱۹ عن أبى موسى الأشعرى عن رسول اللّه- ص- انه قال: حرام لباس الحرير و الذهب على ذكور أمتى و أحل لأناثهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۸

(مسألة ۹) الظاهر أن المراد من الأوانى (۱) ما يكون من قبيل الكأس و الكوز، و «الصينى»، و القدر، و «السماور» و الفنجان، و ما يطبخ فيه القهوة و أمثال ذلك مثل كوز القليان بل و المصفاة و (المشقاب)، و (النعلبكى) دون مطلق ما يكون ظرفا، فشمولها لمثل رأس القليان و رأس الشطب، و قراب السيف، و الخنجر، و السكين و قاب الساعة، و ظرف الغالية، و الكحل، و العنبر و المعجون و الترياک، و نحو ذلك غير معلوم و إن كانت ظروفا، إذ الموجود فى الأخبار لفظ الآنية، و كونها مرادفا للظرف غير معلوم، بل معلوم العدم و إن كان الأحوط فى جملة من المذكورات الاجتناب. نعم لا بأس بما يصنع بيتا للتعويذ إذا كان من الفضة، بل الذهب أيضا، و بالجملة فالمناط صدق الآنية، و مع الشك فيه محكوم بالبراءة.

لبسهما فحسب إذ لا يحتمل حرمة استعمال الحرير بفرشه أو بغير ذلك من الاستعمالات فالمتلخص أنه لا دلالة فى شيء من الأخبار المتقدمة على المدعى.

و أما الاستدلال عليه ببعض الوجوه الاعتبارية كدعوى أن استعمال الذهب و الفضة فى غير الأوانى كنقش الكتب و السقوف و الجدران تعطيل للمال و تضييع له فى غير الأغراض الصحيحة و أنه يستلزم الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و غير ذلك مما ربما يستدل به فى المقام فمما لا ينبغى الإصغاء إليه لأنه أى تضييع للمال فى جعلهما حلقة للمرآة أو السيف أو فى استعمالهما فى موارد أخر؟ و أى فرق بين إبقائهما فى مثل المرآة و السقف و نحوهما و بين إبقائهما فى الصندوق من غير استعمالهما فى شيء كما أن استعمالهما لا يستلزم العجب و كسر القلوب كيف و قد تقدم أن درع النبى صلى اللّه عليه و آله و سيفه كانا مشتملين على حلقات الفضة. و ذلك لوضوح أن استعمالهما كاستعمال بقية الأشياء الثمينة و الأحجار الكريمة الغالية التى لا خلاف فى جواز استعمالها

(۱) إن من العسير جدا تعيين معانى الألفاظ و كشف حقائقها بالرجوع إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۲۹

....

كتب اللغة لأن شأن اللغوى إنما هو التفسير بالأعم و شرح الألفاظ ببيان موارد استعمالاتها و ليس من شأنه تعيين المعانى الحقيقية و لا أنه من أهل خبرة ذلك إذا لا سبيل إلى تعيين معنى الإناء لأن ما ذكروه فى تفسيره من أنه كوعاء لفظا و معنى «۱» أو أنه الوعاء و الجمع آنية و جمع الجمع أو ان كسقاء و أسقية و أساق «۲» تفسير بالأعم لعدم صحة استعمال الإناء فيما يصح استعمال الوعاء فيه إذ الوعاء مطلق الظرف يجمع فيه الزاد أو المتاع فيصدق على مثل الصندوق و غيره مما لا يصدق عليه الإناء.

ففى كلام على عليه أفضل الصلاة: يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها «۳» فترى أنه سلام اللّه عليه قد أطلق الأوعية على القلوب مع أنه لا يصح إطلاق الآنية عليها إذ لا يصح أن يقال: القلوب آنية فبذلك يظهر أن الوعاء لا يرادف الإناء فهو من التفسير بالأعم.

بل قد يقال: إنه من التفسير بالمباين لأن الوعاء قد أخذ فيه مفهوم اشتقاقى بمعنى المحل و يعينه ما يضاف اليه فيقال وعاء من أوعية الماء و ليس كذلك الإناء فتفسير أحدهما بالآخر من التفسير بالمباين و صدقهما على بعض الموارد إنما هو باعتبارين بمعنى أن الإناء إنما تطلق الوعاء عليه بالإضافة إلى ما يوضع فيه و لا يطلق عليه إذا لوحظ الظرف شيئا مستقلا فى نفسه.

و المتحصل أن مفهوم الإناء من المفاهيم المجملة و معه لا بد من الاقتصار على المقدار المتيقن منه و يرجع إلى البراءة فى الزائد

المشكوك فيه لانه من الشبهات الحكمية التحريمية و القدر المتيقن من مفهوم الإناء هو الظروف المعدة للأكل

---

(۱) كما فى المصباح.

(۲) كما فى أقرب الموارد.

(۳) نهج البلاغة: باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام رقم ۱۴۷.

(مسألة ۱۰) لا فرق فى حرمة الأكل و الشرب (۱) من آنية الذهب و الفضة بين مباشرتهما لفمه، أو أخذ اللقمة منها و وضعها فى الفم. بل و كذا إذا وضع ظرف الطعام فى الصينى من أحدهما، و كذا إذا وضع الفنجان فى (النعلبكى) من أحدهما و كذا لو فرغ ما فى الإناء من أحدهما فى ظرف آخر لأجل الأكل

و الشرب منها قريبا أو بعيدا فيشمل المشقاب و القدر و المصفاة و الصينى الموضوع فيه الظرف الذى يؤكل فيه أو يشرب منه كما يشمل السماور حيث أن نسبته بالإضافة إلى الماء المصبوب منه كنسبة القدر بالإضافة إلى ما يطبخ فيه و لا يشمل كوز القليان و لا قراب السيف و لا رأس الشطب و غير ذلك مما ذكروه فى المقام لعدم كونها مستعملة فى الأكل و الشرب و لو بعيدا هذا.

بل يمكن أن يقال إن الإناء يختص بما يكون قابلا لان يشرب به لصحيحة على بن جعفر المتقدمة «۱» المشتملة على قوله عليه السلام نعم و إنما يكره استعمال ما يشرب به لأنها رواية معتبرة قد دلت على حصر الحرمة بما يشرب به و إن كان قد يستعمل فى الأكل أيضا كالكأس و نحوه فلا يشمل الصينى و القدر و المصفاة و المشقاب و حلقات الذهب أو الفضة التى يتعارف وضع الاستكان فيها فى بعض البلدان و صحائف الذهب أو الفضة التى يؤكل فيها الطعام و غيرها و ذلك لعدم كونها قابلا لان يشرب به.

نعم يشمل الحب و غيره مما يشرب به الماء و لو مع الواسطة كما يأتى فالصحيحة على ذلك شارحة للفظة الإناء الواردة فى الأخبار و موجبة لاختصاص الحرمة بما يشرب به و إن كان الأحوط الاجتناب عن كل ما يستعمل فى الأكل و الشرب و لو بعيدا.

(۱) لإطلاق الأخبار الناهية عن الأكل و الشرب من آنيتهما و دعوى

---

(۱) فى ص ۳۲۵

و الشرب لا لأجل نفس التفريغ، فان الظاهر حرمة الأكل و الشرب لان هذا يعد أيضا استعمالا لهما فيهما بل لا يبعد حرمة شرب الشاى فى مورد يكون (السماور) من أحدهما و إن كان جميع الأدوات ما عداه من غيرهما، و الحاصل أن فى المذكورات كما أن الاستعمال حرام، كذلك الأكل و الشرب أيضا حرام. نعم

أنهما منصرفان إلى الأكل و الشرب من غير واسطة تندفع: بأنها لو تمت فإنما يتم فى الشرب فحسب لان الغالب فيه هو الشرب بلا واسطة أى بمباشرة الفم للإناء و أما الأكل فالأمر فيه بالعكس لعدم جريان العادة على أخذ الطعام من الإناء بالفم فإنه شأن الحيوانات حيث تأخذ العلف من المعلف بالفم و أما الإنسان فهو إنما يأكل بأخذ الطعام بيده أو بغيرها من الآلات ثم وضعه فى فمه فالغالب فى الأكل هو الأكل مع الواسطة هذا.

و لو أغمضنا عن ذلك و سلمنا انصرافهما إلى الأكل و الشرب من غير واسطة ففى صحيحتى محمد بن إسماعيل بن بزيع «فكرههما» «۱» و محمد بن مسلم المروية فى محاسن البرقى «نهى عن آنية الذهب و الفضة» «۲» و ما هو بمضمونهما غنى و كفاية و ذلك لأن

النهی و الکراههٔ و إن کانا لا یتعلقان بالذوات إلا بلحاظ الأفعال المتعلقهٔ بها لکن المقدر فیهما إما أن یکون خصوص الأکل و الشرب لمناسبته الإناء أو یکون مطلق الاستعمال الشامل للأکل و الشرب و علی کلا التقدیرین دلت الروایتان علی حرمتهما من غیر تقییدهما بمباشرهٔ الفم للإناء فمقتضی إطلاقهما حرمهٔ الأکل و الشرب من آنیهٔ الذهب و الفضهٔ مطلقا کانا من غیر واسطهٔ أو معها إذ لا موجب لانصرافهما إلی الأکل و الشرب بلا واسطهٔ.

---

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۳۰۵

(۲) المتقدمهٔ فی ص ۳۱۱

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۳۲

المأکول و المشروب لا یصیر حراما (۱) فلو کان فی نهار رمضان لا یصدق أنه أفطر علی حرام، و إن صدق أن فعل الإفطار حرام.

---

(۱) وقع الکلام فی أن الحرمهٔ و الحزازهٔ فی الأکل و الشرب من آنیهٔ الذهب و الفضهٔ هل تختصان الأکل و الشرب فقط أو یعمان المأکول و المشروب أیضا؟

نسب إلی المفید و ظاهر أبی الصلاح و العلامهٔ الطباطبائی «قدهم» القول بحرمهٔ المأکول و المشروب أیضا، و یظهر من الحدائق المیل الیه حیث ذکر- توجیها لکلام المفید ره- أن النهی أولا- و بالذات و إن کان عن تناول المأکول و المشروب لکن یرجع ثانیا و بالعرض إلی المأکول بأن یقال إن هذا المأکول یکون حراما متی أکل علی هذه الکیفیهٔ، و ظاهر النصوص یساعده .. إلی آخر ما أفاده. و المشهور عدم تعدی الحرمهٔ إلی المأکول و المشروب.

و لقد رتبوا علی هذا النزاع أنه بناء علی سرایهٔ الحرمهٔ إلی المأکول و المشروب لو أکل المکلف أو شرب من آنیتهما فی نهار شهر رمضان فقد أفطر علی الحرام و وجب علیه الجمع بین الکفارات الثلاث نظیر ما إذا أفطر بالخمر أو المیتهٔ و نحوهما و هذا بخلاف ما إذا قلنا بالاختصاص و عدم سرایهٔ الحرمهٔ إلیهما لأنه علی ذلک إفطار بالحلال لعدم حرمهٔ المشروب و المأکول حینئذ هذا.

و التحقیق أنه لا- معنی محصل لهذا النزاع لوضوح أن الاحکام التکلیفیهٔ لا- تتعلق علی الذوات الخارجیهٔ بما هی و إنما تتعلق علیها بلحاظ الفعل المتعلق بها فلا معنی لحرمهٔ المیتهٔ أو الخمر- مثلا- إلا حرمهٔ أکلها أو شربها و علیه فلا معنی محصل لحرمهٔ المأکول و المشروب فی نفسهما- بعد حرمهٔ الفعل المتعلق بهما- أعنی الأکل و الشرب.

ثم إن معنی الإفطار بالحرام هو أن یکون المفطر محرما فی نفسه مع قطع

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۳۳

....

النظر عن کونه مفطرا کأکل المیتهٔ و شرب الخمر و نحوهما و بما أن الأکل و الشرب من آنیهٔ الذهب و الفضهٔ کذلک لحرمتهما فی نفسهما فیکون الاقدام علیهما فی نهار شهر رمضان إفطارا علی الحرام.

نعم هناک کلام فی أن الحرمهٔ فی الإفطار علی الحرام الموجب للجمع بین الخصال هل تعتبر أن تکون ذاتیهٔ بأن تکون ثابتهٔ علی المحرم بالعنوان الأولی کما فی أکل المیتهٔ و شرب الخمر و نحوهما أو أن الحرمهٔ العرضیهٔ الطارئهٔ علی المحرم بالعنوان الثانوی أیضا تقتضی کفارهٔ الجمع؟ کما إذا أفطر بالطعام المغصوب- مثلا- إذ الطعام مباح فی نفسه و إن حرم بعنوان أنه غصب و تصرف فی مال الغیر من غیر رضاه أو أفطر بالأکل أو الشرب من آنیهٔ الذهب و الفضهٔ فإن الطعام و الشرب الموجودین فی آنیتهما و ان کانا مباحین فی ذاتیهما إلا أنهما محرمان بالعنوان الثانوی و هو کونه أکلا أو شربا من آنیتهما.

و الصحيح- كما يأتى فى محله- بناء على أن الإفطار على الحرام موجب للجمع بين الخصال عدم الفرق بين الحرمة الذاتية و العرضية لإطلاق الدليل هذا.

ثم إن هناك نزاعا آخر و هو أن الأكل- مثلا- قد يكون محرما بعنوان أنه مفطر و لا إشكال فى أن ذلك من الإفطار على الحرام و به يجب الجمع بين الخصال الثلاث سواء أ كانت حرمته ذاتية أم كانت عرضية كما إذا أكل الميتة أو الطعام المغصوب فى نهار شهر رمضان.

و قد يكون محرما لا بعنوان أنه مفطر بل بعنوان آخر و إن كان قد ينطبق على المفطر كما إذا أكل طعاما مضرا له- و هو ملكه- فإن الأكل و إن كان محرما حينئذ بناء على أن الإضرار بالنفس حرام إلا أنه لكونه مضرا له لا لأجل كونه مفطرا و إن كان قد ينطبق عليه كما إذا أكله فى نهار رمضان و هو صائم فهل تكون الحرمة من غير جهة الأكل و الإفطار أيضا موجبة للإفطار على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۳۴

و كذلك الكلام فى الأكل و الشرب من الظرف الغصبى (۱).

(مسألة ۱۱) ذكر بعض العلماء أنه إذا أمر شخص خادمه فصب الشاى من «القورى» من الذهب أو الفضة فى الفنجان «الفرفورى» و أعطاه شخصا آخر، فشرب، فكما أن الخادم و الآمر عاصيان كذلك الشارب لا يبعد (۲) أن يكون عاصيا، و يعد هذا منه استعمالا لهما.

الحرام و يجب معه الجمع بين الكفارات كما فى المحرم بعنوان المفطر أو لا؟

الصحيح- كما يأتى فى محله- أن الحرمة من جهة أخرى غير موجبة للجمع بين الخصال و لا يكون الإفطار معها إفطارا على الحرام.

(۱) قد اتضح مما سردناه فى التعليقة المتقدمة أن الأكل و الشرب من آنية الذهب و الفضة و كذا أكل المغصوب و شربه غير الأكل أو الشرب من الآنية المغصوبة- مع حلية ما فيها من الطعام و الشراب- و ذلك لأن الثانى ليس من الإفطار بالحرام و إنما هو إفطار بالمباح لأن الطعام ملكه أو أنه لغيره إلا أنه مجاز فى أكله و المحرم تناول الطعام و الشراب من الآنية لأنه تصرف فى مال الغير و هو حرام فالأكل حلال و إن كانت مقدمته محرمة و هذا بخلاف الأكل أو الشرب من آنية الذهب و الفضة أو أكل المغصوب لما مر فما صنعه الماتن «قده» من إلحاق الأكل و الشرب من الآنية المغصوبة بالأولين مما لا يمكن المساعدة عليه.

(۲) بل هو بعيد و إن كان أمر الآمر و فعل الخادم محرما و ذلك لأن الأخبار الواردة فى المقام على طائفتين:

«إحداهما»: الأخبار المشتملة على النهى عن الأكل و الشرب فى آنية الذهب و الفضة و هذه الطائفة لا تشمل الشارب بوجه لأن شرب الشاى من الإناء الفرفورى لا يصدق عليه الأكل و الشرب من الآنيتين بل عده كذلك من الأغلاط لأنه نظير أن يقال أكل زيد أكل من القدر باعتبار أنه أكل فى المشقاب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۳۵

(مسألة ۱۲) إذا كان المأكول أو المشروب فى آنية من أحدهما ففرغه فى ظرف آخر بقصد التخلص من الحرام لا بأس به (۱) و لا يحرم الشرب أو الأكل بعد هذا.

طعاما طبخ فى القدر و هو غلط لعدم أكله من القدر و إنما القدر ما طبخ فيه الطعام و كذا الحال فى «القورى» لأنه ظرف قد طبخ فيه الشاى لا أن الشارب شرب الشاى منه.

و «ثانيتهما»: الأخبار المشتملة على النهى عن أوانيهما و أنهما مكروهتان و هى أيضا غير شاملة للشارب لما تقدم من أن المقدر فيها خصوص الأكل و الشرب أو مطلق الاستعمال، و الشارب لم يستعمل «القورى» فى المقام و لا أنه أكل أو شرب منه فلا عصيان فى

حقه نعم استعملها الآمر و الخادم كلاهما:

أحدهما بالمباشرة و الآخر بالتسبيب و الأمر به، و حيث أن استعماله المباشرى محرم و عصيان حرم التسبيب إليه بالأمر به لأنه أمر بالحرام و العصيان و هو حرام.

(۱) لعله أراد بذلك ما إذا لم يصدق على تفريغ الطعام أو الشراب من آنيتهما فى غيرهما استعمال الآنيتين عرفا و توضيحه:

أن استعمال كل إناء بحسبه فان استعمال آنية الذهب و الفضة فى الشرب أو الأكل قد يكون مع الواسطة لدى العرف كالقدر و «السماور» و نحوهما فإن الأكل و الشرب فى مثلهما إنما هو بصب الطعام و الشراب منهما فى المشقاب و الفنجان فإن الأكل أو الشرب منهما من غير واسطة غير معهود بل ربما تكون الواسطة شيئا معينا عندهم كتوسط الصينى و المشقاب فى القدر.

و قد يكون بلا واسطة و ذلك كالشرب عن الكأس و الأكل فى المشقاب فإذا أكل من آنيتهما مع الواسطة المعينة- فيما يحتاج فيه إلى التوسط- أو من غير واسطة- فيما لا حاجة إليها- صدق أنه استعملهما فى الأكل أو الشرب و هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۳۶

(مسألة ۱۳) إذا انحصر ماء الوضوء أو الغسل فى إحدى الآنيتين (۱)

حرام فلا يجوز تفريغ الطعام من القدر فى الصينى و المشقاب أو تفريغ الماء من «السماور» فى الفنجان كما لا يجوز شرب الماء من آنية الذهب من دون واسطة و ذلك لأنه بنفسه مصداق لاستعمال الآنيتين فى الأكل أو الشرب عرفا و لا فرق فى ذلك بين قصده التخلص من الحرام بتفريغه و عدمه لوضوح أن القصد لا يغير الواقع عما هو عليه فيما أن تفريغه أو شربه مصداق لاستعمال الآنيتين حقيقة فقصده التخلص لا يمنع عن صدق الاستعمال عليهما و لا يخرجهما عن كونهما استعمالا لهما فى الأكل أو الشرب.

و أما لو أكل من آنيتهما بتوسط أمر اخترعه بنفسه على خلاف المتعارف فى مثلهما لأن الأكل منهما لم يكن محتاجا إلى واسطة أصلا أو لو احتاج فإلى واسطة معينة لا إلى تلك الواسطة المخترعة كما إذا فرغ الطعام من القدر الذهبى إلى قدر آخر من الصفر- مثلا- أو من «السماور» كذلك الى «سماور» آخر أو من كأس إلى كأس غير ذهب و هكذا فلا يعد تفريغه مصداقا لاستعمالهما لدى العرف لأنه فى الحقيقة إعراض عن الإناء الأول بداعى التخلص عن الحرام و لا فرق فى ذلك بين القول بحرمة استعمالهما فى خصوص الأكل أو الشرب و بين القول بحرمة استعمالهما مطلقا لما عرفت من أن التفريغ حينئذ ليس بمصداق لاستعمالهما عرفا و إذا لم يكن التفريغ مصداقا له لم يكن وجه لحرمته.

و هذا هو مراد الماتن «قده» فى المقام دون الصورة المتقدمة فلا وجه للنقض عليه بما إذا فرغ ماء «السماور» فى القورى أو الفنجان و نحوهما و ذلك لأنه من قبيل الصورة المتقدمة و هو استعمال عرفى «للسماور» فى الشرب منه و قد مر أن مراده «قده» ما إذا لم يكن التفريغ مصداقا للاستعمال الحرام.

(۱) ظهر حكم هذه المسألة مما قدمناه فى التوضؤ من الإناء المغصوب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۳۷

....

و تفصيل الكلام فيها بناء على عدم جواز استعمال الآنيتين مطلقا أن الماء قد ينحصر فى إحداهما و لا يتمكن المكلف من تفريغه فى ظرف آخر على وجه لا يعد استعمالا للآنيتين و قد لا ينحصر أو يتمكن من تفريغه فى ظرف آخر من دون أن يعد استعمالا للآنيتين و هاتان صورتان:

«أما الصورة الاولى»: فلا شبهة فى أن وظيفة المكلف هو التيمم وقتئذ و لا يجب فى حقه تحصيل الطهارة المائية لحرمة مقدمتها، و

إنمـا الکلام فی أنه لو عصـی النهی عن تلـک المقدمـهٔ و أخـذ المـاء من الآنیتین فتوضأ أو اغتسل فهل یمکن الحکم بصـحتهما أو لا یمکن؟ قد یکون الغسل أو الوضوء محرمین فی نفسـیهما کما إذا توضأ أو اغتسل فیهما بالارتماس و لا شبههٔ فی بطلانهما حینئذ لعدم إمکـان التقرب بما هو مصـداق للحرام. و قـد یکون المحرم مقـدمتهما دون نفسـهما کما إذا اغتسل أو توضأ منهما بالاغتراف بان بنینا علی أن الاسـتعمال المحرم إنمـا هو تنـاول المـاء منهمـا فحسب دون الاسـتعمالات المترتبـهٔ علیه. و صـحهٔ الغسـل أو الوضوء فی هـذه الصورهٔ مبتنیـهٔ علی القول بـالترتب و لاـ نری أی مـانع من الاـلتزام به فی المقـام، لأـن المعتبر فی الواجبـات المرکبـهٔ إنمـا هی القـدرهٔ التدریجیـهٔ و لا تعتبر القدرهٔ الفعلیهٔ علی جمیع أجزائها من الابتداء کما أوضـحناه فی التکلم علی الوضوء من الإناء المغصوب، و حیث أن القـدرهٔ التدریجیـهٔ متحققـهٔ فی المقام بالعصـیان فلا مانع من الالتزام به و ذلک لأن الترتب علی طبق القاعـدهٔ و لا یحتاج الالتزام به الی دلیـل بـالخصوص و لاـ مـانع من الأـمر بالأـهم و المهم کلیهمـا سوی لزوم الأـمر بـالجمع بین الضـدین المحال إلا أن ذلک یرتفع بالتقییـد فی إطلاـق أحـدهما فـإن الأمر بالغسل أو الوضوء مقیـد بالوجـدان و الأمر بالتیمم و بالاجتناب عن اسـتعمال الآنیتین مطلق فی المقام و نتیجهٔ ذلک أن الأمر بالغسل أو الوضوء مشروط بعصیان الأمر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۳۸

....

بالاجتناب و التیمم و ذلک لأنه لو عصـی و تناول الماء من الآنیتین بالاغتراف تحققت القدرهٔ علی غسل الوجه فی الوضوء و حیث أن المکلف عالم بعصیانه مرهٔ ثانیـهٔ فثالثـهٔ فهو متمکن من غسل یدیه متدرجا و القدرهٔ التدریجیهٔ کافیهٔ فی الواجب المرکب علی الفرض فلا مانع من الحکم بصحهٔ الغسل و الوضوء بالترتب فان حالهما حال الصلاهٔ المزاحمهٔ بالإزالهٔ علی ما بیناه سابقا فلا نعید.

و أما مـا عن شـیخنا الأسـتاذ «قـده» من أن الترتب مشـروط بـإحراز الملاک فی کلا الواجبین فقـد تقـدم الجواب عنه فی الکلام علی التوضؤ من الإناء المغصوب فراجع هذا.

و لا یخفی أن تصـحیح الوضوء و الغسل بالترتب یبتنی علی القول بعـدم حرمـهٔ الاسـتعمالات المتفرعهٔ علی تناول الماء من الإناء و إلا فـالوضوء بنفسه مصـداق للحرام و یسـتحیل أن یتصف معه بـالوجوب و کـذلک الحـال فی الغسـل. نعم لا ملزم للالتزام به لأن الأخبار الناهیـهٔ عن الأکل و الشـرب فی آنیتهما تختص بالأکل و الشـرب منهما و لا تشـمل غیرهما من استعمالاتهما فضـلا عن الاسـتعمالات المترتبهٔ علی تناول الماء منهما.

و أما ما ورد بلسان النهی عنهما أو کراهتهما فهی أیضا کذلک لأن المقدر فیهما إما الأکل و الشـرب فحسب و إما مطلق استعمالاتهما و اسـتعمال الإنـاء لاـ یصـدق إلاـ علی تنـاول المـاء منهمـا. و أما صـبه بعـد ذلک أو إطعامه للحیوان أو غسل الثوب به خارج الإناء فلا یصـدق علی شـیء من ذلک اسـتعمال الآنیـهٔ بوجه و من هنا نسب إلی عامـهٔ الفقهاء صـحهٔ التوضؤ منهما فی صورهٔ عدم الانحصار مع ذهابهم إلی حرمهٔ استعمالات الآنیتین مطلقا فلو کان الوضوء محرما فی نفسه لم یکن وجه للقول بصحته هذا کله فی صورهٔ الانحصار.

و «أما الصورهٔ الثانیهٔ»: فهی التی أشار إلیها الماتن بقوله: و إن کان له ماء آخر أو أمکن التفریغ فی ظرف ..

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۳۹

فـإن أمکن تفریغه فی ظرف آخر وجب و إلاـ سـقط وجوب الوضوء أو الغسـل، و وجب التیمم، و إن توضأ أو اغتسل منهما بطل سواء أخـذ الماء منهما بیـده أو صب علی محل الوضوء بهما، أو ارتمس فیهما، و إن کان له ماء آخر، أو أمکن التفریغ فی ظرف آخر و مع ذلـک توضأ أو اغتسل منهما فالأقوی أیضا البطلان (۱) لأنه و إن لم یکن مأمورا بالتیمم إلا أن الوضوء أو الغسل حینئـذ یعد استعمالا لهمـا عرفـا فیکون منهیا عنه. بل الأمر کـذلک لو جعلهما محلا لغسالـهٔ الوضوء (۲) لمـا ذکر من أن توضـؤه حینئـذ یحسب فی العرف استعمالا لهما.

آخر .. فالأقوى أيضا البطلان.

(۱) بل لا ينبغى التأمل فى صحة الغسل و الوضوء حينئذ و ذلك لأن الأمر بالطهارة المائية فعلى فى حقه لتمكنه من الماء فإذا عصى و تناول الماء منهما بالاغتراف صح وضوءه و غسله قلنا بالترتب أم لم نقل لأن الماء الموجود فى يده حاله حال المياه المباحة و اختيار المقدمة المحرمة لا يضر بصحتهما بعد كونه متمكنا من الماء.

(۲) يقع الكلام فى هذه المسألة فى صورتين:

«إحداهما»: ما إذا قصد المتوضى ادخار ماء الوضوء و جمعه فى الآنيتين لأنه قد يتعلق به الغرض من التبرك أو استعماله بعد ذلك فى مورد آخر.

و «ثانيتهما»: ما إذا لم يقصد المتوضى ذلك و إنما اجتمع ماء الوضوء فيهما بطبعه.

«أما الصورة الأولى»: فالظاهر أنه لا إشكال فى حرمته لأنه استعمال للآنيتين و قد فرضنا حرمته و الوجه فى ذلك أن استعمال أى شىء إنما هو باعماله فيما أعد له و الآنية معدة لأن يجمع فيها الماء و الطعام و هل حرمة ذلك تستتبع الحكم ببطلان الوضوء و حرمته.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۰

....

الصحيح أنها غير مستتبعة لذلك و «سره» أن الوضوء أو الغسل شىء و استعمال الإناء بجمع الماء فيه شىء آخر و لا يصدق استعمال الإناء على الوضوء و مع عدم كونه استعمالا لآنيتهما لا موجب لحرمته و بطلانه.

و قد يقال بالحرمة و البطلان نظرا إلى أن الغسل أو الوضوء علتان للمعصية و هى جمع الماء فى الآنيتين و إذا حرم المعلول حرمت علته و فيه أن دعوى ذلك كدعوى أن الوضوء استعمال للآنيتين أمر لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لعدم تماميتها صغرى و كبرى.

أما بحسب الصغرى فلأمرين:

«أحدهما»: أن الوضوء هو إيصال الماء إلى البشرة على وجه يجرى من محل إلى محل و من الظاهر أنه غير مستلزم لصب الماء على الإناء و لا لجمعه فيه فان إجراء الماء على أعضاء الوضوء إذا كان على وجه التدهين باليد لم يستلزم صب الماء على الإناء. و أما وقوع بعض القطرات فيه أثناء الوضوء فهو و إن كان كذلك إلا أنه لا يعد استعمالا للإناء مضافا إلى إمكان المنع عن انفصال القطرات عن المحال فبذلك يظهر أن انصباب الماء على الإناء و اجتماعه فيه عند الوضوء أمر قد يتحقق و قد لا يتحقق و ليس هذا معلولا للوضوء حتى لا ينفك عنه.

و «ثانيهما»: هب أن الوضوء يستلزم الصب و أنه علة لاجتماع الماء فى الإناء إلا أنه لا شك فى أن اجتماع الماء فى الإناء غير مستند إلى التوضؤ بوحدته و إنما هو معلول لأمرين: «أحدهما» الوضوء و «ثانيهما» إبقاء الإناء فى موضعه إذ لو نقل منه إلى محل آخر لم يقع عليه ماء الوضوء و الإبقاء أمر اختيارى للمتوضئ و معه فالوضوء مقدمة من مقدمتى الحرام و ليس علة تامة للمعصية و قد بينا فى محله أن مقدمة الحرام ليست بحرام.

و أما بحسب الكبرى فلان العلة و معلولها موجودان متغايران و لا يكون البغض فى أحد المتغايرين ساريا إلى الآخر وجه حيث لا تلازم بينهما فلا أساس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۱

نعم لو لم يقصد جعلهما مصبا للغسالة، لكن استلزم توضؤه ذلك أمكن أن يقال إنه لا يعد الوضوء استعمالا لهما (۱) بل لا يبعد أن يقال: إن هذا الصب أيضا لا يعد استعمالا فضلا عن كون الوضوء كذلك.

(مسألهٔ ۱۴) لا فرق فى الـذهب و الفضهٔ (۲) بين الجيـد منهما و الردى، و المعدنى و المصـنوعى، و المغشوش و الخالص، إذا لم يكن الغش إلى حـد يخرجهمـا عن صـدق الاـسم و ان لم يصـدق الخلوص. و ما ذكره بعض العلماء من أنه يعتبر الخلوص و أن المغشوش ليس محرما و إن لم يناف صدق الاسم، كما فى الحرير المحرم على الرجال حيث يتوقف حرمته على كونه خالصا لا وجه له، و الفرق بين الحرير و المقام أن الحرمهٔ هناک معلقهٔ فى الأخبار على الحرير المحض، بخلاف المقام فإنها معلقهٔ على صدق الاسم.

لما هو المشتهر من أن علهٔ الحرام حرام و المتلخص أن الوضوء و الغسل صحيحان فى محل الكلام و لا يعدان استعمالا للإناء هذا كله فى الصورهٔ الأولى. أما «الصورهٔ الثانيهٔ»: فهى التى أشار إليها الماتن بقوله: نعم لو لم يقصد ..

(۱) بل هذا هو الصـحيح لما مر من أن اسـتعمال أى شىء إنما هو إعماله فيما أعد له و قد فرضنا أن الإناء لم يعمل لجمع الماء فيه لأن المتوضـئ لاـ يريـد ذلـک و لا يقصـده و حيث لا إعمال فلا اسـتعمال للإناء و «دعوى»: أن صـدق الاسـتعمال عليه أوضـح من صـدق الاسـتعمال على الوضوء من ماء الإناء عهدتها على مدعيها فما أفاده الماتن من أن هذا الصب لا يعد اسـتعمالا فضـلا عن كون الوضوء كذلک متين لا غبار عليه.

(۲) لإطلاق الـدليل و هو يشـمل المعدنى و المصـنوعى و القسم الجيد و الردىء و كذلک الخالص و المغشوش إذا كان الخليط قليلا كما هو الحال فى الليرات و غيرها من النقود و ذلک لأن الحكم يدور مدار عنوان الذهب و الفضهٔ و هو

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۳۴۲

(مسألهٔ ۱۵) إذا توضأ أو اغتسل من إناء الذهب أو الفضهٔ مع الجهل بالحكم أو الموضوع صح (۱).

يصدق على المغشوش و سائر الأقسام المتقدمهٔ. بل قدمنا أن الغالب فى صـياغهٔ الذهب هو المزج حتى يتقوى بذلک- كما قيل- و لم يرد اعتبـار الخلوص فى حرمـهٔ أوانى الـذهب و الفضـهٔ حتى نلتزم بـالجواز فى الممتزج بغيرهما و لو قليلا و إنما الـدليل دل على حرمهٔ آنيتهما فحسب فمتى صدق هذا العنوان حكم بحرمتهما.

و أمـا اعتبـاره فى حرمـهٔ الحرير على الرجال فهو مسـتند إلى الأخبار الدالـهٔ على جواز لبس الحرير إذا كان مخلوطا بغيره و لو قليلا «۱» نعم إذ أكثر المزيج بحيث لم يصدق على الإناء عنوان الذهب أو الفضهٔ جاز اسـتعماله لعدم شـمول الدليل عليه و إن كان مشتملا على شىء منهمـا. و كـذا مـا ليس بـذهب حقيقـهٔ فإنه لا بأس باسـتعماله و إن سـمى ذهبا لـدى العرف كما هو الحال فى الـذهب المعروف بالفرنكى

(۱) قد يفرض الكلام فيما إذا كان التوضؤ أو الاغتسال محرما فى نفسه كما إذا توضأ أو اغتسل بالارتماس فإنه اسـتعمال للآنيتين و قد فرضـنا حرمته و قـد يفرض فيما إذا كانت مقـدمتهما محرمـهٔ لأنفسـهما كما إذا توضأ أو اغتسل منهما بالاغتراف لما مر من أن المحرم ليس إلاـ تنـاول المـاء من الآنيتين لا الأفعال المترتبـهٔ عليه. و محل الكلام فى هـذه الصورهٔ ما إذا لم نقل بصـحهٔ الوضوء أو الغسل عند العلم بالحرمهٔ و موضوعها بالترتب لأنه على ذلک لا مناص من الالتزام بصحتهما مع الجهل بالأولويهٔ.

و «أمـا الصورهٔ الأـولى»: فلاـ تردد فى الحكم ببطلانهمـا لمـا ذكرنـاه فى محله من أن الفعل إذا حرم بـذاته اسـتحال أن يكون مصـداقا للواجب لأنه مبغوض و لا يكون المبغوض الواقعى مقربا بوجه و جهل المكلف حرمته و إن

---

(۱) راجع ب ۱۳ من أبواب لباس المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۳۴۳

(مسألهٔ ۱۶) الأـوانى من غير الجنسـين لا مانع منها (۱) و إن كـانت أعلى و أغلى (۲) حتى إذا كـانت من الجواهر الغاليـهٔ كالياقوت و

الفيروزج.

كان عـذرا له إلا أنه لا يغير الواقع عما هو عليه و لا ينقلب المبغوض محبوبا و مقربا بسـببه. و هـذه المسألـة طويلـة الذيل و قد تعرضـنا لتفصيلها فى بحث اجتماع الأمر و النهى و قلنا إن ما نسب إلى المشهور من الحكم بصحة العبادة مع الجهل بحرمتها لا يجتمع مع القول بالامتناع فلا بد من الالتزام ببطلانها أو القول بالجواز أعنى جواز الاجتماع.

و أمـا «الصورة الثانيـة»: فحاصـل الكلاـم فيهـا أن الحكم ببطلاـن الغسـل و الوضوء لما كان مسـتندا إلى التزاحم بين حرمـة المقدمـة و وجوبهما و سـقوطهما عن الوجوب للعجز عن المقدمـة انحصـر ذلك بما إذا تنجزت حرمة المقدمة بأن كان المكلف عالما بحكمها و موضوعهـا و أمـا إذا لم يكن كـذلك لجهـل المكلف بحرمتهـا من جهـة الشـبهة الحكميـة أو الموضوعيـة فلاـ موجب لسـقوطهما عن الوجوب لإباحة المقدمة و لو ظاهرا.

نعم هـذا إذا كـان الجهـل معـذرا و موجبـا للترخيص فى مرحلـة الظاهر كما إذا كانت الشـبهة موضوعيـة أو أنها كانت حكميـة و لكنه فحص و لم يظفر بالـدليل و هـو المعبر عنه بالجهـل القصـورى. و أمـا إذا لم يكن جهله معـذرا بـان كـان تقصـيريا كمـا فى الشـبهات الحكميـة قبـل الفحص فلاـ بـد من الحكم ببطلاـن الغسـل أو الوضوء لتنجز الحرمـة الواقعيـة بالاحتمـال و عـدم الـترخيص فى الإتيـان بالمقدمة بحكم العقل و مع عدم الترخيص فيها يسقط الأمر عن الغسل أو الوضوء فيحكم ببطلانهما

(۱) لاختصاص الأدلة بأوانى الذهب و الفضة فلا نهى عن غيرها.

(۲) لما تقدم من أن ملاكات الأحكام الشرعية مما لا سبيل إليه و لم يعلم أن الملاك فى النهى من آنيتهما غلاء قيمتهما ليثبت الحكم فيما هو أعلى و أغلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۴

(مسألة ۱۷) الـذهب المعروف بـالفرنكى لا بأس بما صـنع منه (۱) لأنه فى الحقيقـة ليس ذهبا، و كـذا الفضـة المسـماة بالورشو، فإنها ليست فضة بل هى صفر أبيض.

(مسألة ۱۸) إذا اضـطر إلى اسـتعمال أوانى الذهب أو الفضة فى الأكل و الشرب و غيرهما جاز (۲) و كذا فى غيرهما من الاستعمالات نعم لا يجوز التوضؤ

منهما بالأولوية.

(۱) لما ذكرناه من أن النهى إنما تعلق بالـذهب أو الفضـة الحقيقيتين و ليس الأمر فى الذهب الفرنكى و الورشو كذلك إذ ليسا ذهبا و لا فضة حقيقة و إنما الأول ملون بلون الذهب و الثانى صفر أبيض أو مادة أخرى.

(۲) لحديث رفع الاضطرار [۱] و قوله عليه السلام ليس شىء مما حرم اللّه

---

[۱] وضع عن أمتى تسـعة أشـياء: السهو و الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه، و الطيرة، و الحسد، و التفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الإنسان بشـفة. المروية فى ب ۳۰ من أبواب الخلل و ۵۶ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

ثم إن هذه الرواية المروية عن التوحيد و الخصال و إن عبر عنها شـيخنا الأنصارى «قده» بالصحيحة حيث قال: و منها المروى عن النبى صلى اللّه عليه و آله بسـند صـحيح فى الخصال كما عن التوحيـد ثم ساق الخبر. إلا أنها ضـعيفة السـند بأحمد بن محمد بن يحيى نعم هناك رواية أخرى صـحيحة السند و متحدة المضمون مع الرواية المتقدمة فى غير السهو و الحسد و الطيرة و الوسوسة فى الخلق ما لم

ينطق بشفة. و هى ما رواه احمد بن محمد بن عيسى فى نوادره عن إسماعيل الجعفى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: وضع عن هذه الأمة ست خصال:

الخطاء و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۵

....

اليه. المروية فى ب ۱۶ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل. و استدلالنا انما هو بهذه الرواية لا الرواية المتقدمة.

و الوجه فى صحة سندها ان للشيخ إلى نوادر احمد بن محمد بن عيسى طريقان أحدهما قابل للاعتماد عليه و اما ما يرويه عنه- فى غير نوادره- فقد ذكر إليه طريقين فى المشيخة متقسطا حيث قال: و من جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذه الأسانيد: عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى. ثم قال بعد فصل غير طويل: و من جملة ما ذكرته عن احمد بن محمد بن عيسى ما رويته بهذا الاسناد: عن محمد بن على بن محبوب عن احمد بن محمد و طريقه إليه فى الجملة الأولى صحيح و ضعيف فى الجملة الثانية، لأن فى طريق الشيخ إلى محمد بن على بن محبوب احمد بن محمد بن يحيى العطار و هو ضعيف إذا لا يمكننا الحكم بصحة شيء مما يرويه الشيخ «قده» بإسناده عن الرجل- فى غير نوادره- لكونه شبهة مصداقية للأخبار التى رواها عنه بطريقه الصحيح إذ من المحتمل ان تكون الرواية من الجملة الثانية التى عرفت ضعف طريقا الشيخ إليها. نعم لو كان طريقه إليه معتبرا فى كلتا الجملتين لم يكن مجال للمناقشة فى الحكم بصحة طريقه إلى الرجل بأن العبارة غير مشتملة على طريقة الى ما يرويه عنه- جمعا و إنما اشتملت على طريقه مقسطا و من المحتمل ان يكون له طريق ثالث لم يتعرض إليه فى المشيخة. و الوجه فيما ذكرناه انه لو كان له طريق ثالث إليه لوجب ان يذكره فى مشيخته لأنه إنما تعرض لطرقه إلى الرواة روما لخروج الأخبار التى رواها فى كتابه عن حد المراسيل على ما صرح به فى أول المشيخة و السكوت عن بعض الطرق لا يلائم هذا الغرض فبهذا نطمئن بان له الى الرجل طريقان و حيث انهما معتبران فلا مناص من الحكم بصحة طريقه إلى الرجل على نحو الإطلاق.

نعم هذا إنما هو فى المشيخة. و اما فى الفهرست فقد ذكر فيه إلى أحمد بن محمد بن عيسى طريقين كليهما ضعيف أحدهما بأحمد بن محمد بن يحيى العطار و الآخر بأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد فما فى بعض الكلمات من ان طريق-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۶

و الاغتسال (۱) منهما، بل ينتقل إلى التيمم.

(مسألة ۱۹) إذا دار الأمر فى حال الضرورة بين استعمالهما أو استعمال الغصبى قدمهما (۲).

إلا و قد أحله لمن اضطر اليه «۱».

(۱) لعدم اضطراره إليهما فاستعمال أوانى الذهب و الفضة- فى الغسل أو الوضوء- باق على حرمته و مع حرمة المقدمة و مبغوضيتها لا تجب العبادة المتوقفة عليها بوجه. بل لا تصح أيضا إلا على الترتب على ما عرفت نعم لو اضطر إلى خصوص التوضؤ منهما أو إلى جامع التوضؤ و غيره كما إذا اضطر إلى إفراغهما شيئا فشيئا و هو يحصل بالتوضؤ منهما و بالاغتراف صح وضوءه و غسله لعدم حرمة مقدمتهما و إباحتهما فى نفسهما.

(۲) و هذا لا لأن أدلة حرمة الغصب بلسان: لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه «۲» و لا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه «۳» و هى أقوى دلالة من الأدلة الدالة على حرمة استعمال الآنيتين حيث أنها بلسان: لا ينبغى أو الكراهة كما تقدم و النهى إنما ورد فى بعضها. و ذلك لأن الأقووية فى الدلالة أو السند إنما هى من المرجحات فى المتعارضين.

و أما فى باب التزاحم الذى لا تنافى و لا تكاذب فيه بين الدليلين بحسب

- الشيخ الى الرجل صحيح فى المشيخة و الفهرست مبنى على وثاقة الرجلين أو أولهما أو انه من سهو القلم.

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب القيام و ۱۲ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳ من أبواب الأنفال من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۷

....

الجعل لإمكان ثبوت المتزاحمين كليهما فى الشريعة المقدسة. نعم قد يكونان متنافيين فى مرحلة الامتثال من جهة عجز المكلف عن صرف قدرته فى امتثالهما فلا تكون الأقووية فى الدلالة أو السند موجبة لتقديم أحدهما على الآخر بل قد يتقدم أضعفهما دلالة أو سندا على أقواهما من الجهتين لأهميته بحسب الملاك و من هنا قد تتقدم السنة على الكتاب عند تزاحمهما كما إذا كان مدلولها أهم و أقوى بحسب الملاك و مقامنا هذا من هذا القبيل حيث لا تعارض و لا تكاذب بين أدلة حرمة الغصب و أدلة حرمة استعمال الآنيتين فان كلتا الحرمتين ثابتتان فى الشريعة المقدسة إلا أن المكلف فى خصوص المقام غير قادر على امتثالهما معا لفرض اضطراره إلى الشرب من الآنية المغصوبة أو من آنيتهما و مع التزاحم لا قيمة لأقوائية الدلالة أو السند هذا.

على أن «لا ينبغى» أو «الكراهة» على ما قدمناه لا يقصران فى الدلالة على الحرمة عن قوله: لا يجوز أو لا يحل.

أضف إلى ذلك أن الأدلة غير منحصرة بالأخبار المشتملة على «لا ينبغى و الكراهة» لما تقدم من أن جملة من الأخبار الواردة هناك تشتمل على لفظة النهى فليراجع بل الوجه فى ذلك أن حقوق الناس أهم من حقوق اللّه سبحانه فكلما دار الأمر بينها و بين حق اللّه محضا تقدمت حقوق الناس لاهميتها فهى الأولى بالمراعاة عند المزاحمة و بما أن حرمة استعمال الآنيتين من حقوق اللّه المحضة بخلاف حرمة التصرف فى المغصوب لأن فيها حق الناس أيضا فلا محالة تتقدم الحرمة فيه على الحرمة فى الآنيتين لأن حق الناس إذا كان محرز الأهمية عن حق اللّه سبحانه فلا كلام فى تقدمه و إذا كان مشكوك الأهمية فالأمر أيضا كذلك للقطع بعدم الأهمية فى حق اللّه سبحانه فهما إما متساويان أو أن حق الناس أهم و مع كون أحد المتزاحمين محتمل الأهمية يتقدم على ما لا يحتمل فيه الأهمية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۸

(مسألة ۲۰) يحرم إجارة نفسه لصوغ الأوانى من أحدهما (۱) و أجرته أيضا حرام كما مر.

(مسألة ۲۱) يجب على صاحبهما كسرهما (۲) و أما غيره (۳) فان علم أن

---

(۱) تتفرع هذه المسألة على ما اختاره «قده» من حرمة الانتفاع بالآنيتين حتى اقتنائهما و عليه فالأمر كما أفاده لمبغوضية الهيئة عند الشارع و حرمتها فصياغتهما فعل محرم و عمل الحرام لا يقابل بالمال فلو آجر نفسه على المحرم بطلت الإجارة لما قدمناه فى المسألة الثالثة فليراجع.

هذا و لكن الصحيح جواز الإجارة على صياغتهما لما تقدم من أن الأخبار الواردة فى المقام إنما يدل على حرمة استعمالهما فى خصوص الأكل و الشرب أو مطلقا. و أما الانتفاع بهما أو اقتنائهما فلم يقم دليل على حرمته.

(۲) هـذه المسألـة أيضا متفرعـة على ما اختاره «قـده» من حرمـة الانتفاع بهما و اقتنائهما و معه الأمر كما أفيـد لمبغوضـية الهيئـة و عدم رضى الشارع بوجودها و كونها ملغاة عن الاحترام.

(۳) بمعنى أن المسألة تختلف باختلاف المالك مع غيره و اتفاقهما فى الاعتقاد لأن نهى غير المالك للمالك ثم مباشرته للكسر إنما يسوغ من باب النهى عن المنكر عند اتفاقهما- اجتهادا أو تقليدا- على حرمة الانتفاع بالآنيتين و عدم جواز اقتنائهما حكما و موضوعا.

و أما مع اختلافهما فى ذلك بحسب الحكم أو الموضوع كما إذا رأى المالك- اجتهادا أو تقليدا- جواز الاقتناء و الانتفاع بهما أو عدم كون الإبريق الذهبى إناء فلا مسوغ لنهيه إذ لا منكر و لا لكسره لجواز إبقائهما للمالك حسب عقيدته و هو معذور فى ذلك الاعتقاد و الهيئة كالمادة حينئذ باقية على احترامها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۴۹

صاحبهما يقلد من يحرّم اقتناءهما أيضا، و أنهما من الافراد المعلومة فى الحرمة يجب عليه نهيه (۳) و إن توقف على الكسر يجوز له كسرهما، و لا يضمن قيمة صياغتهما نعم لو تلف الأصل ضمن (۴) و إن احتمل أن يكون صاحبهما ممن يقلد من يرى جواز الاقتناء، أو كانتا مما هو محل الخلاف فى كونه آنية أم لا، لا يجوز له التعرض له (۵).

(مسألة ۲۲) إذا شك فى آنية أنها من أحدهما أم لا، أو شك فى كون شيء مما يصدق عليه الآنية أم لا، لا مانع من استعمالها (۶).

---

(۳) و ليس له الاقدام على كسرهما لأن الهيئة و إن لم تكن محترمة و هى مبغوضة الوجود إلا أن غير المالك لا يتمكن من إزالتها عند اقدام المالك عليها لاستلزامه التصرف فى مادتهما و هى محترمة و لا يجوز التصرف فيها إلا برضى مالكها و هذا نظير ما إذا تنجس مصحف الغير فإن الأمر بتطهيره يتوجه على مالكه و مع اقدامه عليه ليس لغيره التصرف فيه بالتطهير لاستلزامه التصرف فى مال الغير من غير رضاه.

نعم إذا لم يرض المالك لكسرهما أو بتطهير المصحف فى المثال جاز لغيره الاقدام عليهما بل وجب لأن المالك بامتناعه عما وجب عليه فى الشريعة المقدسة ألغى ماله عن الاحترام بهذا المقدار من التصرف فيه لأن الهيئة مبغوضة و لا سبيل إلى إزالتها إلا بالتصرف فى مادتها و لو من دون رضى مالكها لامتناعه عن كسرها و عن الاذن فيه و كذلك الحال فى المصحف المتنجس فلاحظ.

(۴) لأن الأصل مال محترم و إتلافه موجب للضمان كما إذا أزال الهيئة بإلقاء الإناء فى بحر أو نهر و نحوهما.

(۵) كما تقدم.

(۶) الشك فى إناء الذهب و الفضة قد يكون من جهة الهيئة و قد يكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۵۰

....

من جهة المادة.

أما الشك فيه من جهة الهيئة فهو أيضا على قسمين لأن الشبهة قد تكون حكمية مفهومية كما إذا شك فى الظروف غير المعدة للأكل أو الشرب من جهة الشك فى سعة مفهوم الإناء و ضيقه و أنه هل يشمل الإبريق- مثلا- أو يختص بما أعد للأكل أو الشرب منه؟ و قد تكون موضوعية كما إذا لم يدر لظلمة أو عمى و نحو ذلك أن الهيئة هيئة صندوق مدور أو إناء.

أما إذا شك فى الهيئة من جهة الشبهة الحكمية فلا بد من الفحص عن مفهوم الإناء و بعد ما عجز عن تشخيصه رجع إلى استصحاب عدم جعل الحرمة لما يشك فى صدق الإناء عليه لأن مرجع الشك فى سعة مفهوم الإناء و ضيقة إلى الشك فى ثبوت الحرمة و جعلها على الفرد المشكوك فيه و مقتضى استصحاب عدم جعل الحرمة عليه جواز الأكل و الشرب منه و على تقدير المناقشة فى ذلك

أصالة البراءة عن حرمة استعماله هى المحكمة.

و أما الشك فى الهيئة من جهة الشبهة الموضوعية فهو أيضا مورد للحكم بالإباحة و ذلك لأن اتصاف المادة بهيئة الإناء أمر حادث مسبوق بالعدم لعدم كونها متصفة بها من الابتداء فمقتضى الاستصحاب النعتى عدم اتصافها بهيئة الإناء و مع الغض عن ذلك أصالة البراءة عن حرمة استعماله مما لا محذور فيه.

و أما الشك فيه من جهة المادة فالشبهة فيه موضوعية غالبا كما إذا لم يدر- مثلا- أن مادة الإناء ذهب أو نحاس و جريان الاستصحاب حينئذ يبتنى على القول بجريانه فى الأعدام الأزلية و ذلك لأن المادة قبل وجودها لم يكن اتصافها بالذهب موجودا يقينا و بعد ما وجدت المادة و شككنا فى تحقق اتصافها بالذهب نستصحب عدمه و كذلك الحال فيما إذا شككنا فى كونها فضة فبهذا الاستصحاب يثبت أن المادة ليست بذهب و لا فضة فيجوز استعمالها مطلقا و مع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۵۱

فصل فى أحكام التخلى (مسألة ۱) يجب فى حال التخلى بل فى سائر الأحوال ستر العورة (۱) عن الناظر المحترم.

المناقشة فى جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلية أصالة البراءة عن حرمة استعمالها مما لا مزاحم له.

نعم قد يشك فى المادة من جهة الشك فى سعة مفهوم الذهب و ضيقه كما إذا شك فى أن مفهوم الذهب أو الفضة هل يصدق على مادة الإناء؟ و المرجع حينئذ هو استصحاب عدم جعل الحرمة لما يشك فى كونه ذهبا أو فضة أو البراءة عن حرمة استعماله على تقدير المناقشة فى الاستصحاب فالمتلخص أن ما يشك فى كونه إناء الذهب أو الفضة يجوز استعماله مطلقا سواء كان الشك من جهة المادة أو الهيئة و سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

فصل فى أحكام التخلى

(۱) وجوب ستر العورة عن الناظر المحترم من المسائل القطعية بل الضرورية فى الجملة و يدل عليه قوله عز من قائل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصٰارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ «۱» و غيرها من الآيات المتحدة معها فى المفاد، حيث دلت على وجوب حفظ الفرج عن كلما يترقب منه من الاستلذاذات إذ الاستلذاذ به قد يكون بلمسه و قد يكون بالنظر إليه و قد يكون بغير ذلك من الوجوه على ما تقتضيه القوة الشهوية و الطبع البشرى و ذلك لأن حفظ الفرج فى تلك الآيات الكريمة غير مقيد بجهة دون جهة.

---

(۱) النور ۲۴: ۳۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۵۲

....

و معه لا حاجة فى تفسير الآية المباركة إلى مرسلة الصدوق «قده» سئل الصادق عليه السلام عن قول اللّه عز و جل قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصٰارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ. فقال: كل ما كان فى كتاب اللّه من ذكر حفظ الفرج فهو من الزناء إلا فى هذا الموضع فإنه للحفظ من أن ينظر إليه «۱» حتى يرد بإرسالها. و أيضا يدل على ذلك جملة من الأخبار فيها روايات معتبرة و إن كان بعضها ضعيفا.

«فمنها»: ما رواه حريز عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: لا ينظر الرجل إلى عورة أخيه «۲».

و «منها»: حسنة رفاعة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يدخل

الحمام إلا بمئزر «۳» حیث جعلت ستر العورة من لوازم الایمان فتدل علی وجوب سترها مطلقا بعد القطع بان الاتزار لیس من الواجبات الشرعیة فی الحمام و الجزم بان الحمام لیست له خصوصیة فی ذلک فلیس الأمر به إلا من جهة أن الحمام لا یخلو عن الناظر المحترم- عادة- کما أن الأمر به لیس مقدمة للاغتسال و من هنا ورد جواز الاغتسال بغیر إزار حیث لا یراه أحد و ذلک کما فی صحیحة الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الرجل یغتسل بغیر إزار حیث لا یراه أحد قال: لا بأس «۴» و هذه الصحیحة تدل علی أن الأمر بالاتزار فی الحسنة المتقدمة لیس إلا لوجوب ستر العورة عن الناظر المحترم. و فی جملة من الأخبار «عورة المؤمن علی المؤمن حرام» و ظاهرها أن النظر إلی عورة المؤمن حرام.

---

(۱) المرویة فی ب ۱ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۱ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۹ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۱۱ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۵۳

....

و قد یناقش فی ذلک بان المراد بالعورة هو الغیبة فالأخبار انما تدل علی حرمة غیبة المؤمن و کشف ما ستره من العیوب کما ورد تفسیرها بذلک فی جملة من النصوص؟

«منها»: ما رواه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال سألته عن عورة المؤمن علی المؤمن حرام؟ فقال: نعم، قلت أعنی سفلیه، فقال: لیس حیث تذهب إنما هو إذاعة سره «۱».

و «منها»: روایة زید الشحام عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی عورة المؤمن علی المؤمن حرام قال: لیس أن ینکشف فیری منه شیئا إنما هو أن یزری علیه أو یعیبه «۲» و منها غیر ذلک من الروایات.

و الجواب عن ذلک أنه لا مناص من حمل تلک الروایات علی تفسیر کلامه بذلک فی خصوص المورد أو الموردین أو أکثر فکأنه علیه السلام أراد منها معنی عاما ینطبق علی الغیبة و إذاعة السر فی تلک الموارد تنزیلا لهما منزلة کشف العورة و لا یمکن حملها علی أن المراد بتلک الجملة هو الغیبة فی جمیع الموارد و أینما وقعت کیف و قد وردت فی مورد لا یمکن فیه حملها علی ذلک المعنی بوجه.

و هذا کما فی روایة حنان بن سدیر عن أبیه قال: دخلت أنا و أبی و جدی و عمی حماما بالمدینة فإذا رجل فی البیت المسلخ فقال لنا: من القوم؟ فقلنا من أهل العراق فقال: و أی العراق؟ قلنا: کوفیون، فقال: مرحبا بکم یا أهل الکوفة أنتم الشعار دون الدثار ثم قال: ما یمنعکم من الأزر فإن رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله قال: عورة المؤمن علی المؤمن حرام، قال: فبعث إلی أبی کرباسة فشقها بأربعة ثم أخذ کل واحد منا واحدا ثم دخلنا فیها .. فسألنا عن الرجل فإذا هو

---

(۱) المرویة فی ب ۸ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۸ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۵۴

سواء کان من المحارم أم لا (۱) رجلا کان أو امرأة، حتی عن المجنون و الطفل

على بن الحسين عليه السلام و معه ابنه محمد بن على عليهما السلام «۱».

و ذلك لأن إرادة الغيبة من قوله عليه السلام فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال: عورة المؤمن .. أمر غير ممكن بقرينة الحمام و اتزارهم بالكرباس فالمتحصل إلى هنا أن وجوب ستر العورة مما لا اشكال فيه و كذا الحال فى حرمة النظر إليها على ما دلت عليه الأدلة المتقدمة.

و ما عن بعض متأخر المتأخرين من أنه لو لم يكن مخافة خلاف الإجماع لأمكن القول بكراهة النظر، دون التحريم كما نقله المحقق الهمدانى «قده» فلعله مستند إلى مصححة ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام أ يتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته؟ أو يصب عليه الماء؟ أو يرى هو عورة الناس؟

قال: كان أبى يكره ذلك من كل أحد «۲» و لكن فيه أن الكراهة فى الروايات لا يراد منها الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الأصحاب لأنه اصطلاح حديث و معناها الحرمة و البغض ما لم يقم على خلافها دليل و على ذلك فالرواية إما ظاهرة فى الحرمة أو مجملة فلا يمكن جعلها قرينة على إرادة الكراهة المصطلح عليها فى سائر الروايات هذا تمام الكلام فى وجوب ستر العورة و حرمة النظر إليها. و أما خصوصيات ذلك فهى التى أشار إليها الماتن بقوله: سواء كان من المحارم ..

(۱) هذا و ما بعده لإطلاق الأدلة المتقدمة من الآيات و الأخبار الدالتين على حرمة النظر إلى عورة الغير و وجوب حفظ الفرج مطلقا و ذلك لأنه لم يستثن منه سوى أزواجهم و ما ملكت أيمانهم بلا فرق فى ذلك بين المحرم كالأخ و الأخت و الأب و الأم و نحوهم و بين غير المحرم.

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۵۵

المميز (۱) كما أنه يحرم على الناظر أيضا النظر إلى عورة الغير و لو كان مجنونا (۲) أو طفلا- مميزا، و العورة فى الرجل: القبل و البيضتان و الدبر، و فى المرأة: القبل و الدبر (۳).

---

(۱) لأنه مقتضى إطلاق الأدلة المتقدمة، و عدم حرمة كشف العورة و النظر إليها فى حق الطفل و المجنون- نظرا إلى اعتبار العقل و البلوغ فى التكليف- لا يستلزم جواز كشف العورة عندهما أو جواز النظر إلى عورتيهما فى حق المكلفين نعم لا يجب ستر العورة عن الصبى غير المميز و لا عن المجنون غير المدرك- لشدة جنونه- و ذلك لأن الظاهر المنصرف إليه من الأدلة المتقدمة أن العورة إنما يجب سترها عن الناظر المدرك دون الناظر فاقد الشعور و الإدراك فان حاله حال الحيوان فكما لا يحرم الكشف عنده فكذلك الناظر غير الشاعر المدرك.

(۲) لإطلاق ما دل على حرمة النظر إلى عورة الغير، و إنما خرجنا عن هذا الإطلاق فى الطفل غير المميز بالسيرة الجارية على جواز النظر إلى عورته كما تأتى الإشارة إليه فى المسألة الثالثة إن شاء اللّه.

(۳) الذى ورد فى الأدلة المتقدمة من الآيات و الروايات هو عنوان الفرج و العورة و الظاهر أنهما و السوأة من الألفاظ المترادفة كالإنسان و البشر و معناها ما يستحيى و يأبى من إظهاره الطبع البشرى و القدر المتيقن من ذلك هو القبل و الدبر فى المرأة، و الدبر و القضيب و البيضتين فى الرجل. و حرمة النظر إلى الزائد عن ذلك- كحرمة كشفه- تحتاج إلى دليل. و ما استدل به على التعميم روايات ثلاث:

«إحداهما»: روایهٔ قرب الاسناد عن الحسین بن علوان عن جعفر عن أبیه علیه السلام انه قال: إذا زوج الرجل أمته فلا- ینظرن إلی عورتها، و العورهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۵۶

....

ما بین السرهٔ و الرکبهٔ «۱».

و «ثانیتها»: خبر بشیر النبال قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الحمام فقال: ترید الحمام؟ قلت: نعم، فأمر بإسخان الماء ثم دخل فاتزر فغطی رکبتیه و سرته ثم أمر صاحب الحمام فطلی ما کان خارجا عن الإزار، ثم قال: اخرج عنی ثم طلی هو ما تحته بیده، ثم قال: هکذا فافعل «۲».

و «ثالثتها»: حدیث الأربعمائهٔ المروی فی الخصال عن علی علیه السلام إذا تعری أحدکم (الرجل) نظر الیه الشیطان فطمع فیه فاستتروا لیس للرجل أن یکشف ثیابه عن فخذیه و یجلس بین قوم «۳» و هی تدل علی أن العورهٔ الواجبهٔ سترها هی ما بین السرهٔ و الرکبهٔ.

إلا أن هذه الأخبار ساقطهٔ عن الاعتبار لضعف أسنادها و لا یمکن الاستدلال بها بوجه، علی أنها معارضهٔ بمثلها من الأخبار الضعاف:

«منها»: مرسلهٔ الصدوق عن الصادق علیه السلام الفخذ لیس من العورهٔ «۴» و «منها»: مرسلهٔ أبی یحیی الواسطی عن بعض أصحابه عن أبی الحسن الماضی علیه السلام قال: العورهٔ عورتان: القبل و الدبر، و الدبر مستور بالألیتین فإذا سترت القضیب و البیضتین فقد سترت العورهٔ «۵».

و «منها»: مرسلهٔ الکلینی: أما الدبر فقد سترته الألیتان و أما القبل فاستره بیدک «۶» و بما ذکرناه تحمل الطائفهٔ المتقدمهٔ علی الاستحباب- بناء

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۴ من أبواب نکاح العبید و الإماء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ بالتقطیع فی ب ۵ و ۲۷ و ۳۱ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب الملابس من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۵) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

(۶) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۵۷

و اللازم ستر لون البشرهٔ دون الحجم (۱) و إن کان الأحوط ستره أیضا و أما الشبح و هو ما یتراءی عند کون الساتر رقیقا، فستره لازم، و فی الحقیقهٔ یرجع إلی ستر اللون.

(مسألهٔ ۲) لا فرق فی الحرمهٔ بین عورهٔ المسلم و الکافر علی الأقوی (۲)

علی التسامح فی أدلته- أو علی المحافظهٔ علی الجاه و الشرف.

(۱) ظاهر الأدلهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ علی وجوب حفظ الفرج و حرمهٔ النظر إلی عورهٔ الغیر أن المحرم وقوع النظر علی العین نفسها لأنه الظاهر من کلمهٔ النظر فی موارد استعمالاتها فالمنسبق إلی الذهن فی مثل قولنا: زید نظر إلی کذا.

أنه نظر إلی عین ذلک الشیء و نفسه و الفقهاء «قدهم» عبروا عن ذلک بحرمهٔ النظر إلی لون البشرهٔ و أرادوا بذلک بیان أن وقوع

النظر علی نفس العورهٔ هو الحرام و ذلک لوضوح أن لون البشرهٔ لا- مدخلیهٔ له فی الحکم بوجه لأن من قام وراء زجاجهٔ حمراء أو صفراء- مثلا- بحیث لا تری عورته إلا بغیر لونها لم یجز النظر إلی عورته بوجه و لم یکف التلون فی الستر الواجب أبدا.
و یترتب علی ذلک أن اللازم إنما هو ستر نفس العورهٔ لا- حجمها و لا مانع من النظر إلیه لعدم صدق النظر إلی العورهٔ حینئذ. نعم یحرم النظر إلی ما یتراءی تحت السائر الرقیق غیر المانع عن وقوع النظر الی نفس العورهٔ لما فیه من الخلل و ذلک لأن فی مثله یصدق النظر إلی العورهٔ حقیقهٔ فلا یمکن الاکتفاء به فی الستر الواجب بوجه.
(۲) ما أفاده «قده» بالإضافهٔ إلی وجوب ستر العورهٔ مما لا إشکال فیه لأن مقتضی الأدلهٔ المتقدمهٔ و جعله من لوازم الایمان- کما فی بعضها- وجوب ستر العورهٔ عن الناظر مطلقا بلا- فرق فی ذلک بین المسلم و غیره علی أن کشف العورهٔ لدی الکافر ینافی احترام المسلم فعلی ذلک لو فرضنا أن من فی الحمام

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۵۸

....

بأجمعهم یهود أو نصاری- مثلا- لم یجز الدخول فیه من غیر إزار.
و أما بالإضافهٔ إلی حرمهٔ النظر إلی عورهٔ الکافر ففیه کلام و خلاف و قد ورد جوازه فی روایتین- و إن کان یحتمل اتحادهما- «إحداهما»: حسنهٔ ابن أبی عمیر عن غیر واحد عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: النظر إلی عورهٔ من لیس بمسلم مثل النظر إلی عورهٔ الحمار «۱» و «ثانیتهما»: مرسلهٔ الصدوق عن الصادق علیه السلام أنه قال: إنما أکره النظر إلی عورهٔ المسلم فاما النظر إلی عورهٔ من لیس بمسلم مثل النظر إلی عورهٔ الحمار «۲» و هما صریحتان فی الجواز- کما تری- و لعل الوجه فیه أن غیر المسلم نازل عن الإنسانیهٔ و ساقط عن الاحترام فحالهم حال الحیوان لأنهم کالأنعام بل هم أضل.
و هذا أعنی القول بالجواز هو المحکی عن جماعهٔ و هو ظاهر الوسائل و الحدائق بل الصدوق أیضا لأن إیراده الروایهٔ فی کتابه یکشف عن عمله علی طبقها. و ما ذهبوا الیه لا یخلو عن قوهٔ لصراحهٔ الحسنهٔ فی الجواز و اعتبارها بحسب السند هذا و قد یناقش فی الاستدلال بها من جهتین:
«إحداهما»: أنها ضعیفهٔ السند بالإرسال لأن ابن أبی عمیر قد نقلها عن غیر واحد عن أبی عبد اللّه علیه السلام و فی الحدائق وصفها بالإرسال و إن کان قد عمل علی طبقها. و هذه المناقشهٔ ساقطهٔ و ذلک لا لأن مراسیل ابن أبی عمیر کمسانیده لما مر غیر مرهٔ من أن المراسیل ساقطهٔ عن الحجیهٔ مطلقا کان مرسلها ابن أبی عمیر و نظرائه أم غیرهم. بل لأن قوله: عن غیر واحد معناه أن الروایهٔ وصلت الیه عن جماعهٔ من الرواهٔ لعدم صحهٔ هذا التعبیر فیما إذا رواها واحد أو اثنان و تلک الجماعهٔ نطمئن بوثاقهٔ بعضهم- علی الأقل- لأنه من البعید أن یکون کلهم غیر موثقین.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.
(۲) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب آداب الحمام من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۵۹

....

و «ثانیتهما»: أن الروایهٔ مهجورهٔ لإعراض الأصحاب عن العمل علی طبقها کما یستکشف من إطلاق کلماتهم فی حرمهٔ النظر إلی عورهٔ الغیر. و یرد علی هذه المناقشهٔ.

«أولا»: أن إعراضـهم عن الرواية لم يثبت بوجه لأنه من المحتمل أن يستندوا فى الحكم بحرمة النظر مطلقا إلى ترجيح الأدلة المعارضة و تقديمها على رواية الجواز كما ربما يظهر من كلام شيخنا الأنصارى «قده» فتركهم العمل على طبقها من جهة مخالفة الرواية لإطلاق الآية و الروايات. و الاعراض عن الرواية إنما يسـقطها عن الحجية فيما إذا كشف عن ضـعفها دون ما إذا كان مسـتندا إلى علة أخرى- كما فى المقام- على أن مثل الصدوق و غيره ممن ذهبوا إلى الجواز قد عملوا على طبقها فصغرى الاعراض غير ثابتة.

و «ثانيا»: أن كبرى سـقوط الروايـة عن الحجيـة باعراضـهم لا يمكن الالتزام بها بوجه كما قـدمناه فى محله و على ذلك لا إشـكال فى الرواية سـندا كما لا كلام فى دلالتها على الجواز فهى مقيدة للأدلّة المتقدمة الدالة على حرمة النظر إلى عورة الغير- على تقدير كونها مطلقة- هذا.

على أنا لو أغمضـنا عن روايـة الجواز أيضا لا يمكننا الحكم بحرمـة النظر إلى عورة الكافر و ذلك لقصور المقتضـى فى نفسه حيث لا إطلاق فيما دل على حرمـة النظر إلى عورة الغير حتى يشـمل الكفار لأن الأخبار الواردة فى ذلك مقيدة بالمؤمن أو المسـلم أو الأخ و أما الآية المباركة: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم و يحفظوا فروجهم «۱» فهى أيضا لا دلالة لها على المدعى و ذلك:

أما «أولا»: فلان الظاهر من الآيـة المباركة أنها ناظرة إلى الجامعة الإسـلامية و تكفلت ببيان وظيفة بعضـهم بالإضافة إلى بعض آخر فلا إطلاق لها

---

(۱) المتقدمة فى ص ۳۵۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۰

(مسألة ۳) المراد من الناظر المحترم من عدا الطفل غير المميز (۱).

حتى تشمل غير المسلمين.

و أما «ثانيا»: فلأنها على تقـدير إطلاقها و شـمولها لغير المسـلمين لا بد من تقييدها برواية حريز و ما تقدم عن حنان بن سدير و غيرهما من الأخبار المشـتملة على الأخ المؤمن أو المسـلم. و السـر فى ذلك أن تقييد موضوع الحكم بوصف أو بغيره من القيود يدل على أن الحكم فى القضـية لم يترتب على الطبيعـة بإطلاقها و أنما سـرت و إنما ترتب على الحصـة المتصـفة بذلك الوصف أو القيد لأنه لو لا ذلك لكان تقييد الموضوع بأحدهما لغوا ظاهرا.

و قـد تقـدم فى مبحث المفـاهيم أن ذلـك متوسط بين القول بمفهوم الوصف و إنكاره حيث لا نلتزم بالمفهوم فى الأوصاف بأن ننفى الحكم عن غير المتصف و لو بسـبب آخر. و لا ننكر مـدخليته فى ثبوت الحكم رأسا. بل نـدعى أن للقيد دخالة فى ترتب الحكم على موضوعه إلا أنه لا يـدل على عـدم مدخليـة غيره من القيود فيه. مثلا- تقييـد الرجل بالعلم فى قولنا: أكرم الرجل العالم يدل على أن له دخلا فى الحكم بوجوب إكرام الرجل و لا يـدل على أن العدالـة- مثلا- ليست كذلك لأنه يحتمل أن تكون العدالة أيضا كالعلم علة للحكم. و على الجملـة تقييد حرمة النظر فى الأدلة المتقدمة بالمؤمن أو المسـلم أو الأخ يدلنا على أن الحرمة لم يترتب على النظر إلى عورة طبيعى البشـر و إنما هى خاصة بحصة معينة و هذا يكفينا فى الحكم بجواز النظر إلى عورة الكافر لأنه مقتضـى الصـناعة العلمية و إن كان الاحتياط فى تركه.

(۱) لما تقدم من أن الظاهر المنصـرف إليه من الأدلة المتقدمة لزوم ستر العورة عمن له إدراك و شعور فغير المدرك الشاعر كالصبى غير المميز و البهائم خارج عن منصرف الأدلة رأسا هذا مضافا إلى السيرة الجارية على عدم التستر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۱

و الزوج و الزوجـة (۱) و المملوكـة بالنسـبة إلى المالك، و المحللة بالنسـبة إلى المحلل له (۲) فيجوز نظر كـل من الزوجين إلى عورة

الآخر، و هکذا فی المملوکة و مالکها، و المحللة و المحلل له، و لا یجوز نظر المالکة إلی مملوکها أو مملوکتها و بالعکس (۳).

(مسألة ۴) لا یجوز للمالک النظر إلی عورة مملوکته إذا کانت مزوجة (۴)

عن مثله لأنهم یدخلون الحمامات مصاحبین لأطفالهم من غیر أن یتستروا عن غیر الممیزین کما لا یجتنبون عن النظر إلی عوراتهم و هی سیرة متصلة بزمان المعصومین علیهم السلام و لم یردع عنها فی أی دلیل.

(۱) لأن الآیة المبارکة الآمرة بالتحفظ علی الفرج قد استثنت الأزواج و ما ملکت أیمانهم، علی أن جواز النظر فی الزوج و الزوجة من اللوازم العادیة للوطء الجائز لهما، و کذلک الحال فی المالک و مملوکته.

(۲) لجواز الوطء و عدم وجوب التحفظ علی الفرج فی حقهما و قد مر أن جواز النظر من اللوازم العادیة للوطء و اللمس الجائزین لهما.

(۳) لإطلاق ما دل علی وجوب التحفظ علی الفرج و حرمة النظر إلی عورة الغیر.

(۴) المسألة منصوصة و قد عقد لها بابا فی الوسائل و من جملة ما ورد فی المسألة خبر الحسین بن علوان المتقدم نقله عن قرب الاسناد عن جعفر عن أبیه علیه السلام أنه قال: إذا زوج الرجل أمته فلا ینظرن إلی عورتها «۱».

«تنبیهان»: «أحدهما»: أن مقتضی الأخبار الواردة فی المنع عن وطء الأمة المزوجة و النظر إلی عورتها عدم الفرق فی ذلک بین کونها مدخولا بها و عدمه لإطلاقها. و أما الأمة المحللة فهی بما أنها محللة لا دلیل علی حرمة النظر إلی عورتها

---

(۱) المرویة فی ب ۴۴ من أبواب نکاح العبید و الإماء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۶۲

....

اللهم إلا أن تکون حبلی أو موطوءة و لم تستبرأ و ذلک لما ورد فی جملة من الروایات من عدم جواز وطء الأمة الحامل- من زوجها أو من المحلل له- أو التی لم تنقض عدتها أو التی وطئت و لم تستبرأ «۱» فلا مانع من اندراج المحللة فیمن یحرم علی المالک النظر إلی عورتها إذا کانت حبلی من المحلل له أو موطوءة- له قبل ان تستبرأ لأن الأمة إذا حرم وطیها لا بد من الرجوع فیها إلی إطلاق الأدلة المتقدمة الدالة علی حرمة النظر إلی عورة الغیر و وجوب سترها عن النظر و ذلک لاختصاص الاستثناء فی الآیة المبارکة بغیر من یحرم وطیها من الإماء فمع حرمته تندرج الأمة فی الجملة المستثنی منها لا محالة و مع عدم کونها کذلک یجوز للمالک النظر إلی عورتها بمقتضی الاستثناء الوارد فی الآیة المبارکة و لا یمکن قیاسها علی المزوجة فما أفاده الماتن «قده» من أن المالک لا یجوز له النظر إلی عورة مملوکته المحللة لا یمکن المساعدة علی إطلاقه.

و «ثانیهما»: أن من یحرم النظر إلی عورتها من الإماء غیر منحصرة بمن ذکرها الماتن «قده» بل هی کثیرة جمعها المحدث الکاشانی «قده» فیما عقد له من الباب و سماه بباب ما یحرم من الإماء و تحل «۲» و تعرض لها صاحب الوسائل «قده» أیضا فلیراجع «۳» «فمنها»: ما إذا ملک أخت أمته و «منها»: ما إذا ملک أم أمه من الرضاعة أو أختها أو عمتها أو خالتها لأنهن أمه أو عمته أو خالته من الرضاعة و «منها»: ما إذا ملک بنت أمته و «منها»: غیر ذلک من الموارد و مع حرمة الوطء یحرم النظر إلی عورتها کما مر فالأولی حینئذ أن یقال: یحرم

---

(۱) راجع ب ۲ و ۷ و ۸ و ۴۴ من أبواب نکاح العبید و الإماء من الوسائل.

(۲) راجع المجلد الثالث من الوافی ص ۴۵ م ۱۲.

(۳) راجع ب ۱۸ من أبواب نکاح العبید و الإماء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۶۳

أو محلله أو فی العدهٔ (۱) و کذا إذا کانت مشترکهٔ بین مالکین لا یجوز لواحد منهما النظر إلی عورتها و بالعکس (۲).

(مسألهٔ ۵) لا یجب ستر الفخذین (۳) و لا الألیتین و لا الشعر النابت أطراف العورهٔ. نعم یستحب (۴) ستر ما بین السرهٔ، إلی الرکبهٔ بل إلی نصف الساق.

(مسألهٔ ۶) لا فرق بین أفراد الساتر (۵) فیجوز بکل ما یستر و لو بیده أو ید زوجته أو مملوکته.

النظر إلی عورهٔ الأمهٔ المحرمهٔ وطئها ثم یمثل بما ذکره الماتن «قده» لا کما صنعه هو «ره» لأن ظاهره الحصر مع أن المحرمات کثیرهٔ کما مر.

(۱) للنص کما مر.

(۲) لعدم جواز وطیها للمالکین المشترکین و قد تقدم أن مع حرمهٔ الوطء فی الإماء لا بد من الرجوع إلی إطلاق الأدلهٔ المتقدمهٔ و هی تقتضی حرمهٔ النظر إلی عورتها و وجوب حفظ الفرج عنها.

(۳) لانحصار العورهٔ بالقبل و الدبر أو به و بالقضیب و البیضتین فالفخذان خارجان عن حدها و کذا الحال فی الألیتین و فی الشعر النابت أطراف العورهٔ.

(۴) لعله لروایهٔ النبال المتقدمهٔ «۱» بناء علی أن المتعارف من الاتزار هو ما یستر به ما بین السرهٔ إلی نصف الساق أو لما نسب إلی الحلبی من أن العورهٔ من السرهٔ إلی نصف الساق هذا و لا یخفی أن الاستحباب لا یمکن إثباته بشیء منهما

(۵) لأن الغرض فی الستر الواجب فی نفسه- لا الستر الصلاتی- إنما هو التحفظ عن النظر إلی البشرهٔ فیکفی فی سقوط الأمر به الاتزار بکل ما یحصل هذا الغرض کما إذا سترها بیده أو بید زوجته أو مملوکته أو الوحل أو الدخول

---

(۱) فی ص ۳۵۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۶۴

(مسألهٔ ۷) لا یجب الستر (۱) فی الظلمهٔ المانعهٔ عن الرؤیهٔ أو مع عدم حضور شخص، أو کون الحاضر أعمی، أو العلم بعدم نظره.

(مسألهٔ ۸) لا یجوز النظر إلی عورهٔ الغیر من وراء الشیشهٔ (۲) بل و لا فی المرآهٔ أو الماء الصافی (۳).

فی الحفیرهٔ أو الماء أو غیر ذلک مما یمنع عن وقوع النظر إلی البشرهٔ. و هذا بخلاف الستر الواجب فی الصلاهٔ لأنه یعتبر أن یکون ثوبا و لا یجزی غیره إلا مع الاضطرار

(۱) لعدم وقوع النظر علی العین مع الظلمهٔ فالغرض من الأمر بالتستر حاصل من غیر حاجهٔ إلی الستر. و هذا بخلاف الستر الصلاتی لأنه واجب و إن صلی فی الظلمهٔ أو عند الأعمی أو فی مکان خال عن الغیر.

(۲) لأن الشیشهٔ مانعهٔ عن لمس البشرهٔ و لیست مانعهٔ عن رؤیتها لنفوذ النور فی الزجاج و بنفوذه یقع النظر علی عین العورهٔ و یصح أن یقال إنه نظر إلی العورهٔ حقیقهٔ کالنظر بالمنظرهٔ أ فیشک معها فی صدق النظر إلی العورهٔ حقیقهٔ؟

فالأدلهٔ القائمهٔ علی حرمهٔ النظر إلی العورهٔ غیر قاصرهٔ الشمول للنظر من وراء الشیشهٔ.

(۳) حرمهٔ النظر فی المرآهٔ أو الماء الصافی یتوقف علی أحد أمرین:

«أحدهما»: أن تكون الرؤية بخروج الشعاع- لا بالانطباع- و يكون النور الخارج من العين المتصل بالمرآة أو الماء منكسرا منهما إلى المرئى و ذى الصورة بأن يقال إن النور و الشعاع فى الأجسام الشفافة و الصيقلية التى منها الماء و المرآة بعد ما خرج مستقيما عن العين يقع على تلك الأجسام الشفافة ثم ينكسر فيرد منها أيضا مستقيما إلى المرئى و ذى الصورة و على ذلك يقع النظر على نفس العورة حقيقة.

و «ثانيهما»: العلم بعدم الفرق بين النظر إلى ذى الصورة و صورته لأنها هو هو بعينه فالنظر إلى المرأة و صورتها سيان بالارتكاز و على ذلك لو لم نقل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۵

(مسألة ۹) لا يجوز الوقوف (۱) فى مكان يعلم بوقوع نظره على عورة الغير، بل يجب عليه التعدى عنه و غض النظر، و أما مع الشك أو الظن فى وقوع نظره فلا بأس (۲) و لكن الأحوط أيضا عدم الوقوف أو غض النظر.

(مسألة ۱۰) لو شك فى وجود الناظر أو كونه محترما فالأحوط التستر (۳)

بخروج الشعاع و الانكسار و قلنا إن المشاهد فى الماء أو المرآة صورة العورة- مثلا- قد انطبعت فيهما لا أن المشاهد هى العورة نفسها أيضا يمكننا الحكم بحرمة النظر إلى العورة فيهما لعدم الفرق بين رؤية الشيء و رؤية صورته بالارتكاز و أما إذا أنكرنا الانكسار و الشعاع و نفينا العلم بمساواة النظر إلى الصورة و صاحبها- و إن كان بعيدا فى نفسه- فلا مناص من الالتزام بجواز النظر إلى العورة فى المرآة أو الماء و بذلك يتضح أن النظر إليها من وراء الشيشة و النظر إليها فى الماء أو المرآة من واديين و ليست الحرمة فى كليهما مبتنية على الأمرين المتقدمين.

(۱) لعله أراد بذلك حرمة الوقوف فى مفروض المسألة عقلا لتوقف الامتثال على ترك الوقوف فى ذلك المكان و معه يستقل العقل بحرمة الوقوف حتى يتمكن المكلف من الامتثال. و أما لو أراد حرمة الوقوف شرعا بدعوى أنه مقدمة للحرام و هى محرمة إذا قصد بها التوصل إلى الحرام أو كانت علة تامة له- كما ادعوه- فيندفع بما قدمناه فى محله من أن مقدمة الحرام ليست محرمة مطلقا قصد بها التوصل الى الحرام أم لم يقصد كانت علة تامة له أم لم تكن.

(۲) لعدم الاعتبار بالظن و حكمه حكم الشك و هو مورد لأصالة البراءة

(۳) ذهب المحقق الهمدانى «قده» الى أن وجوب التحفظ على المكلف موقوف على علمه بوجود ناظر بالفعل أو بتجدده حال انكشاف عورته فمع الشك فى وجوده أو الظن به يجوز كشف العورة لأصالة البراءة عن حرمته. إلا أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۶

(مسألة ۱۱) لو رأى عورة مكشوفة و شك فى أنها عورة حيوان أو إنسان، فالظاهر عدم وجوب الغض عليه (۱) و إن علم أنها من إنسان و شك فى أنها من صبى غير مميز أو من بالغ أو مميز، فالأحوط ترك النظر (۲) و إن شك فى أنها من زوجته أو مملوكته أو أجنبية فلا يجوز النظر (۳) و يجب الغض عنها، لأن جواز النظر معلق على عنوان خاص و هو الزوجية أو المملوكية فلا بد من إثباته. و لو رأى عضوا من بدن إنسان لا يدرى أنه عورته أو غيرها من أعضائه

دقيق النظر يقتضى خلافه و عدم جريان البراءة فى المقام و ذلك لأن الأمر فى قوله تعالى .. وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ .. إنما تعلق بالمحافظة و قد أخذ فى مفهوم المحافظة احتمال ما ينافى صدقها بحيث لو لم يعتن بالاحتمال صدق ترك المحافظة لدى العرف- مثلا- لو احتمل تلف الامانة على تقدير وضعها فى مكان كذا و مع ذلك وضعها فيه كان ذلك مصداقا لترك المحافظة على الامانة فليس له حينئذ التشبث باستصحاب عدم مجيء السارق أو عدم تلف المال بنفسه فالمحافظة لا تصدق إلا بسد أبواب الاحتمال فإذا لم يستر

عورته فى موارد الشك فى وجود الناظر صدق عدم التحفظ على عورته.

و على الجملة مقتضى المحافظة التستر فى كل مورد احتمل فيه الناظر المحترم فمع الشك لا مناص من الاحتياط بل يمكن الجزم بوجوب التستر كما عرفت.

(۱) للشك فى موضوع الحكم و هو العورة و معه تجرى البراءة عن حرمة النظر الى المشكوك فيه.

(۲) و الأقوى جوازه لاستصحاب عدم بلوغ الصبى حد التمييز.

(۳) للشك فى زوجية ذى العورة أو مملوكيته و الأصل عدمهما و السر فى ذلك أن الرخصة و الجواز قد تعلقا على عنوان الزوجية أو المملوكية أو غيرهما من العناوين الوجودية و معه لا مناص من إحرازها فى الخروج عن الإلزام و التكليف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۷

جاز النظر (۱) و إن كان الأحوط الترك.

(مسألة ۱۲) لا- يجوز للرجل و الأنثى النظر إلى دبر الخنثى (۲) و أما قبلها (۳) فيمكن أن يقال بتجويزه لكل منهما، للشك فى كونه عورة، لكن الأحوط الترك، بل الأقوى وجوبه، لأنه عورة على كل حال.

---

(۱) للشك فى الموضوع و أصالة البراءة عن حرمة النظر إلى المشكوك فيه هى المحكمة وقتئذ.

(۲) لأنه عورة على كل حال.

(۳) إن قلنا إن الخنثى طبيعة ثالثة اجتمعت فيها الأنوثة و الذكورة فهى امرأة و رجل و لها آلتهما و ان الإنسان قد يكون ذا آلة واحدة: أنوثية أو ذكورية. و قد يكون ذا آلتين. فلا شبهة فى حرمة النظر إلى إحليلها و بضعها لأنهما عورتان حقيقة.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۳، ص: ۳۶۷

و أما لو قلنا إنها مرددة بين الرجال و النساء و ليست طبيعة ثالثة كما هو المستفاد من الآيات المباركة يَهَبُ لِمَنْ يَشٰاءُ إِنٰاثاً وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشٰاءُ الذُّكُورَ «۱» أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرٰاناً وَ إِنٰاثاً وَ يَجْعَلُ مَنْ يَشٰاءُ عَقِيماً «۲» مَنْ عَمِلَ صٰالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ .. «۳» أَنِّي لٰا أُضِيعُ عَمَلَ عٰامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ «۴» إلى غير ذلك من الآيات. و ما ورد فى استكشاف حالها و اختبارها لينظر أنها أنثى أو ذكر «۵» فيقع الكلام فيها بالإضافة إلى محارمها تارة و بالنسبة إلى

---

(۱) الشورى ۴۲ ۴۹.

(۲) الشورى ۴۲ ۵۰.

(۳) غافر ۴۰ ۴۰.

(۴) آل عمران ۳ ۱۹۵.

(۵) راجع ب ۱ و ۳ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۸

(مسألة ۱۳) لو اضطر الى النظر إلى عورة الغير- كما فى مقام المعالجة-

---

الأجنبى اخرى:

أما نظر المحارم إلى أحد قبليها فلا إشكال فى حرمته للعلم الإجمالى بأن أحدهما عورة فيجب الغض عن كليهما عند ما تمت شرائط التنجيز كما إذا كان متمكنا من النظر إلى عورتيها و لو بالغلبة.

و أما الأجنبى فإن نظر إلى ما يماثل عورته كما إذا نظر الرجل إلى إحليلها أو المرأة إلى بضعها فلا إشكال أيضا فى حرمته للعلم بأنها إما عورة محرمة النظر و إما عضو من أعضاء بدن الأجنبى أو الأجنبية- مثلا- إذا نظر الرجل الأجنبى إلى إحليلها علم بأنه إما عورة الرجل- كما إذا كانت ذكرا واقعا- و إما عضو من بدن المرأة الأجنبية- كما إذا كانت أنثى واقعا- و كذلك الحال فيما إذا نظرت المرأة إلى بضعها لأنه إما عورة المرأة- على تقدير كونها أنثى- و إما عضو من بدن الرجل- كما إذا كانت ذكرا- فالناظر حينئذ عالم بحرمة النظر تفصيلا و إنما الإجمال فى سببها و لعله إلى ذلك نظر الماتن «قده» فى قوله:

لأنه عورة على كل حال.

و أما إذا نظر الأجنبى إلى ما يخالف عورته كما إذا نظرت المرأة إلى إحليلها أو الرجل إلى بضعها فلا يمكن الحكم بحرمته للشك فى كل من قبلى الخنثى أنه عورة أو عضو زائد من بدن المماثل للناظر فى الأنوثة و الذكورة فالمرأة يحتمل أن يكون إحليل الخنثى آلة رجولية كما تحتمل أن يكون عضوا زائدا من بدن المرأة و كذلك الحال فى الرجل و حيث أن نظر المماثل إلى بدن المماثل أمر لا حرمة فيه فالعلم الإجمالى غير مؤثر فى التنجيز و لا بد من الرجوع الى أصالة البراءة عن حرمة النظر الى المشكوك فيه كما تقدم فى الشك فى العورة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۶۹

فالأحوط أن يكون فى المرآة (۱) المقابلة لها إن اندفع الاضطرار بذلك و إلا فلا بأس.

(مسألة ۱۴) يحرم فى حال التخلى استقبال القبلة و استدبارها (۲).

---

(۱) إن قلنا بجواز النظر إلى العورة أو الأجنبية فى الماء أو المرآة أو غيرهما من الأجسام الشفافة فلا شبهة فى تعين ذلك فى المقام لدور ان الأمر بين المحرم و المباح و لا كلام فى تعين الثانى حينئذ. و أما إذا قلنا بحرمته- كما قويناه فى المسألة الثامنة- و لو للعلم الخارجى بعدم الفرق بين النظر إلى العورة أو الأجنبية نفسهما و بين النظر إلى صورتيهما لتساويهما فى الملاك و المفسدة فأيضا متعين النظر فى المرآة أو الماء و نحوهما و ذلك للقطع بآكدية الحرمة و أقوائيتها فى النظر إلى نفس العورة أو الأجنبية و لا أقل من احتمال الأهمية و الأقووية عنه و هذا بخلاف النظر إلى الصورة إذ لا يحتمل أن تكون الحرمة فيه آكد من النظر إلى نفس العورة أو الأجنبية فيكون المقام حينئذ من دوران الأمر بين ما يحتمل أهميته و ما لا- تحتمل أهميته و لا إشكال فى أن محتمل الأهمية هو المتعين حينئذ هذا مضافا إلى روايتى موسى بن محمد و المفيد فى الإرشاد الواردتين فى كيفية اختبار الخنثى و أنها تبول من فرج الذكر أو الأنثى حيث دلتا على تعين الكشف فى المرآة و أن العدول- أو العدلين- يأخذ كل واحد منهم مرآة و تقوم الخنثى خلفهم عريانة فينظرون فى المرائى فيرون شبحا «۱» لا- أنهم ينظرون إلى نفس العورة. و الروايتان و إن كانتا واضحة الدلالة على المراد إلا أنهما ضعيفتان بحسب السند و من ثمة نجعلهما مؤيدتين للمدعى.

(۲) حرمة استقبال القبلة و استدبارها حال التخلى من المسائل المتسالم عليها عند الأصحاب حيث لم ينقل فيها الخلاف إلا عن جماعة من متأخرى المتأخرين

---

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبهه من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۷۰

....

منهم صاحب المدارک «قده» حیث ذهب إلی کراهتهما فان اعتمدنا علی التسالم القطعی و إجماعهم بأن کان اتفاق المتقدمین و المتأخرین مدرکا لإثبات حکم شرعی- کما هو غیر بعید- فلا کلام و إلا فما قواه فی المدارک من القول بالکراهة وفاقا لجملة من متأخر المتأخرین هو الصحیح.

و ذلک لأن الأخبار المستدل بها علی حرمة استقبال القبلة و استدبارها فی المقام ساقطة عن الاعتبار و هی بین ضعیفة و مرفوعة و مرسلة «۱» و لا یمکننا الاعتماد علی شیء منها فی الاستدلال. نعم لا وجه للمناقشة فی دلالتها علی الحرمة لأن اشتمال بعضها علی بعض المکروهات کاستقبال الریح و استدبارها غیر صالح للقرینیة علی التصرف فی ظهور النهی عن استقبال القبلة و استدبارها فی الحرمة، و اقتران حکم غیر إلزامی لحکم إلزامی لا- یکون قرینة علی ارادة غیر الإلزام منه بدعوی وحدة السیاق و ذلک لأن الظهور حجة و لا- یمکن أن یرفع الید عنه إلا- بقرینة أقوی علی خلافه و هی غیر موجودة فی المقام فما عن بعضهم من المناقشة فی دلالة الأخبار من جهة اشتمالها علی ما هو مسلم الکراهة مما لا یمکن المساعدة علیه. نعم للمناقشة فی إسنادها مجال واسع کما مر فلو کنا نحن و هذه الروایات لم یمکننا الحکم بحرمة استقبال القبلة و استدبارها حال التخلی.

بل یمکن الاستدلال علی کراهتهما أو استحباب ترکهما بروایة محمد بن إسماعیل بن بزیغ قال: دخلت علی أبی الحسن الرضا علیه السلام و فی منزله کنیف مستقبل القبلة و سمعته یقول: من بال حذاء القبلة ثم ذکر فانحرف عنها إجلالا للقبلة و تعظیما لها لم یقم من مقعده ذلک حتی یغفر له «۲» و ذلک لأن لسانها لسان الاستحباب أو کراهة الفعل فان ترک الاستقبال لو کان واجبا لأمره

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۷۱

بمقادیم بدنه (۱) و إن أمال عورته إلی غیرهما، و الأحوط ترک الاستقبال و الاستدبار بعورته فقط، و إن لم یکن مقادیم بدنه إلیهما، و لا فرق فی الحرمة

بالانحراف أو نهاه عن الاستمرار علی استقبال القبلة. نعم لا- مجال للاستدلال بوجود الکنیف فی منزله مستقبل القبلة علی جواز استقبالها حال التخلی و ذلک لأن استقبال القبلة حالئذ لو لم یکن محرما فلا أقل من کراهته و الامام علیه السلام لا یرتکب المکروه فلا مناص من حمل ذلک علی صورة کون المنزل للغیر أو علی شرائه و هو بهذه الحالة أو علی عدم وسع البناء لجعل الکنیف علی کیفیة أخری أو غیر ذلک من الوجوه.

(۱) هل المحرم- بناء علی حرمة استقبال القبلة حال التخلی- هو استقبال القبلة أو استدبارها بمقادیم البدن و إن أمال المتخلی عورته عن القبلة إلی الشرق أو الغرب و بال إلی غیر القبلة أو أن المحرم هو البول إلی القبلة سواء کان بمقادیم البدن مستقبلا لها أم لم یکن؟ الأول هو المشهور و إلیه ذهب الماتن «قده».

و الصحیح أن یقال إن المدرک فی الحکم بحرمة استقبال القبلة و استدبارها إن کان هو الروایات و لو بناء علی انجبار ضعفها بعملهم کان المتعین هو الحکم بحرمة کل من الاستقبال بمقادیم البدن و الفرج لاشتمال جملة منها علی النهی عن استقبال القبلة بالبول أو الغائط و مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی حرمته بین الاستقبال بمقادیم البدن و عدمه و بعضها اشتمل علی نهی المتخلی عن استقبال القبلة و استدبارها حیث قال: إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و یشمل بإطلاقه صورة الاستقبال بالبول و الفرج و

عـدمه و حیث لا تنافی بین الجهتین فنأخذ بکلتیهما و نلتزم بحرمهٔ کل من الاسـتقبال بالبدن و الاسـتقبال بالفرج و إن کان قد یجتمعان بل هذا هو المتعارف کما یأتی کما إذا استقبل القبلهٔ بمقادیم بدنه و عورته.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۲

بین الأبنیهٔ و الصحاری (۱) و القول بعدم الحرمهٔ فی الأول ضعیف و القبلهٔ المنسوخهٔ

و أما إذا کان المدرک هو التسالم و الإجماع فلا مناص من القول بحرمهٔ المجمع دون خصوص الاستقبال بالبدن و الاستقبال بالفرج و ذلـک لأـنه المتیقن ممـا قـام الإجمـاع علی حرمته دون کـل واحـد منهما لوجود المخالف کما مر فالمحرم- علی ذلک- هو اسـتقبال المتخلی بمقادیم بدنه و فرجه کما هو المتعارف حال التخلی لا ما إذا استقبلها ببدنه دون فرجه أو العکس.

ثم إن الجمع بین الاسـتقبال بالبـدن و الاسـتقبال بـالفرج إنما یأتی فی البول و لا یتصور فی الغائط أبـدا لأن اسـتقبال المتخلی ببـدنه لا یجتمع مع الاسـتقبال بمخرج الغائط لضرورهٔ أن المتخلی إذا استقبل القبلهٔ ببدنه کان مخرج الغائط إلی السفل لا إلی القبلهٔ. نعم یمکن استقبالها بمخرج الغائط فیما إذا کان المتخلی مستلقیا و کان رأسه إلی الشمال و رجلاه إلی الجنوب و بالعکس فإن فی مثله قد یکون مخرج الغائط مسـتقبلا للقبلـهٔ و قـد یکون مسـتدبرا لها- إلا أن ذلک من الفروض النادرهٔ و الأدلهٔ لا تشـمل سوی التخلی المعتاد و هو التخلی المتعارف حال القعود المستلزم کون الغائط إلی السفل.

(۱) لإطلاق الروایات من غیر تقییـدها بالأبنیهٔ. و أما روایهٔ محمد بن إسـماعیل المتقدمهٔ «۱» فقد عرفت أنها قضـیهٔ فی واقعهٔ من غیر أن تـدل علی جواز التخلی مسـتقبلا للقبلـهٔ فی الأبنیـهٔ و أنهـا محمولـهٔ علی مـا إذا کان المنزل موقتا أو انتقاله الیه علیه السـلام و هو بتلک الحالـهٔ أو غیر ذلک من المحامل و أما ما یحکی عن ابن الجنیـد و المفید و سـلار قدس اللّه أسـرارهم من عدم الحرمهٔ فی الأبنیهٔ فلعله من جهـهٔ أن اسـتقبال القبلهٔ عند ما لا حائل بینها و بین المتخلی مناف لاجلالها و تعظیمها و هذا بخلاف ما إذا کان حائل بینهما إلا أنه یندفع بإطلاق الروایات

---

(۱) فی ص ۳۷۰

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۳

(کبیت المقدس) لا یلحقها الحکم (۱) و الأقوی عدم حرمتهما فی حال الاستبراء و الاستنجاء (۲) و إن کان الترک أحوط.

کما أشرنا إلیه هذا کله إذا کان المدرک هو الأخبار.

و أمـا إذا اسـتندنا إلی الإجمـاع و التسـالم فلاـ منـاص من الاقتصـار علی غیر الأبنیـهٔ لوجود المخالف فی الأبنیـهٔ و مع الشک فی حرمهٔ استقبال القبلهٔ و استدبارها فی الأبنیهٔ یرجع إلی البراءهٔ و إن کان ترکهما حتی فی الأبنیهٔ هو الأحوط.

(۱) لاختصاص الإجماع و الاخبار بالقبلهٔ الفعلیهٔ للمسلمین و ذلک لأن الحکم بالحرمهٔ علی تقدیر الصدور إنما یصدر من أئمتنا علیهم أفضل الصـلاهٔ فلا تشمل قبلهٔ الیهود و غیرهم للانصراف و کونها هی القبلهٔ للمسلمین سابقا غیر کاف فی الشمول لظهور القبلهٔ فیما هو القبلهٔ الفعلیهٔ للمسلمین لا ما کان کذلک سابقا.

(۲) لاختصاص الأدلهٔ بالبول و الغائط و لم یرد نهی عن استقبال القبلهٔ أو استدبارها حال الاستبراء و الاستنجاء.

نعم قد یقال بعموم الحکم لهما لروایهٔ عمار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت له:

الرجل یریـد أن یسـتنجی کیف یقعد؟ قال: کما یقعد للغائط «۱» فکما أن القعود للغائط مسـتقبل القبلـهٔ أو مسـتدبرا لها حرام فکذلک القعود للاستنجاء بمقتضی الخبر.

و یرد علیه أن الروایهٔ إنما وردت لبیان الکیفیهٔ اللازمهٔ فی القعود و أن کیفیته للاستنجاء ککیفیته للتخلی فلا یعتبر- فی القعود له- أن یرخی نفسه و لا أن یوسع فخذیه بأکثر من تفریجهما للتخلی و إن التزم العامهٔ باستحباب الاسترخاء حینئذ بل ذهب بعضهم إلی وجوبه [۲] فلا دلالهٔ للروایهٔ علی حرمهٔ

---

[۲] ذکر فی شرح الزرقانی علی مختصر أبی الضیاء المالکی ج ۱ ص ۷۶ و یندب لقاضی الحاجهٔ حال الاستنجاء تفریج فخذیه و استرخاؤه لئلا ینقبض المحل-

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۷ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۴

....

استقبال القبلهٔ أو استدبارها فی الاستنجاء.

و قوله علیه السلام فی ذیلها: و إنما علیه أن یغسل ما ظهر منه و لیس علیه أن یغسل باطنه. أیضا یدل علی ذلک و لا أقل من أنه مشعر له لأنه ناظر إلی دفع ما ربما یتوهمه الغافل من اعتبار إدخال الأنملهٔ لتنظیف الباطن أو الاسترخاء أو التفریج الزائد أو غیرها من الأمور.

و أما الاستبراء فهو أیضا کسابقه و لا دلیل فیه علی حرمهٔ استقبال القبلهٔ و استدبارها و قد یقال فیه بالحرمهٔ نظرا إلی أنه قد یخرج بسببه قطرهٔ بول أو قطرتان أو أکثر فإذا استبرأ المکلف مستقبلا للقبلهٔ أو مستدبرا لها- و هو عالم بخروج البول منه- فقد ارتکب الحرام الخروج البول منه نحو القبلهٔ أو دبرها.

و یندفع بان الحکم فی لسان الدلیل قد یتعلق بخروج البول من مخرجه و لا شبههٔ حینئذ فی أن خروج القطرهٔ یکفی فی ترتب الحکم علیه و هذا کما فی الوضوء لأن المکلف إذا توضأ ثم استبرأ فخرج منه البول و لو قطرهٔ بطل وضوءه لترتب الحکم علی خروج البول منه. و قد یتعلق بالبول و أن البول إلی القبلهٔ محرم- کما فی المقام- و لا تأمل فی عدم ترتب الحکم حینئذ علی مجرد خروج قطرهٔ أو قطرتین لأنه لا یصدق بذلک أنه قد بال و مع عدم صدقه لا مانع من

علی ما فیه من الأذی فیؤدی ذلک إلی بقاء النجاسهٔ. و فی الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ج ۱ ص ۴۸ یندب الاسترخاء قلیلا عند الاستنجاء. و الشافعیهٔ قالوا بوجوب الاسترخاء و الحنفیهٔ قالوا انهما یندب الاسترخاء إذا لم یکن صائما محافظهٔ علی الصوم و فی بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۱ ینبغی ان یرخی نفسه إرخاء تکمیلا للتطهیر و فی البحر الرائق لابن نجیم ج ۱ ص ۲۴ الاولی ان یقعد مسترخیا کل الاسترخاء إلا ان یکون صائما.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۵

و لو اضطر إلی أحد الأمرین تخیر، و إن کان الأحوط الاستدبار (۱)

استقبال القبلهٔ أو استدبارها. هذا کله بناء علی أن المدرک فی المسألهٔ هو الروایات و اما إذا استندنا إلی التسالم و الإجماع فالأمر أوضح لأن المتیقن منه إنما هو حرمهٔ استقبال القبلهٔ أو استدبارها لدی البول أو الغائط دون الاستبراء کما لعله ظاهر.

(۱) لأن استدبار القبلهٔ أقرب إلی إجلالها و تعظیمها هذا و الصحیح أن المسألهٔ یختلف باختلاف المدرکین و ذلک:

لأن المدرک فی الحکم بحرمهٔ استقبال القبلهٔ و استدبارها إن کان هو الأخبار فمقتضی إطلاقها عدم الفرق فی حرمتهما بین الاضطرار

و غيره و معه تندرج المسألة فى كبرى التزاحم لعدم قدرته على امتثال التكليفين مع الاضطرار إلى ترك أحدهما فيرجع إلى مرجحات المتزاحمين و حيث أن الحرمة فى استقبال القبلة محتملة الأهمية دون الحرمة فى استدبارها فلا مناص من تقديمها و بذلك يتعين عليه الاستدبار و يكون الاحتياط به وجوبيا حينئذ.

و أما إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع- كما قربناه- اندرجت المسألة فى دوران الأمر بين التعيين و التخيير بحسب الجعل و ذلك لأن الإجماع و التسالم إنما يوجبان حرمة استقبال القبلة و استدبارها فى الجملة و لا يسببان حرمتهما على نحو الإطلاق حتى فى موارد عدم التمكن من كليهما و بما أن المكلف قد عجز عن أحدهما فلا يحتمل حرمتهما فى حقه معا فالحرمة فى حال الاضطرار إما أنها مجعولة فى خصوص استقبال القبلة- لاحتمال كونها أهم- أو انها جعلت لاستقبالها و استدبارها مخيرا. و قد أسلفنا فى محله أن مقتضى الأصل- النافى للتعين- هو التخيير و معه يكون الاحتياط بالاستدبار احتياطا ندبيا لا محالة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۷۶

و لو دار أمره بين أحدهما و ترك الستر مع وجود الناظر وجب الستر (۱) و لو اشتبهت القبلة (۲).

---

(۱) كما إذا كان فى غير القبلة و دبرها ناظر محترم لا يمكن التستر عنه فإن أمره يدور بين ترك استقبال القبلة و استدبارها و البول من دون تستر و بين البول مستقبلا لها أو مستدبرا و لا إشكال فى وجوب التستر حينئذ بلا فرق فى ذلك بين كون المدرك هو الأخبار و كونه التسالم و الإجماع فإنه وقتئذ بحث علمى لا نتيجة عملية له.

فان المدرك لو كان هو الاخبار وقعت المزاحمة بين حرمتهما و حرمة كشف العورة و حيث أن الثانية أهم- بالارتكاز- فتقدم على حرمتهما و يجوز للمكلف- أن يبول مستقبل القبلة أو مستدبرا لها.

و إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع لم يبق دليل على حرمة استقبال القبلة و استدبارها عند التزاحم و ذلك لأن التسالم لا يقتضى حرمتهما إلا فى الجملة و فى غير مورد التزاحم و أما معه فلا مقتضى لحرمتهما كما هو ظاهر.

(۲) قد يتمكن المكلف عند اشتباه القبلة من الاحتياط كما إذا دار أمر القبلة بين نقطتين متقابلتين لأنه يتمكن حينئذ من البول إلى غيرهما من النقاط و كذا إذا دارت بين الجهات الأربع أو الأقل أو الأكثر فى نقاط معينة بحيث لو تقاطع خطان من تلك النقاط- على وجه حصلت منهما زوايا أربع- علم بوجود القبلة فى منتهى أحد الخطوط الأربعة لتمكنه حينئذ من البول إلى غيرها كما إذا بال بين خطين منها.

و قد لا يتمكن من الاحتياط كما إذا دار أمر القبلة بين جهات متعددة بحيث احتملنا القبلة فى كل نقطة من نقاطها فان تمكن من الانتظار إلى أن ينكشف له القبلة- لوصوله إلى منزله أو لدخول الليل و ظهور الأنجم أو لطلوع الشمس أو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۷۷

لا يبعد العمل بالظن (۱) و لو ترددت بين جهتين متقابلتين اختار الأخريين، و لو تردد بين المتصلتين فكالترديد بين الأربع، التكليف ساقط فيتخير بين الجهات

غير ذلك مما يستكشف به القبلة- تعين و بقيت حرمة التخلى إلى القبلة أو استدبارها بحالها.

و إن لم يتمكن من الانتظار اندرجت المسألة فى كبرى الاضطرار إلى أحد أطراف الشبهة- لا بعينه- و قد بينا فى محله أن العلم الإجمالى لا يسقط عن التنجيز بالاضطرار لأنه لم يتعلق بمخالفة الحكم الواقعى إذ لا اضطرار للمكلف إلى البول مستقبل القبلة أو مستدبرا لها و إنما تعلق بارتكاب أحد أطراف الشبهة و لا يسقط بذلك سوى وجوب الموافقة القطعية مع بقاء المخالفة القطعية بحرمتها و قد ذكرنا فى المباحث الأصولية أن الموافقة القطعية مع التمكن منها فى أطراف العلم واجبة و المخالفة القطعية محرمة و مع

العجز عنهـا تسـقط عن الوجوب و تبقى المخالفـهٔ القطعیـهٔ على حرمتهـا خلافـا لصـاحب الکفایـهٔ «قـده» حیث ذهب إلى سـقوط العلم الإجمالى عن التنجیز بطرو الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعینه.

(۱) إذا ظن بالقبلـهٔ فى جهـهٔ فهل یحرم التخلى إلى تلک الجهـهٔ أو أن الظن کالشک و لا یمکن الاعتماد علیه فلا محالـهٔ یتخیر بینها و بین سائر الجهات؟

الصـحیح أن الظن حجـهٔ فى باب القبلـهٔ مطلقا و ذلک لإطلاق صـحیحهٔ زرارهٔ قال: قال أبو جعفر: یجزى التحرى أبـدا إذا لم یعلم أین وجه القبلهٔ «۱» لـدلالتها على کفایـهٔ الأخـذ- فى باب القبلـهٔ بما هو أحرى و أرجح فى نظر المکلف، و لا اشـعار فیها باختصاص ذلک بباب الصـلاهٔ بل مقتضـى إطلاقها حجیـهٔ الظن فى تعیین القبلـهٔ بالإضافـهٔ إلى الأحکام المترتبهٔ علیها وجوبیهٔ کانت- کما فى الصـلاهٔ و الدفن و نحوهما- أم تحریمیهٔ- کما فى التخلى- أم شرطا- کما فى الذبح. و هذا

---

(۱) المرویهٔ فى ب ۶ من أبواب القبلهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۸

(مسألهٔ ۱۵) الأحـوط ترک إقعـاد الطفل للتخلى على وجه یکون مسـتقبلا أو مسـتدبرا (۱) و لا ـ یجب منـع الصـبى و المجنون (۲) إذا اسـتقبلا أو اسـتدبرا عنـد التخلى، و یجب ردع البـالغ العاقـل العالم بالحکم و الموضوع (۳) من بـاب النهى عن المنکر، کمـا أنه یجب إرشاده إن کان من جهـهٔ جهله بالحکم، و لا یجب ردعه إن کان من جهـهٔ الجهل بالموضوع.

من الموارد التى أثبتنا حجیهٔ الظن فیها بالخصوص.

(۱) قد یستفاد من الدلیل المتکفل لبیان حرمهٔ الشـىء أو من الخارج أن ذلک الشىء مبغوض مطلقا و أن المولى لا یرضـى بصدوره و لو من غیر المکلفین کمـا فى الخمر و اللواط و الزنا و قتل النفس و أمثالها مما علمنا أن الشارع لا یرضـى بصـدورها و لو من الصبى و فى مثل ذلک یحرم إیجاده و إصداره بالصبى بالاختیار لأنه إیجاد للمبغوض شرعا.

و قـد لا یسـتفاد من نفس الـدلیل و لا من الخارج إلا حرمـهٔ الشـىء على المکلفین و لا مانع فى مثله من إصـداره بغیر المکلفین لعـدم کونه مبغوضا من مثله و الأمر فى المقام کـذلک لأن غایـهٔ ما ثبت بالإجماع و الروایات إنما هى حرمهٔ اسـتقبال القبلهٔ و اسـتدبارها من المکلفین لأن الخطاب مختص بهم کما فى بعضها: إذا دخلت المخرج .. «۱» أو: لا تستقبل القبلهٔ و لا تستدبرها «۲» فلا یکون استقبالها و اسـتدبارها مبغوضـا من غیر البـالغین و معه لا مانع من إقعاد الطفل إلیها للتخلى هـذا و لو شـککنا فى ذلک و لم نعلم أن المنهى عنه مبغوض مطلقا أو مبغوض من المکلفین أیضا لا مانع من إقعاد الطفل إلیها لأصالهٔ البراءهٔ عن حرمته.

(۲) کما یظهر وجهه مما یأتى فى التعلیقهٔ الآتیهٔ.

(۳) المتخلى مستقبل القبلهٔ أو مستدبرا لها قد یکون عالما بالحکم

---

(۱) المرویتان فى ب ۲ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۲) المرویتان فى ب ۲ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۳۷۹

....

و موضوعه و قد لا یکون و غیر العالم قد یکون ناسیا و غافلا و قد یکون جاهلا بالحکم أو موضوعه.

أما العالم بالحكم و موضوعه فلا إشكال فی وجوب ردعه لوجوب النهی عن المنكر و حرمة العمل فی حقه.

و أما غير العالم فقد يكون جهله رافعا للحرمة الواقعية عنه كما فی الناسی و الغافل و لا يجب الردع فی مثله لأنما يصدر منهما عمل محلل حقيقة و غير مبغوض فی حقهما. و قد يكون جهله مسوغا للعمل فی مرحلة الظاهر فحسب و لا يتصف بالحلية الواقعية لأجله بل هو باق على مبغوضيته و حرمته كما هو الحال فی موارد الجهل بالموضوع إذا ارتكب العمل اعتمادا على أصل أو أمارة نظير ما إذا ظن بالقبلة فی جهة معينة أو قامت الأمارة على ذلك و بال المكلف إلى غيرها و صادف القبلة واقعا لخطإ الأمارة أو الظن.

و الردع فی هذه الصورة أيضا غير واجب و هذا لا لأن العمل مباح واقعا بل لأنه مرخص فی الارتكاب و مع الترخيص المولوی و لو فی مرحلة الظاهر لا يبقى مجال للردع عنه و هذا هو الحال فی جميع الشبهات الموضوعية- إذا اعتمد فيها على أصل أو أمارة معتبرة و لم يصادفا الواقع- إلا فی موارد علمنا فيها باهتمام الشارع و عدم رضائه بصدورها و لو من غير المكلفين و ذلك كما فی النفوس و الأعراض و الأموال الخطيرة فإذا أراد تزويج أمرية و علمنا أنها أخته أو أراد قتل شخص باعتقاد أنه سبع أو كافر و علمنا أنه مؤمن محرم القتل وجب ردعه عن عمله و إن كان مستندا فی عمله ذلك إلى حجة معتبرة. و أما لو كان المكلف جاهلا بالحكم و لم يكن جهله رافعا للحرمة الواقعية- كما فی موارد الغفلة و النسيان- فيجب إرشاده من باب وجوب البيان و تبليغ الأحكام الشرعية و حفظها عن الانطماس و الاندراس.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۰

و لو سأل عن القبلة فالظاهر عدم وجوب البيان (۱) نعم لا يجوز إيقاعه فی خلاف الواقع (۲).

(مسألة ۱۶) يتحقق ترك الاستقبال و الاستدبار بمجرد الميل إلى أحد الطرفين (۳) و لا يجب التشريق أو التغريب و إن كان أحوط.

---

(۱) لأنه من السؤال عن الموضوع الخارجی و لا يجب فيه البيان. نعم لو سأل عن حكمها لوجب الجواب و البيان لوجوب تبليغ الأحكام و إرشاد الجهال

(۲) كما لو عين القبلة فی غير جهتها ليبول إلى جهة القبلة. نظير ما إذا عدم طعاما نجسا للجاهل ليأكله و قد ذكرنا فی بحث المياه أن الشارع إذا نهى المكلف عن عمل دلنا ذلك- بحسب الارتكاز- على أن مبغوض الشارع مطلق الوجود بلا فرق فی ذلك بين إيجاده بالمباشرة و إيجاده بالتسبيب فإيجاد البول إلى القبلة بالتسبيب كاصداره بالمباشرة حرام.

(۳) أما إذا كان المدرك هو التسالم و الإجماع فلانه لا إجماع و لا تسالم على حرمة التخلی منحرفا عن القبلة إلى الشرق أو الغرب لاختصاصهما بالتخلی إلى القبلة فحسب. و أما إذا كان المدرك هو الروايات فلأنها إنما دلت على حرمة استقبال القبلة و استدبارها و لا دلالة لها على وجوب التشريق أو التغريب. و ما ورد فی بعض النصوص من قوله صلّى اللّه عليه و آله و لكن شرقوا أو غربوا «۱» غير صالح للاستدلال به على وجوبهما و ذلك لضعفها بعيسى بن عبد اللّه و غيره و لعدم دلالته على وجوبهما بالمعنى المقصود فی المقام أعنی مواجهة المشرق أو المغرب لأنهما بمعنى الميل إليهما و الانحراف عن القبلة و بهذا المعنى يستعملان اليوم فی عرفنا فيتحققان فی أمثال بلادنا بالميل إلى طرفی الشرق أو الغرب.

---

(۱) و هو رواية عيسى بن عبد اللّه الهاشمی عن أبيه عن جده المروية فی ب ۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۱

(مسألة ۱۷) الأحوط فيمن يتواتر بوله أو غائطه مراعاة ترك الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و إن كان الأقوى عدم الوجوب (۱).

(مسألة ۱۸) عند اشتباه القبلة بين الأربع لا يجوز أن يدور ببوله (۲)

---

(۱) و الوجه فى ذلک أما بناء على أن مدرکهما الإجماع و التسالم فلان المقدار المتيقن منهما حرمة الاستقبال و الاستدبار فى البول و الغائط المعتادين و قيامهما على حرمتهما فيمن تواتر بوله أو غائطه غير معلوم.

و أما بناء على أن المدرک هو الأخبار فلان ما يصدر من المتخلى مستقبل القبلة أو مستدبرا لها أمران: «أحدهما»: الاستقبال و استدبار القبلة.

و «ثانيهما»: التبول و التغوط فان كان المحرم فى حقه هو استقبال القبلة و استدبارها حال التخلى فمن تواتر بوله أو غائطه مشمول للاخبار الناهية عنهما لأن مركز الحرمة أمر اختيارى له و هو استقباله و استدباره و إن كان البول و الغائط خارجين عن تحت قدرته.

و أما لو كان المحرم على المتخلى هو التبول و التغوط مستقبل القبلة أو مستدبرا لها- كما هو مدلول النصوص- فالأخبار لا تشمل المقام و لا يحرم على من تواتر بوله أو غائطه استقبال القبلة و استدبارها لأن الأفعال الصادرة عن المكلفين إنما تتصف بالحرمة أو غيرها إذا كانت اختيارية لفاعلها و التبول و التغوط إنما يصدران عمن تواتر بوله أو غائطه لا بالاختيار فلا يتصفان بالحرمة فى حقه فما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح و مع ذلک فالأحوط ترک الاستقبال و الاستدبار بقدر الإمكان و فى غير ذلک لا يحرم للقطع بعدم حرمتهما فى حقه زائدا على إمكانه و وسعه و إلا لاستلزم العسر و الحرج المنفيين فى الشريعة المقدسة.

(۲) لاستلزامه المخالفة القطعية مع اتحاد الواقعة و قد تقدم أن الموافقة القطعية فى أطراف العلم الإجمالى واجبة كما أن المخالفة القطعية فيها محرمة فيما إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۲

إلى جميع الأطراف. نعم إذا اختار فى مرة أحدها لا يجب عليه الاستمرار عليه بعدها (۱) بل له أن يختار فى كل مرة جهة أخرى إلى تمام الأربع، و إن كان الأحوط ترک ما يوجب القطع بأحد الأمرين و لو تدريجا خصوصا إذا كان قاصدا ذلک من الأول، بل لا يترک فى هذه الصورة.

أمكننا و حيث لا يمكن الموافقة القطعية فى المقام لاضطرار المكلف إلى التخلى مستقبلا أو مستدبرا لبعض الجهات سقط العلم الإجمالى عن التنجيز بالإضافة إلى وجوب الموافقة إلا أنه بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية باق على تنجيزه لإمكانها و قد مر أن الاضطرار إلى ارتكاب أحد أطراف الشبهة لا يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز نعم إذا تمكن من الانتظار إلى أن يظهر الحال لكان العلم منجزا بالإضافة إلى وجوب الموافقة القطعية أيضا.

(۱) بأن كانت الواقعة متعددة كما إذا حبس مدة فى مكان و اضطر فيه الى البول متعددا و كون التخيير استمراريا حينئذ و عدم وجوب اختيار الطرف الذى قد اختاره فى المرة الأولى كما ذهب اليه الماتن «قده» مبنى على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الأمور التدريجية و قد ذكرنا فى محله أن التدريجى كالدفعى و العلم الإجمالى منجز فى كليهما و ذلک لأن للمكلف علوما إجمالية عند العلم بحرمة البول إلى إحدى الجهات و ذلک لأنه إذا بال إلى جهة علم أن البول الى تلک الجهة أو الى الجهة الأخرى محرم و هكذا الحال فى المرة الثانية و الثالثة و هكذا و مقتضى ذلک تنجز التكليف بالإضافة إلى الموافقة و المخالفة القطعيتين.

نعم الموافقة القطعية ساقطة عن الوجوب لعدم كونها ممكنة فى حقه- للاضطرار- و لكن المخالفة القطعية باقية على حرمتها لكونها ميسورة له و قد تقدم أن الاضطرار إلى أحد أطراف الشبهة لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز بالإضافة إلى حرمة المخالفة القطعية بلا فرق فى ذلک بين أن يكون المكلف قاصدا للوصول إلى الحرام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۳

(مسألة ۱۹) إذا علم ببقاء شيء من البول فى المجرى يخرج بالاستبراء فالاحتياط بترک الاستقبال أو الاستدبار فى حاله أشد (۱).

من الابتداء و عدمه و إن كان القصد إليه أشنع فعلى ذلک لا يكون التخيير استمراريا و إنما هو بدوى هذا.

و قد يقال إن التخيير استمرارى فى المقام و له أن يختار فى كل مرة جهة غير الجهة التى اختارها أولا بدعوى أنه إذا بال إلى جميع الجهات و إن حصل له العلم بالمخالفة القطعية إلا- أنه يعلم حصول الموافقة القطعية أيضا لعلمه بأنه بال الى غير القبلة فى بعض الجهات لأن الجواب ليست قبلة بأجمعها. و أما إذا اقتصر على ما اختاره أولا فهو لم يرتكب المخالفة القطعية بالوجدان إلا أنه لم يحصل العلم بالموافقة القطعية أيضا لاحتمال أن تكون القبلة هى الجهة التى قد اختارها للتخلى فالموافقة و المخالفة احتماليتان و الأمر يدور بين المخالفة القطعية المستلزمة للموافقة القطعية و بين الموافقة الاحتمالية المستلزمة للمخالفة الاحتمالية و هما سيان عقلا و لا ترجيح لأحدهما على الآخر هذا.

و لا يمكن المساعدة على ذلک لأن المخالفة الاحتمالية المقرونة بالموافقة كذلک لا يمكن مقايستها بالمخالفة القطعية المستتبعة للعلم بالموافقة القطعية لما بيناه فى المباحث الأصولية من أن المخالفة الاحتمالية- بالترخيص فى بعض الأطراف- أمر ممكن لا قباحة فيه و إنما لم نلتزم بجوازها لقصور أدلة اعتبار الأصول العملية و عدم شمولها للأطراف إذ شمولها لبعضها المعين لا مرجح له و شمولها للجميع يستلزم الترخيص فى المعصية و شمولها لبعضها غير المعين لا معنى محصل له، و هذا بخلاف المخالفة القطعية لأن الترخيص فيها قبيح و إن كانت مستتبعة للعلم بالموافقة القطعية و على الجملة العقل لا يرخص فى المخالفة القطعية تحصيلا للعلم بالموافقة القطعية.

(۱) تعرض «قده» فى المسألة الرابعة عشرة لحكم الاستبراء مستقبل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۴

(مسألة ۲) يحرم التخلى فى ملک الغير (۱) من غير اذنه حتى الوقف الخاص، بل فى الطريق غير النافذ بدون إذن أربابه (۲) و كذا يحرم على قبور

القبلة أو مستدبرها و جعل تركهما أحوط، و جعل الأحوط فى المقام أشد و ذلک لفرض علم المكلف بخروج البول بالاستبراء. و قد قدمنا جوازه مستقبل القبلة و مستدبرها لأن المتيقن من التسالم و الإجماع غير ذلک و ليست الحرمة فى الأدلة اللفظية مترتبة على مجرد خروج البول من مخرجه و إنما هى مترتبة على عدم جواز البول مستقبل القبلة و مستدبرها و من البديهى أن الاستبراء- و لو خرج به البول- لا يسمى بولا عرفا و لا يصدق معه أنه يبول بل يقال إنه يستبرئ.

(۱) لحرمة التصرف فى ملک الغير من غير اذنه و رضاه و نظيره الوقف الخاص لأن التخلى فيه من دون رضى الموقوف عليه تصرف فى الوقف على غير ما أوقفه أهله.

(۲) حرمة التخلى فى الطريق غير النافذ تبتنى على أحد أمرين:

«أحدهما»: القول بان الطرق غير النافذة مختصة كانت أم مشتركة ملک لأربابها بالحيازة و من ثمة جاز لهم أن يجعلوا لها الباب و جاز منع غيرهم من التصرف فيها بأنحائه و هذا كله للسيرة الجارية عليه و معه لا يجوز التصرف فيها إلا بإذن أربابها كما هو الحال فى الأملاک و الوقوف.

«ثانيهما»: أن التصرف فيها بالتخلى أو غيره- بناء على عدم كونها ملكا لأربابها- إنما يسوغ إذا لم يكن مزاحما لاستطراق أربابها. و أما إذا زاحمه و لو بتلوث أبدانهم و أثوابهم- و لو فى استطراقهم ليلا- فلا مجوز لمنعهم و مزاحمتهم بالتخلى أو غيره كما هو الحال فى الطرق النافذة لأن التخلى و غيره من التصرفات إنما يجوز إذا لم يزاحم المارة بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۸۵

المؤمنين (۱) إذا كان هتكا لهم.

(مسألة ۲۱) المراد بمقادیم البدن: الصدر، و البطن، و الرکبتان (۲).

---

(۱) لحرمة هتک المؤمن حیا و میتا.

(۲) اعتبر فی باب الصلاة- مضافا إلی استقبال القبلة بالصدر و البطن و الرکبتین- استقبال القبلة بالوجه، و لا یعتبر هذا فی المقام للفرق بین استقبال القبلة فی الصلاة و بین استقبالها فیما نحن فیه و الفارق هو الدلیل لأنه دل علی اعتبار استقبال القبلة بالوجه فی الصلاة کما فی قوله عز من قائل وَ حَیْثُ مٰا کُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ «۱» و قد ورد النهی «۲» عن الالتفات یمینا و شمالا فی الصلاة و فی بعض الأخبار: أمروا أن یقیموا وجوههم شطره «۳» و بالجملة الدلیل الخارجی قام علی اعتبار ذلک فی باب الصلاة.

و لم یقم أی دلیل علی اعتباره فی المقام لأن المناط فی حرمة التخلی إنما هو صدق استقبال القبلة بالبول و الغائط و لا ینبغی التردد فی عدم توقف ذلک- أی صدق استقبال القبلة- علی الاستقبال بالوجه. نعم یعتبر فی المقام الاستقبال بالصدر لعدم صدقه لولاه و کذلک الاستقبال بالبطن لعدم انفکاکه عن الاستقبال بالصدر. و أما الرکبتان فقد ذکرنا فی بحث الصلاة ان الاستقبال بهما غیر معتبر فی الصلاة فضلا عن غیرها و ذلک لصحة الصلاة متربعا مع أن الرکبتین تستقبلان الشرق و الغرب. و فی الصلاة قائما و إن کانتا واقعتین نحو القبلة إلا أنه غیر معتبر فی استقبال الصلاة هذا کله فی باب الصلاة.

و کذلک الحال فی المقام لصدق استقبال القبلة فیما إذا قعد للتخلی علی النحو المتعارف- بان استقبل القبلة بصدره و بطنه و رفع رجلیهما أمامه- فان الرکبتین

---

(۱) البقرة: ۲: ۱۴۴ و ۱۵۰.

(۲) راجع ب ۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱ من أبواب القبلة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۸۶

(مسألة ۲۲) لا یجوز التخلی فی مثل المدارس (۱) التی لا یعلم کیفیة وقفها من اختصاصها بالطلاب أو بخصوص الساکنین منهم فیها أو من هذه الجهة أعم

حینئذ إلی السماء مع عدم صدق الاستقبال علیه و کذا الحال فیما إذا قعد للتخلی متربعا إذ یصدق علیه الاستقبال عرفا. مع أن الرکبتین إلی الشرق و الغرب علی أن العادة جرت علی عدم الاستقبال بهما فی التخلی لما عرفت من عدم استقبال القبلة بالرکبتین فی التخلی علی الوجه المتعارف اللهم إلا بمشقة خارجة عما هو المتعارف المعتاد.

(۱) إذا ثبت أن المدرسة- مثلا- وقفت لطائفة معینة أو لساکنیها أو لغیرهم بالبینة أو برؤیة ورقة الوقف و نحوهما فهی من الوقوف الخاصة و قد تقدم أن التصرف فیها محرم و لا نعید، کما أنه إذا ثبت أنها من الوقوف العامة جاز فیها التخلی و غیره من التصرفات.

و إنما الکلام فیما إذا لم یثبت شیء من ذلک. و الأقوی حرمة التصرف حینئذ لأن التصرف فی الوقوف إنما یجوز إذا جعلها الواقف عامة بالنسبة إلی المتصرف فیها فالشک فی جواز التصرف و عدمه ینشأ عن الشک فی کیفیة جعل الواقف و أنه جعل وقفه عاما أو خاصا و مقتضی أصالة عدم جعله عاما بالنسبة إلی التصرف حرمة التصرف فیه.

و بعبارة أخری المدرسة قد خرجت عن سلطنة الواقف جزما و إنما الشک فی أنها هل خرجت عن ملکه بجعلها وقفا عاما یشمل المتخلی أو بجعلها وقفا مختصا لطائفة لا یشمل المتصرف فیه و الأصل عدم جعلها وقفا عاما بالإضافة الیه و لا یعارض ذلک أصالة عدم جعلها وقفا خاصا لأنها و إن کانت تامة الأرکان فی نفسها إلا أن الأثر لم یترتب علی عدم جعل الوقف خاصا، و إنما ترتب علی

جعلها وقفا عاما لأن جواز التصرف فی المال یتوقف علی اذن المالک أو کون المتصرف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۸۷

من الطلاب و غیرهم، و یکفی إذن المتولی (۱) إذا لم یعلم کونه علی خلاف الواقع، و الظاهر کفایهٔ جریان العادهٔ (۲) أیضا بذلک، و کذا الحال فی غیر التخلی من التصرفات الأخر.

فصل فی الاستنجاء یجب غسل مخرج البول بالماء (۳).

مالکا له و الاذن مفروض العدم و المالکیهٔ- بمعنی نفوذ التصرفات و جوازها- إنما یثبت إذا کان الوقف عاما شاملا للمتخلی فعدم کونه وقفا خاصا لا أثر شرعی له و استصحابه لإثبات عموم وقفها من الأصول المثبتهٔ.

(۱) لحجیهٔ قول ذی الید ما لم یعلم مخالفته للواقع.

(۲) کما إذا جرت العادهٔ علی التصرف فی الوقف یدا بید من دون مخالف و نکیر و ذلک لأن یدهم ید عامهٔ نوعیهٔ و هی کالید الشخصیهٔ فی الاعتبار و هذا هو الحال فی الخانات الشاهٔ عباسیهٔ الموجودهٔ فی بعض الطرق فان المسافرین یدخلونها للتخلی و لسائر التصرفات و لا ینکر ذلک فی زمان و به یستکشف أن الوقف عام.

فصل فی الاستنجاء

(۳) الکلام فی ذلک یقع من جهات:

«الجههٔ الأولی»: وجوب غسل المخرج بالماء. و قد تکلمنا فی کبری ذلک فی مباحث المیاه و قلنا إن المتنجس لا یطهر إلا بالغسل و لا یکفی فیه المسح و الدلک کما أن الغسل لا بد أن یکون بالماء و لا یکفی الغسل بالمضاف أو بغیره من المائعات و إنما الکلام فی المقام فی مخرج البول بخصوصه و أنه کمخرج الغائط یطهر بالتمسح

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۳۸۸

....

أو أنه کسائر المتنجسات التی لا یطهر إلا بالغسل بالماء؟ و یظهر من عدهٔ روایات کفایهٔ التمسح فی مخرج البول.

«منها»: روایهٔ سماعهٔ قلت لأبی الحسن موسی علیه السلام إنی أبول ثم أتمسح بالأحجار فیجیء منی البلل ما یفسد سراویلی قال: لیس به بأس «۱».

و «منها» موثقهٔ حنان بن سدیر قال: سمعت رجلا سأل أبا عبد اللّه علیه السلام فقال: إنی ربما بلت فلا أقدر علی الماء و یشتد ذلک علی فقال: إذا بلت و تمسحت فامسح ذکرک بریقک فان وجدت شیئا فقل هذا من ذاک «۲».

و «منها»: خبر عبد اللّه بن بکیر قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: الرجل یبول و لا یکون عنده الماء فیمسح ذکره بالحائط قال: کل شیء یابس زکی «۳» هذا و الصحیح عدم کفایهٔ التمسح فی تطهیره و ذلک لأن أقصی ما یستفاد من الروایتین الأولیتین عدم تنجیس المتنجس و أن الذکر المتنجس بالبول لا- ینجس الریق أو البلل الخارج منه کما أنهما لا ینجسان السراویل و غیره من ملاقیاتهما فلا دلالهٔ لهما علی طهارهٔ مخرج البول بالتمسح.

مضافا إلی أن الروایهٔ الأولی ضعیفهٔ السند بحکیم بن مسکین و الهیثم بن أبی مسروق لعدم توثیقهما علی أنهما معارضتان فی موردهما بصحیحهٔ عیص بن القاسم قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن رجل بال فی موضع لیس فیه ماء فمسح ذکره بحجر .. قال: یغسل ذکره و فخذیه .. «۴» لدلالتها علی عدم طهارهٔ الذکر بالمسح و تنجیس المتنجس و من هنا أمر بغسل فخذیه لملاقاتهما مع

المتنجس و هو الذكر. و أما رواية ابن بكير فهى مضافا إلى ضعف سندها بمحمد بن خالد قاصرة الدلالة على المدعى لأنها ظاهرة فى أن مخرج البول بعد ما يبس لا ينجس

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

مرتين (۱).

لما لاقاه لا أنه يطهر بيبوسته فان مجرد اليبوسة لو كان كافيا فى تطهير المتنجس لم يحتج فى تطهير الفرش و الثياب و البدن و غيرها إلى الغسل مع وضوح عدم طهارتها إلا بالغسل بالماء فالعموم فى قوله: كل شىء .. بمعنى أن كل يابس لا تسرى نجاسة لما لاقاه لا أنه يطهر باليبوسة هذا.

مضافا إلى صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «۱» و رواية بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال يجزى من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول إلا الماء «۲» فالمتحصل أن مخرج البول كسائر المتنجسات لا يطهر إلا بالغسل بالماء هذا كله فى الجهة الأولى.

(۱) هذه هى الجهة الثانية من الجهات التى يتكلم عنها فى المقام و يقع فيها الكلام فى أن الغسل مرة واحدة هل يكفى فى تطهير مخرج البول أو يعتبر فيه التعدد؟

قد يقال بكفاية الغسل مرة و يستدل عليها بجملة من الأخبار:

«منها»: موثقة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام الوضوء الذى افترضه اللّه على العباد لمن جاء من الغائط أو بال قال: يغسل ذكره و يذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين «۳» لأنه عليه السلام على ما هو ظاهر الموثقة بصدد بيان ما هو المعتبر فى الاستنجاء و مع ذلك ترك التقييد بمرتين فظهورها فى كفاية المرة قوى غايته و يزيدها ظهورا أنه عليه السلام قيد الوضوء بمرتين فان التعرض للتعدد فى الوضوء- مع استحبابه- دون المقام أظهر فى الدلالة على عدم اعتبار التعدد فى مخرج البول.

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

....

و يرد على هذا الاستدلال أن الموثقة إنما وردت لبيان ما هو المعتبر فى الوضوء و ذلك بقرينة السؤال لأن السائل إنما سأله عن الوضوء الذى افترضه اللّه على العباد و ليست بصدد بيان ما يجب فى تطهير مخرج البول فلو دلت الموثقة فإنما تدل على اشتراط

الاستنجاء فى صحة الوضوء كما يأتى عند التعرض لتلك المسألة اللهم إلا أن يقال إن السؤال فيها و إن كان عن الوضوء إلا أنه عليه السلام تصدى لبيان ما يعتبر فى الوضوء و ما هو مقدمة له من غسل الذكر و تطهير موضع الغائط أيضا- تفضلا- إذا الموثقة مطلقة. و الجواب عنها- على ذلك يأتى فى الجواب عن رواية نشيط فانتظره.

و «منها»: حسنة ابن المغيرة عن أبى الحسن عليه السلام قال: قلت له:

للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى ما ثمة .. «۱» لأنها تقتضى بإطلاقها كفاية مجرد النقاء فى الاستنجاء سواء أ كان بالغسل بالماء أم بغيره و على تقدير الغسل بالماء غسل مرة أو مرتين.

و فيه أن الاستنجاء- لغة- بمعنى إنقاء موضع الغائط- بالغسل أو المسح- لأنه من النحو فلا يشمل موضع البول بوجه و إن كان فى كلمات الفقهاء «قدهم» يستعمل بالمعنى الأعم. على أنه لو كان شاملا لغسل موضع البول فى نفسه ففى الرواية قرينة على عدم ارادة المعنى الأعم و ذلك لما ورد فى ذيله من قوله: قلت ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر اليه. و من الظاهر أن الريح يختص بالغائط فالمراد بالاستنجاء فى الحسنة هو إنقاء موضع الغائط فحسب.

و «منها»: صحيحة جميل بن دراج عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۱

....

انقطت درة البول فصب الماء «۱» لأن قوله: صب الماء بإطلاقه يقتضى جواز الاقتصار بالصب مرة واحدة.

و يندفع: بأن الصحيحة بصدد بيان أن الاستبراء من البول غير معتبر فى طهارة المحل بالغسل بل إذا صب الماء عليه بعد انقطاع الدرة طهر و ليست ناظرة إلى بيان عدم اعتبار التعدد فى تطهير مخرج البول.

و «منها»: رواية نشيط عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته كم يجزى من الماء فى الاستنجاء من البول؟ فقال: مثلا ما على الحشفة من البلل «۲» و هذه الرواية هى العمدة فى المقام لاشتمالها على السؤال عن كم الماء و مقداره اللازم فى غسل مخرج البول و قد دلت على أن كمه مثلا- ما على الحشفة و تقريب دلالتها على المدعى أن مثلى البلل الموجود على رأس الحشفة إما أن يصبا عليها دفعة واحدة أو دفعتين لا سبيل إلى إرادة الثانى بوجه لأن مثل البلل إذا صب على المحل خرج عن كونه ماء مطلقا لامتزاجه بالبول المساوى معه بحسب الحكم و من الظاهر أن المضاف لا يكفى فى تطهير المتنجس فارادة الشقة الأول هى المتعينة و الجواب عن هذه الرواية أنها ضعيفة السند بهيثم ابن أبى مسروق بل يمكن المناقشة فى سندها بغير ذلك أيضا فليراجع.

ثم لو أغمضنا عن ذلك و بنينا على صحة سندها لكون الرواية موردا لاعتمادهم «قدهم»: حيث أدرجوا عباراتها فى كتبهم و فتاويهم و قالوا: يجزى فى الاستنجاء من البول مثلا ما على الحشفة فهى قابلة للمناقشة فى دلالتها و ذلك لأن أقصى ما هناك أن الرواية بإطلاقها يقتضى كفاية الغسل مرة و ليست صريحة فى ذلك لأن مثلا أعلى الحشفة قد يصبا مرة واحدة و قد يصبا مرتين

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۶ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۲

....

و لا تقیید فی الروایة بأحدهما.

و «دعوی» أن القطرة الأولی بملاقاتها مع البلل الکائن علی الحشفة یخرج عن کونها ماء مطلقا مما لا یصغی إلیه لأن القطرة إذا وصلت إلی الحشفة سقطت عنها القطرة العالقة علی المحل کما أن القطرة الثانیة إذا وصلت إلیها سقطت عنه القطرة الأولی لا محالة و معه لا تجتمع القطرتان فی رأس الحشفة لیخرج الماء عن إطلاقه بالامتزاج بل لو لا انفصال البول بالصبة الأولی عن المحل لم یمکن الاقتصار بصب مثلی ما علی الحشفة دفعة واحدة أیضا و ذلک لأن الماء إذا امتزج بشیء آخر بمقدار الثلث خرج عن إطلاقه فلو امتزج کران من الماء بمقدار کر من البول سلب إطلاقهما لأن الثلث لا یندک فی الثلثین حتی لا یؤثر فیهما فالمتحصل أن کفایة المرة إنما تستفاد من إطلاق الروایة.

إذا لا مانع من تقییدها بغیرها مما دل علی اعتبار التعدد فی البول لصحیحة البزنطی قال: سألته عن البول یصیب الجسد قال: صب علیه الماء مرتین «۱» و غیرها من الأخبار الدالة علی المراد و مقتضی الجمع العرفی بینهما حمل المطلقة علی بیان کم الماء اللازم فی غسل مخرج البول من دون أن تکون متعرضة لکیفیته من أن المثلین یصبان مرة أو مرتین فان المدار فی کیفیة الغسل علی المقیدات و هی تقتضی لزوم الصب مرتین.

هذا و قد یقال- کما عن غیر واحد- إن صحیحة البزنطی و غیرها من المقیدات المشتملة علی کلمة «الإصابة» منصرفة عن مخرج البول لأن ظاهر الإصابة إصابة البول للجسد من غیر الجسد و لا تشمل البول الخارج من الجسد.

و هذه الدعوی لا یمکن تتمیمها بدلیل و ذلک لأن الإصابة بمعنی الملاقاة

---

(۱) المرویة فی ب ۱ من النجاسات و ۲۶ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۹۳

....

و هی تعم البول الواصل من الجسد إلی الجسد فلو ورد اغسل بدنک مما یصیبه من النجاسات فهل یشک فی شموله للدم أو المنی أو غیرهما من النجاسات الخارجة من البدن؟! علی أن العمل بظاهر الروایة غیر ممکن فی نفسها لأنها تدل علی کفایة مثلی ما علی الحشفة من البلل و هو عبارة عن الأجزاء اللطیفة المتخلفة فی المحل و نسبة البلل الوجود علی الحشفة إلی القطرة کنسبة الواحد إلی العشرة، إذ القطرة الواحدة یمکن أن تبلل بها الکف- مثلا- و نسبة مخرج البول إلی الکف کنسبة الواحد إلی العشرة أو ما یقاربها فما علی الحشفة من البلل عشر القطرة- تقریبا و لا شبهة فی أن مثلی عشر القطرة لا یستوعب مخرج البول استیعابا یصدق علیه الغسل عرفا.

مع أن مقتضی الأدلة و منها موثقة یونس بن یعقوب المتقدمة «۱» المشتملة علی قوله علیه السلام یغسل ذکره. اعتبار الغسل فی تطهیر مخرج البول فظاهر الروایة مما لا یمکن العمل به. و أما العمل علی خلاف ظاهرها بحمل البلل علی القطرة- کما عبرنا بها آنفا فهو أمر یحتاج إلی دلیل لعدم حجیة الروایة فیما یخالف ظاهرها. هذا کله فی روایة النشیط و قد ظهر بذلک الجواب عن موثقة یونس المتقدمة أیضا- بناء علی أنها مطلقة- إذ لا بد من تقییدها بصحیحة البزنطی و غیرها من المقیدات.

ثم إن للنشیط روایة أخری فی المقام و هی مرسلة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: یجزی من البول أن تغسله بمثله «۲» و هی مضافا إلی إرسالها قاصرة الدلالة علی المدعی لأن الضمیر فی «بمثله» غیر ظاهر المرجع فهل یرجع إلی ما علی الحشفة و هو غیر مذکور فی الروایة أو یرجع إلی البول و معناه إنه لا بد من غسل البول

---

(۱) المتقدمة فی ص ۳۸۹.

(۲) المرویة فی ب ۲۶ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۹۴

....

بمثله من الماء. و الظاهر أنها بصدد بیان أن البول کالماء فکما أن غسل الماء المتنجس لا- یحتاج إلی مسح أو ذلک و نحوهما فکذلک البول یرتفع بصب الماء علیه من دون حاجة إلی دلکه و هذا بیان للحکم المترتب علی البول علی نحو الإطلاق فلا اختصاص له بمخرج البول لأن الوارد فی الروایة مطلق البول.

و قد صرح بذلک فی مرسلة الکلینی: و روی أنه یجزی أن یغسل بمثله من الماء إذا کان علی رأس الحشفة و غیره «۱» کما صرح بعدم اعتبار الدلک فیه فی مرسلته الثانیة: روی أنه ماء لیس بوسخ فیحتاج أن یدلک «۲» فالضمیر علی ما ذکرناه راجع إلی البول بالمعنی المتقدم فلا دلالة لها علی کفایة المرة بوجه.

و «منها»: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و یجزیک من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلک جرت السنة من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «۳» لأن مقتضی إطلاقها جواز الاقتصار علی الغسل مرة واحدة. و الجواب عن ذلک أن الصحیحة إنما سیقت لبیان الفارق بین المخرجین و ان مخرج الغائط یکفی فیه التمسح بالأحجار دون مخرج البول و لم یرد لبیان کفایة المرة فی البول هذا مضافا إلی انها علی تقدیر إطلاقها کروایة نشیط المتقدمة و غیرها لا بد من ان یقید بما دل علی لزوم التعدد فی البول کما مر و علی الجملة أن التعدد فی غسل مخرج البول لو لم یکن أقوی فلا أقل أنه أحوط.

تتمیم: لقد تلخص عما سردناه أن الأخبار المستدل بها علی کفایة المرة بین ما لیس بصدد البیان- من تلک الناحیة- کصحیحة زرارة و غیرها و بین

(۱) المرویة فی ب ۲۶ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۶ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۹ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۳۹۵

....

ما لا یعتمد علی سنده علی تقدیر دلالته. بقی الکلام فی صحیحة البزنطی المتقدمة و غیرها من الأخبار الواردة فی تعدد الصب أو الغسل فیما أصابه البول فان منعنا دعوی انصرافها إلی اصابة البول للجسد من غیر الجسد- کما عرفت- فلا کلام فیما قویناه آنفا من اعتبار التعدد فی مخرج البول. و أما لو قلنا بانصراف الاخبار إلی إصابة البول من غیر الجسد کما لعله معنی الإصابة فی صحیحة داود ابن فرقد عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: کان بنو إسرائیل إذا أصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاریض .. «۱» لوضوح أن الإصابة لا یمکن أن یراد بها ما یعم إصابة البول الخارج من الجسد للجسد حتی یشمل المخرج البول فان قرضه بسبب البول یستلزم انعدامه متدرجا- فیمکننا الاستدلال علی اعتبار التعدد بان الأمر بالغسل إرشاد إلی النجاسة- کما مر غیر مرة- و لا فرق فی نجاسة البول حسب ما هو المرتکز فی الأذهان بین مخرج البول و غیره.

ثم لو تنزلنا عن ذلک أیضا و منعنا ارتکاز التسویة بین البول الخارج من الجسد و الطارئ من غیره و لو باحتمال الفرق بینهما لدی

العرف فلا محالة تصل النوبة إلى الأصول العملية لعدم جواز التمسك باحتمال الفرق بينهما لدى العرف فلا محالة تصل النوبة إلى الأصول العملية لعدم جواز التمسك بإطلاق الأدلة الدالة على كفاية الغسلة الواحدة فى مطلق النجاسات و ذلك لما فرضناه من أنها كالأدلة الدالة على التعدد منصرفة إلى النجاسات الخارجية و لا تشمل البول الخارج من الجسد فإذا وصلت النوبة إلى الأصول العملية: فعلى ما سلكه المشهور من جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية لا بد من الالتزام بالتعدد إذ بعد الغسلة الواحدة نشك فى طهارة مخرج البول و عدمها و معه يجرى استصحاب النجاسة ما لم يقطع بالارتفاع و أما بناء على مسلكنا من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام لابتلائه بالمعارض دائما فبعد الغسلة

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب الماء المطلق و ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۶

و الأفضل ثلاث (۱) بما يسمى غسلا (۲) و لا يجزئ غير الماء، و لا فرق بين الذكر، و الأنثى، و الخنثى (۳) و كذا لا فرق بين المخرج الطبيعى و غيره معتادا

الواحدة إذا شككنا فى نجاسة المخرج رجعنا إلى قاعدة الطهارة و بها يقتصر فى تطهير مخرج البول على الغسل مرة.

(۱) لما رواه زرارة قال: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق «۱» و عن المنتقى أن ضمير «كان» عائد الى أبى جعفر عليه السلام و قوله كان يدل على انه عليه السلام كان مستمرا على الثلاث و هذا يكشف عن رجحانه لأنه لولاه لم يكن وجه لاستمراره عليه السلام عليه نعم لو كان صدر ذلك منه عليه السلام مرة أو مرتين لم يستكشف به الرجحان أبدا.

ثم إن المدرك فى اسناد الرواية إلى أبى جعفر عليه السلام شهادة المنتقى- كما مر- و لا ندرى من أين جاء به؟ لأن زرارة لجلالته و علو منزلته و ان كان لا يروى عن غير المعصوم عليه السلام إلا أن تعيينه فى أبى جعفر عليه السلام يحتاج إلى قرينة لأنه عاصر كلا من الباقر و الصادق عليهما السلام و لا دليل على تعيين المروى عنه فى أحدهما عليهما السلام و ربما احتمل رجوع الضمير فى «قال» الى أبى جعفر عليه السلام و فى «كان» الى النبى صلّى اللّه عليه و آله و لا نرى لهذا الاحتمال وجها يقتنع به لأن الرواية مروية عن زرارة و ظاهرها انه الفاعل ل «قال» فإرجاع الضمير فيه الى النبى صلّى اللّه عليه و آله مع انه لم يذكر فى الكلام يحتاج إلى قرينة معينة و لا قرينة عليه.

(۲) لموثقة يونس و صحيحة زرارة المتقدمتين «۲» و غيرهما من الأدلة القائمة على اعتبار الغسل فى تطهير المتنجسات.

(۳) لإطلاق الأخبار الدالة على التعدد. نعم لو بنينا على كفاية

---

(۱) المروية فى ب ۲۶ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المتقدمتان فى ص ۳۸۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۷

أو غير معتاد (۱) و فى مخرج الغائط مخير (۲) بين الماء و المسح بالأحجار أو الخرق

المرة فى المقام لاختص ذلك بالرجال و ذلك لأن عمدة الدليل على هذا القول روايتان: «إحداهما» موثقة يونس بن يعقوب. و «ثانيتهما»: رواية نشيط و هما مختصتان بالرجال.

أما الموثقة فبقرينتين: «إحداهما»: قوله عليه السلام يغسل ذكره و «ثانيتهما»: قوله: و يذهب الغائط و ذلك لأن الإذهاب بمعنى الإزالة و

لو بالتمسح بالخرق و المدر و الاستنجاء بغير الماء انما يتم على الأغلب فى الرجال لأن من البعيد فى النساء أن لا يصل بولهن الى حواشى مخرج الغائط و معه لا يكتفى بالتمسح فى الاستنجاء منه، و على الجملة ان موردها الذكر فهى مختصة بالرجال. نعم لو كان موردا لموثقة شيئا قابل التحقق فى النساء تعدينا من الذكر إلى الأنثى أيضا بقاعدة الاشتراك فى التكليف كما إذا كان السؤال فيها عن الغسل.

و أما الرواية فاختصاصها بالرجال أظهر من سابقتها لقوله عليه السلام فيها: مثلا ما على الحشفة من البلل.

(۱) كل ذلك لإطلاق الأخبار نعم لو قلنا بكفاية المرة فى مخرج البول اختص ذلك بالمخرج الطبيعى لورود الروايتين المتقدمتين فى الذكر و الحشفة و لا مناص معه من الالتزام بالتعدد فى غير المخرج الطبيعى و الخنثى.

(۲) لصحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أما البول فإنه لا بدّ من غسله «۱» و غيرها من الأخبار الواردة فى المقام فان قوله عليه السلام يجزى يدلنا على جواز الاجتزاء فى الاستنجاء بالتمسح و لا دلالة لها على تعينه و معه يجوز الاقتصار بالماء أيضا بل الاستنجاء به أفضل كما يأتى

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۸

إن لم يتعد عن المخرج (۱) على وجه لا يصدق عليه الاستنجاء.

عن قريب. مضافا إلى المطلقات و الأخبار الواردة فى كفاية الغسل بالماء «۱».

ثم ان الاستنجاء بالماء أو بالتمسح مختص بما إذا نجس الغائط شيئا من ظاهر البدن و أطراف المقعدة و أما إذا خرج من غير أن ينجس شيئا من ظاهره- كما قد يتفق- فالظاهر عدم وجوب شىء منهما لعدم تنجس الباطن و عدم وجوب غسله و إنما يجب الغسل فى ظواهر البدن و مع عدم تنجسها لا مقتضى للغسل و التطهير. و احتمال وجوب الغسل أو التمسح تعبدا يندفع بأنه يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

(۱) قد يتعدى الغائط إلى جسم آخر غير متصل بمخرجه كما إذا ظفر و أصاب رجله أو فخذه و لا كلام حينئذ فى تعين الغسل بالماء لأنه جسم متنجس مبائن لمخرج الغائط فلا يكفى فيه التمسح بوجه و قد يتعدى إلى ما هو متصل بالمخرج زائدا على المقدار المتعارف كما إذا استنجى قائما لأنه يستلزم إصابة الغائط بالأليتين و غيرهما زائدا على المعتاد المتعارف فى الاستنجاء. و فى هذه الصورة أيضا يتعين غسل المقدار الزائد بالماء و لا يكفى فيه التمسح لعدم صدق الاستنجاء عليه. نعم لهم كلام فى أن المسح هل يكفى فى تطهير المخرج حينئذ أو انه كالمقدار الزائد لا بد من أن يغسل بالماء.

و الصحيح كفاية التمسح للإطلاقات فهو مخير فى تطهير المخرج بين التمسح

---

(۱) كموثقة عمار عن أبى عبد اللّه «ع» فى حديث قال .. و إن خرج من مقعدته شىء و لم يبل فإنما عليه ان يغسل المقعدة وحدها و لا يغسل الإحليل.

المروية فى ب ۲۸ من أبواب أحكام الخلوة و فى جملة أخرى منها! انما عليه ان يغسل ما ظهر منها يعنى المقعدة و ليس عليها ان يغسل باطنها. المروية فى ب ۲۹ من أبواب أحكام الخلوة. و غيرها من الروايات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۳۹۹

و إلاـ تعین الماء (۱) و إذا تعـدی علی وجه الانفصـال، کمـا إذا وقع نقطـة من الغائـط علی فخـذه من غیر اتصـال بالمخرج، یتخیر فی المخرج بین الأمرین (۲)

و الغسـل و إن کـان الغسـل فی المقـدار الزائـد علی المعتاد متعینا. و یتعـدی ثالثا- إلی حواشـی المخرج المقـدار المتعارف المعتاد، و الظاهر کفایـة التمسـح فی الزائـد لأن المسـح بالخرق و نحوها قـد کان متعارفا فی تلک الأزمنة و الأخبار الواردة فی الاجتزاء به ناظرة إلی الاسـتنجاء المتعارف و لا کلام فی أن التعدی إلی حواشـی المخرج أمر معتاد و إن کان لا یتعدی إلیها أحیانا إلا أن المتعارف هو التعـدی و عـدم کفایـة التمسـح حینئذ یحتاج إلی دلیل و لا دلیل علیه إلا أن یقوم الإجماع علیه و هو أمر لا نحتمله فضـلا عن الظن أو الاطمئنان به حیث أن لازم ذلک تخصیص روایات التمسح بالإجماع و حملها علی المورد النادر و هو کما نری.

و أما ما نسبه الجمهور إلی علی علیه السـلام من أنه قال: کنتم تبعرون بعرا و أنتم الیوم تثلطون ثلطا فأتبعوا الماء الأحجار [۱] فهو علی تقـدیر صدوره مندفع بأن الأخبار الواردة فی جواز الاکتفاء بالتمسح إنما صدرت عنهم علیهم السـلام فی عصـر السـعة و الرخاء متأخرا عن عصـر علی علیه السـلام و مع ذلک کیف یمکن الالتزام بمفاد الروایة علی أن لازمها تخصـیص الأخبار الواردة فی المقام بالموارد النادرة و هو أمر لا نحتمله.

(۱) کما مر.

(۲) تقدم وجهه.

---

[۱] نسبه إلی علی «ع» ابن قدامة فی المغنی ج ۱ ص ۱۵۹ و ابن الأثیر فی النهایة و ابن منظور فی لسان العرب فی مادة ثلط و قد ینسب الی الحسن البصری کما فی بدائع الصنائع ج ۱ ص ۲۱.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۰۰

و یتعین الماء فیما وقع علی الفخـذ (۱) و الغسل أفضل (۲) من المسـح بالأحجار، و الجمع بینهما أکمل (۳) و لا یعتبر فی الغسل تعدد بل الحد النقاء (۴) و إن حصل بغسلة

---

(۱) لما عرفت.

(۲) لما رواه جمیل بن دراج عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی قول اللّه عز و جل:

إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ التَّوّابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ قـال: کـان الناس یسـتنجون بالکرسف و الأحجار ثم أحـدث الوضوء و هو خلق کریم فأمر به رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و صنعه فأنزل اللّه فی کتابه إن اللّه یحب التوابین و یحب المتطهرین «۱» و غیرها من الأخبار.

(۳) لم یظهر لنا معنی أکملیـة الجمع. نعم هو جمع بین الأمرین و لا إشـکال فی جوازه. و أما ما ورد عن علی علیه السـلام فأتبعوا الماء الأحجار «۲» فقد عرفت أنه حدیث عامی و الحکم باستحباب الجمع بذلک مبنی علی القول بالتسامح فی أدلة السنن و استحباب ما بلغ فیه الثواب و لو بطریق غیر صـحیح و أما بناء علی ما سلکناه فی محله من أن أخبار من بلغ لا دلالة لها علی استحباب العمل و إنما تدل علی ترتب الثواب علی إتیانه برجاء الثواب و الاستحباب و أنها إرشاد إلی حسن الانقیاد فلا یمکننا الحکم باستحباب الجمع و أکملیته بالخبر الضعیف لأن الاستحباب کالوجوب حکم شرعی لا یثبت إلا بحجة معتبرة.

(۴) لحسـنة ابن المغیرة عن أبی الحسن علیه السـلام قال: قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا ینقی ما ثمة .. «۳» و موثقة یونس بن یعقوب قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام الوضوء الذی افترضه اللّه علی العباد لمن جاء من الغائط

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۲) المتقدمهٔ فی ص ۳۹۹.

(۳) المرویهٔ فی ب ۱۳ و ۳۵ من أبواب أحکام الخلوهٔ و ۲۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۰۱

و فی المسح لا بد من ثلاث (۱) و إن حصل النقاء بالأقل، و إن لم یحصل بالثلاث فإلی النقاء، فالواجب فی المسح أکثر الأمرین من النقاء و العدد.

بال، قال: یغسل ذکره و یذهب الغائط ثم یتوضأ مرتین مرتین «۱» لدلالتها علی أن المدار إنما هو إذهاب الغائط سواء کان ذلک بالتمسح أو بالغسلهٔ الواحدهٔ أو بالغسلتین.

(۱) لا ینبغی التردد فی أن الغائط إذا لم یذهب عینه بالتمسح ثلاثا لم یحکم بطهارهٔ المحل بل وجب غسله أو التمسح بعد ذلک حتی یحصل النقاء إذ لا- یحتمل طهارهٔ المحل بمجرد المسح ثلاث مرات و إن کانت العین بحالها فزوال العین مما لا بد منه فی کل من الغسل و المسح. و إنما الکلام فی أن النقاء إذا حصل بأقل من الثلاث فهل یکتفی به فی تطهیر المحل أو یجب إکمال الثلاث؟ و الکلام فی ذلک یقع فی موردین:

«أحدهما»: أن التمسح بأقل من الثلاث هل دل دلیل علی کفایته بحیث لا تصل النوبهٔ إلی الشک و الأصل العملی من استصحاب النجاسهٔ أو قاعدهٔ الطهارهٔ أو لا دلیل علیها و لا بد من الرجوع إلی الأصل العملی فی المسألهٔ؟

و «ثانیهما»: فی الأدلهٔ الواردهٔ فی التقیید بالثلاث.

«أما المورد الأول»: فقد یستدل علی کفایهٔ الأقل من الثلاث بعدهٔ من الروایات:

«منها»: موثقهٔ یونس بن یعقوب المتقدمهٔ لأن السؤال فیها و إن کان عن الوضوء إلا أنه علیه السلام تصدی لبیان ما یعتبر فی الوضوء و مقدماته من غسل الذکر و تطهیر موضع الغائط أیضا- تفضلا- و حیث أنه لم یقید إذهاب الغائط بشیء فمقتضی إطلاقها عدم الفرق بین التمسح مرهٔ واحدهٔ أو مرتین لأن المدار علی ما

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۹ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۰۲

....

یستفاد منها إنما هو علی ذهاب الغائط فحسب فإذا حصل بالمسح مرهٔ واحدهٔ حکم بکفایته.

و عن شیخنا الأنصاری «قده» المناقشهٔ فی الموثقهٔ بأن ذکر الوضوء فی صدرها و ذکر غسل الذکر فی الجواب قرینتان علی أنها ناظرهٔ إلی التطهیر بالماء فلا- نعم التمسح بالأحجار أو غیرها فالمراد من الموثقهٔ أنه یغسل ذکره و دبره و إنما ترک التعبیر بغسل الدبر للاستهجان بذکره.

و فیه أن الذکر و الدبر فی الاستهجان سواء فلما ذا صرح بالذکر دون الدبر؟ علی أن فی بعض الروایات صرح بمسح العجان «۱» و هو و الدبر بمعنی واحد هذا مضافا إلی إمکان التعبیر عن الدبر بموضع الغائط و محل النجو و نحوهما مما لا استهجان فی ذکره فعدم ذکر الغسل فی موضع الغائط یکشف عن أن الموثقهٔ ناظرهٔ إلی کفایهٔ مجرد النقاء سواء أ کان بالماء أو بالتمسح مرهٔ أو مرتین أو أکثر.

و «منها»: حسنهٔ ابن المغیرهٔ المتقدمهٔ «۲» لأنها صریحهٔ الدلالهٔ علی أن حد الاستنجاء هو النقاء سواء حصل ذلک بالغسل أو بالتمسح

مرة أو مرتين أو أكثر. و ربما يناقش فى دلالتها- كما عن شيخنا الأنصارى- «قده» بأن الرواية بذيلها: قلت ينقى ما ثمة و يبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها، ظاهرة فى إرادة النقاء بالماء لأن الريح الباقية فى المحل إنما يستكشف باستشمام اليد، و مزاولة اليد المحل إنما هى فى الاستنجاء بالماء.

---

(۱) و هى صحيحة زرارة عن أبى جعفر «ع» قال: جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله .. المروية فى ب ۳۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) فى ص ۴۰۰.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۳

....

و لا يخفى ضعف هذه المناقشة لأن بقاء الريح كما يمكن استكشافه باستشمام اليد المزاولة للمحل كذلك يمكن أن يستكشف بغيرها من الأشياء الملاقية له و كذا باستشمام اليد الماسحة على الموضع بعد التمسح بالأحجار أو الخرق و نحوهما فهذه المناقشة ساقطة.

نعم يرد على الاستدلال بالحسنة أن المراد بالنقاء لو كان يعم التمسح لكان الأولى بل المتعين أن يسأل عن الأجزاء الصغار أيضا لتخلفها فى المحل و عدم زوالها بالتمسح و يشهد لذلك اختباره فى اليد الملوثة بالوحل أو غيره حيث ترى أن مسحها بالحجر أو الخرق لا يزيل الأجزاء الصغار و من هنا ذكر فقهائنا الأعلام «قدهم» أنه لا يعتبر فى الاستنجاء بالتمسح إزالة الأثر المفسر بالأجزاء الصغار- دون الأعراض الخارجية من اللون و الرائحة و نحوهما- لعدم اعتبار زوالها فى الغسل فكيف بالمسح. و حيث لم يسأل عن الأجزاء الصغار فيستكشف به أن الرواية ناظرة إلى الاستنجاء بالماء و لا تعم التمسح أصلا. بل لو كانت الرواية ناظرة إلى الأعم منه لم يبق موجب للسؤال عن بقاء الريح بوجه و ذلك لأن التمسح غير قالع للأجزاء الصغار و هى مستتبعة لبقاء الريح بلا كلام و مع العفو عن الأجزاء المذكورة كيف يكون بقاء الريح مخلا للطهارة؟! و هذا بخلاف ما إذا اختصت الرواية بالغسل فان بقاء الريح أمر لا يلازمه بل قد تزول به و قد لا تزول كما إذا كان الغائط عفنا جدا. و عليه فللسؤال عن بقاء الريح مجال. و حاصل الجواب عنه أن المبالغة فى الغسل على وجه يذهب به الريح غير معتبر فى الاستنجاء و مجرد زوال العين كاف فى طهارة المحل و لعل هذا مراد من منع عن دلالة الرواية على كفاية الأقل من الثلاث فى المسح.

و «منها»: رواية بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: يجزى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۴

....

من الغائط المسح بالأحجار و لا يجزى من البول إلا الماء «۱» بتقريب أن اللازم فى الأحجار للنجس و مقتضاه أن جنس الحجر كاف فى تطهير المحل متعددا كان أو غيره و لم يرد به الجمع ليقال إن أقل الجمع ثلاثة.

و فيه أن اللام و إن كان للجنس كما أفيد إذ لا يحتمل حمله للاستغراق للقطع بعدم ارادة التمسح بأحجار العالم جمع كما لا يحتمل حمله على العهد لبعد إرادة الأحجار المعهودة خارجا فلا مناص من أن يكون اللام للجنس و الطبيعة و إنما الكلام فى أن المراد به طبيعى الفرد أو طبيعى الجمع و لا إشكال فى أن ظاهر اللام داخل على الجمع جنس الجمع و لا إشكال فى أن ظاهر اللام الدخل على الجمع جنس الجمع لا الفرد- حيث لا قرينة على العهد و لم يمكن حمله على الاستغراق- نعم قد تقوم القرينة على ارادة جنس الفرد

من اللام الداخل على الجمع كما فى قوله عز من قائل وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبىٰ وَ الْيَتٰامىٰ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ .. «۲» و قوله إِنَّمَا الصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ وَ الْمَسٰاكِينِ وَ الْعٰامِلِينَ عَلَيْهٰا .. «۳» و ذلک لوضوح أن الخمس و الصدقات إنما تدفعان للافراد لا إلى المجموع. فهذه الرواية على خلاف المطلوب أدل.

و «منها»: مضمرة زرارة: كان يستنجى من البول ثلاث مرات و من الغائط بالمدر و الخرق «۴» حيث لم يقيد المسح- بالمدر و الخرق- بالتعدد و مقتضى إطلاقها كفاية التمسح مطلقا.

و يرد هذا الاستدلال أن الرواية غير واردة لبيان اعتبار التعدد و عدمه و إنما وردت حكاية عن فعل الامام عليه السلام و غاية ما تدل عليه أن مخرج البول لا يجتزئ

---

(۱) المروية فى ب ۳۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) الأنفال: ۴۱: ۸.

(۳) التوبة: ۹: ۶۰.

(۴) المروية فى ب ۲۶ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۵

....

فيه بالتمسح لالتزامه عليه السلام فيه بالماء و إنما يكفى ذلک فى الغائط. و أما أنه يكفى مطلقا أو ثلاث مرات فليست الرواية ناظرة إليه و على الجملة الراوى إنما حكى عن الإمام كفاية التمسح فى الغائط دون التعدد و عدمه إذ لم يكن عليه السلام يستنجى من الغائط بمرئى من زرارة ليتمكن من حكاية ذلک عنه عليه السلام و الحاصل أن الأخبار المتقدمة لا دلالة فى شيء منها على الاجتزاء بالأقل من الثلاث عدا موثقة يونس لتمامية دلالتها كما مر و معها لا تصل النوبة إلى الأصل فإن قام دليل مقيد لإطلاقها فلا كلام و إلا فلا مناص من الأخذ بإطلاق الموثقة و الحكم بالاجتزاء بالأقل من الثلاث فى المسح كالغسل هذا كله فى المورد الأول.

و «أما المورد الثانى»: فقد ورد فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و يجزيک من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلک جرت السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۱» و قد قيدت المجزئ من الاستنجاء بالثلاث و حيث أنا نلتزم بمفهوم العدد بالإضافة إلى الأقل لأن المفاهيم العرفى فى مثل قولنا:

الإقامة عشرة أيام موجبة لإتمام الصلاة. عدم وجوب الإتمام فى الإقامة بما دون العشرة فلا مناص من الالتزام بعدم أجزاء ما دون الأحجار الثلاثة فى المقام فهى صالحة لتقييد الموثقة المتقدمة بما إذا كان إذ هاب الغائط فى التمسح بالثلاث هذا و قد نوقش فى التقييد بهذه الصحيحة من وجوه:

«الأول»: استبعاد وجوب التمسح ثانيا و ثالثا بعد النقاء لأن المسح وقتئذ لغو ظاهر لا يترتب عليه أى أثر. و يبعده أن الأحكام التعبدية لا سبيل إلى استكشاف ملاكاتها بالوجوه الاعتبارية و الاستحسانات و من المحتمل أن يكون الملاک فى وجوب التمسح ثلاثا أمرا آخر وراء النقاء. و نظائر ذلک كثيرة فى الشريعة المقدسة.

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۶

....

«منها»: وجوب الغسل مرتين كما فى المتنجس بالبول لأنا إذا بالغنا فى الغسلة الأولى فى غسله و أزلنا عنه العين و أثرها لم يترتب على الغسلة الثانية أثر حينئذ مع أنها معتبرة فى الحكم بطهارته و «منها»: وجوب الغسل ثلاث مرات فى الإناء مع أن العين قد تزول عنه بالأقل من الثلاث و من هذا القبيل نفس الخزف المصنوع منه الإناء لأنه إذا صنع بهيئة غير الإناء كفى فى تطهيره للغسل مرة و إذا صنع بهيئة الإناء اعتبر فيه الغسل ثلاث مرات مع أن الخزف هو الخزف بعينه و كذا الحال فى إزالة الغائط بالتمسح حيث يختص ذلك بما إذا كان الغائط فى المحل لأنه إذا كان فى غير المخرج لم يكف فى إزالته المسح من غير خلاف مع أن العذرة هى العذرة بعينها و على الجملة لا مجال لاستكشاف الملاكات بالاستحسان و حيث أن الدليل دل على وجوب التمسح ثلاثا فلا مناص من الأخذ بظاهره و الحكم باعتبار التعدد و إن حصل البقاء قبل الثلاث.

«الثانى»: أن الصحيحة تشتمل على كلمة «السنة» و هى تحتمل الاستحباب و مع احتماله لا يمكن الاستدلال بها على وجوب التمسح ثلاثا.

و يندفع بأن السنة فى قبال الفريضة فالمراد بها ما ثبت وجوبه و تشريعه من النبى صلّى اللّه عليه و آله كما أن الفريضة هى ما أوجبه اللّه سبحانه فى كتابه. و استعمال السنة بالمعنى المذكور أمر شائع فى الأخبار فإذا قيل: الركعتان الأخيرتان سنتان فى الصلاة لا يراد منها استحبابهما و هذا ظاهر.

«الثالث»: أن التقييد فى الصحيحة بالثلاث إنما ورد مورد الغالب لعدم حصول النقاء غالبا بالمسح بأقل من ثلاث مرات و لا مفهوم للقيد إذا كان واردا مورد الغالب كما فى قوله عز من قائل وَ رَبائِبُكُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ «۱» و هذه المناقشة يرد عليها أمران:

---

(۱) النساء ۴: ۲۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۷

و يجزئ ذو الجهات الثلاث (۱) من الحجر، و بثلاثة أجزاء من الخرقة الواحدة، و إن كان الأحوط ثلاثة منفصلات.

«أحدهما»: منع الكبرى المدعاة لأن الإتيان بأى قيد فى الكلام ظاهره أن للمتكلم عناية خاصة به و هو يقتضى المفهوم لا محالة ورد فى مورد الغالب أو غيره لأن الغلبة غير مانعة عما ندعيه من الظهور و أما عدم التزامنا بمفهوم القيد فى الآية المباركة فهو مستند إلى الأدلة الدالة على أن حرمة الربائب لا تختص بما إذا كانت فى الحجور و لو لا تلك الأدلة لالتزامنا بمفهومه كما التزمنا به فى قوله: دخلتم بهن. مع أن كون المرأة المزوجة مدخولا بها أمر غالبى و قلما يتفق عدم الدخول بها.

و «ثانيهما»: أن القيد الوارد مورد الغالب لو سلمنا عدم دلالته على الاختصاص فلا ينطبق ذلك على المقام لعدم كونه من هذا القبيل و ذلك لأن حصول النقاء بالتمسح بثلاثة أحجار ليس بغالبى فإنه كما يحصل بالثلاثة كذلك يحصل بالأربعة و الخمسة. نعم لا يحصل النقاء بالمرة الاولى و الثانية غالبا لا أن حصوله غالبى فى الثلاثة فلو كانت العبارة هكذا: لا يجتزئ بالمرة الأولى و الثانية لكان للقول بان التقييد بهما مستند إلى الغلبة وجه صحيح. و أما فى مثل قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار فلا لعدم الغلبة فى الثلاثة كما عرفت إذا فما ذهب إليه المشهور من اشتراط أن يكون التمسح بثلاثة أحجار هو الصحيح.

(۱) بعد ما اتضح أن التمسح يشترط أن يكون بالثلاث و لا يجزئ الأقل منها يقع الكلام فى أنه هل يعتبر فى الاستنجاء به أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو يكفى التمسح بالحجر الواحد ثلاث مرات كما إذا كان له جهات ثلاث؟

و بعبارة أخرى أن المعتبر تعدد المسح فحسب و إن كان ما به التمسح واحدا أو يعتبر التعدد فى كل من التمسح و ما به المسح.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۸

....

اختلفت كلماتهم في المقام فذهب جماعة إلى اعتبار التعدد فيما يتمسح به من الحجر أو غيره نظرا إلى صحيحة زرارة المتقدمة: يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار. لصراحتها في تعدد ما يتمسح به و عن جماعة آخرين كفاية التمسح بالحجر الواحد ثلاثا كما إذا كانت له جهات ثلاث للقطع بعدم الفرق بين الاتصال و الانفصال حيث أن المدار على التمسح ثلاث مرات سواء أ كان ما يتمسح به في كل مرة منفصلا عما يتمسح به في المرة الأخرى أم لم يكن.

و هذه الدعوى عهدتها على مدعيها لما تقدم من أن الأحكام التعبدية لا- سبيل إلى استكشاف ملاكاتها بالوجوه الاعتبارية و الاستحسانات إذ من المحتمل- بالوجدان- أن يكون للانفصال خصوصية لا يحصل الغرض من التمسح إلا به و لو لا هذا الاحتمال للزم الحكم بكفاية الغسلة الواحدة- فيما يجب فيه الغسلتان- إذا كانت الغسلة بمقدار الغسلتين بحسب الكم و الزمان كما إذا فرضنا زمان كل من الغسلتين دقيقة واحدة و كان الماء المستعمل فيها بمقدار كأس- مثلا- و قد غسلناه دقيقتين و صببنا عليه الماء كأسين فهل يصح أن يقال إنها غسلتان متصلتان و لا فرق بين اتصالهما و انفصالهما؟! فهذه الدعوى ساقطة.

و من الغريب في المقام ما صدر عن بعضهم من أن قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار يدل على كفاية التمسح بالحجر ذي جهات ثلاث و ذلك بدعوى أن المراد بالتمسح بثلاثة أحجار هو ثلاث مسحات قياسا للمقام بما إذا قيل: ضربته خمسين سوطا لوضوح أن صدقه لا يتوقف على تعدد السوط و ما به الضرب و عليه فالمسح ثلاث مرات إنما يقتضي تعدد المسح سواء أ كان ما به التمسح أيضا متعددا أم لم يكن.

و الوجه في غرابته أن السوط في المثال مصدر ساط أي ضرب بالسوط لأنه قد يستعمل بالمعنى المصدري و قد يستعمل بمعنى الآلة و ما به الضرب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۰۹

و يكفي كل قالع و لو من الأصابع (۱)

فالمعنى حينئذ: ضربته خمسين مرة بالسوط، فسوطا مفعول مطلق للضرب اى ضربته كذا مقدارا ضربا بالسوط فالتعدد في المثال إنما هو في الضرب لا في السوط و ما به الضرب. و أين هذا من قوله عليه السلام يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار حيث أن التعدد فيه في الآلة و ما به التمسح أعني الأحجار و لا ينطبق الأحجار الثلاثة على التمسح بالحجر الواحد و إن كان ذا جهات ثلاث و على ذلك لا مناص من أن يكون ما يتمسح به كالمسح متعددا نعم قد يصدق المسح بالأحجار الثلاثة على التمسح بالحجر الواحد كما إذا كان حجرا عظيما أو جبلا- متحجرا لأنه حجر واحد حقيقة إذ الاتصال مساوق للوحدة مع أنه لو تمسح بأطرافه الثلاثة صدق التمسح بالأحجار الثلاثة عرفا لطول الفواصل بين الأطراف

(۱) كما إذا استنجى بثلاثة من أصابعه و المستند في ذلك أمور:

«الأول»: الإجماع على أنه لا- فرق في جواز الاستجمار بين الأحجار و غيرها من الأجسام الطاهرة القالعة للنجاسة- و لو كانت هي أصابع المتخلي- عدا ما استثني من العظم و الروث و غيرهما مما يأتي عليه الكلام. و يندفع بأن الإجماع التعبدي على جواز الاستجمار بكل جسم قالع للنجاسة لم يثبت بوجه و على فرض التحقق لا نعلم بل لا نظن أن يكون المراد من معقد إجماع المجمعين أي جسم قالع للنجاسة و لو كان من أعضاء المتخلي كأصابعه.

«الثاني»: الأخبار المشتملة على كفاية الاستجمار بغير الأحجار من المدر و الخرق و الكرسف و غيرها فقد ورد في بعضها أن الحسين

بن علی علیه السلام کان یتمسح من الغائط بالکرسف و لا یغسل «۱» و فی مضمرة زرارة المتقدمة أنه کان یستنجی من الغائط بالمدر و الخرق (و الخزف) کما عن بعض نسخ

(۱) المرویة فی ب ۳۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۱۰

....

التهذیب «۱» و معها لا- نحتمل أن تکون للأحجار خصوصیة بوجه. نعم لو کان الوارد فی النصوص خصوص التمسح بالأحجار لاحتملنا أن تکون لها مدخلیة فی الحکم بالطهارة، کما أنا لا نحتمل خصوصیة للکرسف و المدر و غیرهما من الأمور الواردة فی النصوص. بل یستفاد من مجموع الأخبار الواردة فی المسألة أن الحکم یعم کل جسم قالع للنجاسة و لو کان من أعضاء المتخلی کأصابعه.

و یؤیده ما ورد فی روایة لیث المرادی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

سألته عن استنجاء الرجل، بالعظم أو البعر أو العود قال: أما العظم و الروث فطعام الجن و ذلک مما اشترطوا علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقال: لا یصلح بشیء من ذلک «۲» حیث أن ظاهرها أن الأجسام القالعة بأجمعها صالحة للاستنجاء عدا العظم و الروث لاقترانهما بالمانع و هو عهده صلّی اللّه علیه و آله للجن أن لا یستعمل طعامهم فی الاستنجاء بلا فرق فی ذلک بین الأصابع و غیرها.

و یرد هذا الوجه أن الأحجار و إن لم یحتمل أن تکون لها خصوصیة فی الاستنجاء فلا- مانع من التعدی عنها إلی کل جسم قالع للنجاسة إلا أن التعدی إلی مثل الأصابع التی هی من أعضاء المتخلی و لیست من الأجسام الخارجیة الواردة فی الروایات یحتاج إلی دلیل، إذ لا یستفاد من النصوص سوی التعدی إلی الأجسام الخارجیة دون الأصابع و نحوها.

«الثالث»: حسنة ابن المغیرة عن أبی الحسن علیه السلام قال: قلت له:

للاستنجاء حد؟ قال: لا، ینقی ما ثمة .. «۳» حیث أن الظاهر من جواب

(۱) کما فی مصباح الفقیه.

(۲) المرویة فی ب ۳۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۱۳ و ۳۵ من أبواب أحکام الخلوة و ۲۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۱۱

....

الإمام علیه السلام بقوله: لا، ینقی ما ثمة أن المدار فی طهارة موضع الغائط علی النقاء سواء أ کان ذلک بالماء أو حصل من التمسح بالکرسف أو الأحجار أو غیرهما من الأجسام القالعة للنجاسة و لو کانت هی الأصابع و یدفع ذلک أمران:

«أحدهما»: ما قدمناه من أن المراد بالنقاء بقرینة السؤال عن الریح هو النقاء المسبب من الغسل إذ لو کان المراد به الأعم من التمسح و الغسل لکان المتعین أن یسأله عن الأجزاء الصغار المتخلفة فی المحل بعد المسح. بل لم یکن وجه للسؤال عن الریح لأنها من لوازم المسح کما مر.

و «ثانیهما»: أن الحسنة- بعد الغض عن المناقشة المتقدمة- إنما وردت لبیان حد الاستنجاء فحسب لأنه مورد السؤال فیها و لم ترد

لبیان حد ما یستنجی به و کم فرق بینهما فالحسنهٔ لا إطلاق لها من تلک الناحیهٔ حتی یشمل الأصابع و نحوها «الرابع»: موثقهٔ یونس بن یعقوب قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام الوضوء الذی افترضه اللّه علی العباد لمن جاء من الغائط أو بال. قال: یغسل ذکره و یذهب الغائط ثم یتوضأ مرتین مرتین «۱» حیث أنها ناظرهٔ إلی بیان ما یجب فی الوضوء و ما هو مقدمهٔ له من غسل الذکر و إذهاب الغائط و حیث أنها مطلقهٔ فتعم إذهابه بکل جسم قالع للنجاسهٔ و لو کان هی الأصابع، و لعل هذه الموثقهٔ هی التی اعتمد علیها الماتن فی المقام.

و لکن الاستدلال بها أیضا غیر تام لأن إطلاق الموثقهٔ و إن لم یکن قابلا للإنکار لما تقدم من أنها تشمل الإذهاب بکل من الغسل و المسح و لا فرق فی ذلک بین الحجر و غیره إلا أن إطلاقها لا یشمل الأصابع لأنها بصدد بیان ما اعتبر فی الوضوء و مقدماته و من الظاهر أن طهارهٔ الأصابع أولی بالاشتراط من غیرها لأنها من مواضع الوضوء و بالاستنجاء بها یتنجس بالعذرهٔ لا محالهٔ و معه

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۹ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۱۲

و یعتبر فیه الطهارهٔ (۱).

یبطل الوضوء علی أنها بظاهرها اعتبرت طهارهٔ الذکر و موضع الغائط فی الوضوء فکیف لا تعتبر الطهارهٔ فی أعضاء الوضوء؟ إذا لا یمکن أن یراد من إذهاب الغائط ما یعم الاستنجاء بالأصابع. نعم إطلاقها بالإضافهٔ إلی غیر الأصابع مما لا خدشهٔ فیه فالصحیح أن الاستنجاء بکل جسم قالع للنجاسهٔ کاف فی طهارهٔ المحل عدا الأصابع کما عرفت.

(۱) قد یفرض الکلام فی الاستنجاء بالأعیان النجسهٔ أو المتنجسهٔ فیما إذا أصابت المحل و هو رطب و أخری فی الاستنجاء بها إذا لم تصب المحل أو اصابته و هو یابس.

أما إذا کان المحل رطبا فلا شبهٔ فی أن الاستنجاء بغیر الأجسام الطاهرهٔ لا یکفی فی طهارته لوضوح أن النجس أو المتنجس حینئذ ینجسان الموضع بملاقاتهما فلا یکون التمسح بها موجبا للطهارهٔ بل یسقط المحل بذلک عن کونه قابلا للطهارهٔ بالاستجمار بحیث لو تمسح بعد ذلک بالأجسام الطاهرهٔ لم یحکم بطهارته. و الوجه فیه أن المحل إذا تنجس بغیر النجاسهٔ الخارجهٔ من نفسه لم تشمله الأدلهٔ الواردهٔ فی الاستجار لاختصاصها بما إذا تنجس بالغائط الخارج منه کما أشار إلیه الماتن «قده».

و دعوی أن المتنجس لا یتنجس ثانیا مندفعهٔ بأن الملاقی للمتنجس إذا کان له أثر مغایر لأثر المتنجس فبمقتضی إطلاق أدلته یرتب ذلک الأثر علیه و إن قلنا بأن المتنجس لا یتنجس ثانیا- مثلا- إذا دل الدلیل علی أن ما لاقاه بول یجب أن یغسل مرتین و فرضنا أنه لاقی متنجسا تکفی فیه الغسلهٔ الواحدهٔ وجب غسل المتنجس مرتین و هذا لا لأن المتنجس یتنجس ثانیا بل لإطلاق ما دل علی التعدد فیما لاقاه بول- مثلا- إذ معه لا بد من ترتیب الأثر الزائد علی المتنجس و إن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۱۳

....

قلنا إن المتنجس لا یتنجس ثانیا، فتحصل أنه إذا استنجی بشیء من الأعیان النجسهٔ أو المتنجسهٔ لم یکف التمسح بعد ذلک فی تطهیر المحل و وجب الاقتصار فیه علی الماء لإطلاق الأدلهٔ الدالهٔ علی وجوب الغسل فیما لاقی نجسا.

و أما إذا کان المحل یابسا أو أن العین لم تصبه أصلا کما إذا أصابت الغائط فقط فالظاهر أن الأمر أیضا کذلک و أن ما یتمسح به لا بد أن یکون طاهرا.

و هذا یمکن الاستدلال علیه بوجوه:

«الأول» الإجماع علی عدم کفایة التمسح بالأجسام غیر الطاهرة. و هذا یمکن المناقشة فیه بما أوردناه علی دعوی الإجماع فی سائر المقامات.

«الثانی»: الارتکاز المتشرعی لأنه یدل علی أن النجس و المتنجس لا یکونان مطهرین فی الشریعة المقدسة و یؤکده أنا لا نعهد مطهرا من دون أن یکون محکوما بالطهارة فی نفسه. و علی ذلک فیعتبر فی المطهر أن یکون طاهرا لا محالة.

«الثالث»: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور و یجزیک من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلک جرت السنة من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و أما البول فإنه لا بد من غسله «۱» و تقریب الاستدلال بها أن الطهور أعم من الطهارة الحدثیة و الخبثیة بقرینة ذکر الاستنجاء من الغائط و البول. نعم لو لا- ذلک أمکن دعوی أن الطهور ظاهره الطهارة الحدثیة فحسب، و الطهور علی ما قدمناه فی أوائل الکتاب هو ما یکون طاهرا فی نفسه و مطهرا لغیره، و حیث أنه شرط فی الصلاة فلا مناص من أن یکون المستعمل فی کل من الطهارة الحدثیة و الخبثیة طاهرا فی نفسه و مطهرا لغیره لأنه لو لم یکن مطهرا لغیره أو لم یکن طاهرا فی نفسه لم یصدق علیه الطهور و یترتب علیه بطلان الصلاة لأنها وقتئذ

---

(۱) المرویة فی ب ۹ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۱۴

و لا یشترط البکارة (۱) فلا یجزئ النجس، و یجزئ المتنجس بعد غسله، و لو مسح بالنجس أو المتنجس لم یطهر بعد ذلک إلا بالماء (۲) إلا إذا لم یکن لاقی

فاقدة لشرطها و هو الطهور فعلی ذلک یشترط الطهارة فیما یتمسح به حتی یصدق علیه الطهور و یصح الاکتفاء به فی الصلاة و ظنی أن هذا أحسن استدلال علی اعتبار الطهارة فیما یستنجی به فلاحظ.

(۱) اختلفت کلماتهم فی معنی البکارة فیما یستجمر به ففسرها المحقق «قده»- فی محکی معتبرة- بأن لا یکون ما یستجمر به مستعملا فی الاستنجاء بوصف کونه متنجسا و مستعملا، و أما لو طهر الموضع المتنجس فیه أو انکسر أو کسره جاز استعماله فی الاستنجاء ثانیا و هذا المعنی من البکارة یرجع إلی اشتراط الطهارة فیما یتمسح به و لیس شرطا علی حدة و إن أمکن الفرق بینهما من بعض الجهات. و قد تکلمنا فی اشتراط الطهارة عن قریب. و عن بعضهم أن البکارة بمعنی أن لا یستعمل فی الاستجمار قبل ذلک فالمستعمل فیه لا یکفی فی التمسح به سواء غسل الموضع المتنجس منه أو کسر، أم لم یغسل و لم یکسر.

و هذا المعنی من البکارة- مضافا إلی أنه مستبعد فی نفسه- یحتاج إلی دلیل و لم یرد اعتبار البکارة فی شیء من روایاتنا سوی ما عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال:

جرت السنة فی الاستنجاء بثلاثة أحجار أبکار و یتبع بالماء «۱» إلا- أنها ضعیفة السند بالرفع و الإرسال و دلالتها أیضا لا تخلو عن مناقشة و ذلک لأن اتباع الأحجار بالماء مستحب و هو قرینة علی أن البکارة أیضا مستحبة و لکن المهم هو ضعیف السند فهذا المعنی من البکارة لم یقم علیه دلیل.

(۲) کما تقدم.

---

(۱) المرویة فی ب ۳۰ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۱۵

البشرة، بل لاقى عين النجاسة، و يجب فى الغسل بالماء إزالة العين و الأثر (۱) بمعنى الأجزاء الصغار التى لا ترى لا بمعنى اللون و الرائحة (۲) و فى المسح يكفى إزالة العين و لا يضر بقاء الأثر بالمعنى الأول أيضا.

---

(۱) أراد بذلك بيان الفارق بين الغسل و المسح و حاصله أن التمسح يكتفى فيه بإزالة العين و إن لم يذهب أثرها. و أما الغسل بالماء فقد اعتبروا فيه زوال العين و الأثر و ذلك لأن عنوان الغسل المعتبر بمقتضى الروايات الآمرة به متوقف على إزالة العين و الأثر و لا يصدق عرفا من غير زوالهما.

(۲) لأنهما من الأعراض و إزالة العرض غير معتبرة فى حصول الطهارة شرعا و لا سيما فى بعض النجاسات كدم الحيض فان لونه قد لا يزول بالمبالغة فى غسله و من ثمة ورد فى بعض الروايات السؤال عن عدم ذهاب لونه بغسله و أمروا عليه السلام بصبغ ما أصابه بالمشق حتى يختلط و يذهب «۱» فالمراد بالأثر ليس هو اللون و الرائحة بل المراد به ما لو باشرته باليد الرطبة لأحسست فيه لزوجة تلصق بيدك أو بدنك و الوجه فى اعتبار إزالته لدى الغسل أن اللزوجة عبارة عن الأجزاء الصغار من الغائط و الدم و غيرهما من النجاسات و قد تقدم أن إزالة العين مقومة للغسل.

نعم لا تعتبر إزالة اللزوجة و الأجزاء الصغار فى التمسح و الاستجمار و ذلك لأن التمسح المعتبر فى الاستنجاء- و هو المسح على النحو المتعارف- المعتاد- غير مزيل للاجزاء الصغار بطبعه إلا بالمبالغة الكثيرة المؤدية إلى الحرج و إذهاب جلد البشرة و من هنا لو باشرت ما مسحت عنه الأجسام اللزجة- التى منها الغائط- بالخرقة أو اليد الرطبتين لرأيت فيه اللصوقة و اللزوجة و هذه قرينة عقلية على أن الأخبار الواردة فى الاستجمار لا تعتبر إزالة الأجزاء الصغار أيضا.

---

(۱) المروية فى ب ۲۵ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۱۶

(مسألة ۱) لا يجوز الاستنجاء بالمحترمات (۱) و لا بالعظم و الروث (۲) و لو استنجى بها عصى لكن يطهر المحل (۳) على الأقوى.

---

(۱) ككتب الأخبار و القرآن- و العياذ باللّه- و الاستنجاء بها من المحرمات النفسية التكليفية لحرمة هتكها و من هنا لو استنجى بها غفلة أو متعمدا طهر به المحل لإطلاق الأخبار الدالة على كفاية التمسح و إذهاب الغائط فى الاستنجاء و إن كان أمرا محرما فى نفسه هذا. إذا لم يستلزم الاستنجاء بها الكفر و الارتداد.

و أما لو بلغ تلك المرتبة كما إذا استنجى بالكتاب عامدا و قلنا انه يستلزم الارتداد فلا معنى للبحث عن طهارة المحل بالاستنجاء لتبدل النجاسة العرضية بالذاتية للارتداد.

(۲) الظاهر أن المسألة متسالم عليها عندهم و لم ينسب فيها الخلاف إلا إلى العلامة فى التذكرة- لتردده- و صاحب الوسائل «قده» حيث عقد بابا و عنونه بكراهة الاستنجاء بالعظم و الروث و لم ينقل خلاف ممن تقدمهما بل ظاهر العلامة فى بعض كتبه دعوى الإجماع على المنع.

(۳) إن اعتمدنا فى الحكم بحرمة الاستنجاء بهما إلى النصوص بدعوى أنها و إن كانت ضعيفة سندا إلا أن ضعفها منجبر بعملهم فلا مناص من الالتزام بعدم حصول الطهارة حينئذ و ذلك لأن عمدتها رواية ليث المرادى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود قال: أما العظم و الروث فطعام الجن و ذلك مما اشترطوا على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال: لا يصلح بشى‌ء من ذلك «۱» و ظاهر قوله: لا يصلح بشى‌ء من ذلك نفى الجواز لأنه لم يكن يحتمل استحباب الاستنجاء بهما ليكون نفى الصلاحية نفيا لاستحبابه

(۱) المرويهٔ فى ب ۳۵ من أبواب أحكام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۴۱۷

(مسألهٔ ۲) فى الاستنجاء بالمسحات إذا بقيت الرطوبهٔ فى المحل يشكل الحكم بالطهارهٔ (۱) فليس حالها حال الأجزاء الصغار.

و قد مر غير مرهٔ أن ظاهر النواهى الواردهٔ فى المعاملات بالمعنى الأعم عدم التحقق و الوجود دون الحرمهٔ التكليفيهٔ إذا فنفى الجواز- فى هذه الروايهٔ- و النهى فى غيرها يدلان على أن الطهارهٔ لا تتحقق بالاستنجاء بالعظم و الروث و أنهما غير صالحين لذلك لا أنه محرم تكليفى فالروايهٔ مقيدهٔ لإطلاق موثقهٔ يونس المتقدمهٔ- فى قوله: و يذهب الغائط .. حيث أن ظاهره كما تقدم حصول الطهارهٔ بالتمسح بأى جسم قالع للنجاسهٔ- و موجبهٔ لاختصاصها بغير العظم و الروث.

و أما إذا اعتمدنا فى المسألهٔ على الإجماعات المنقولهٔ البالغهٔ حد الاستفاضهٔ فلا بد من الالتزام بحرمهٔ الاستنجاء بهما وضعا و تكليفا و ذلك لاختلاف كلماتهم المحكيهٔ فى المسألهٔ حيث صرح بعضهم بأن الاستنجاء بهما و إن كان معصيهٔ إلا أنه يقتضى طهارهٔ المحل و بهذا التزم الماتن «قده» و ذهب آخر إلى أن الاستنجاء بهما غير مطهر بوجه و إن لم يكن معصيهٔ و بهذا نستكشف ثبوت أحد الأمرين فى الشريعهٔ المقدسهٔ إما عدم جواز الاستنجاء بهما وضعا و إن جاز تكليفا. و إما عدم الجواز تكليفا و إن جاز وضعا و به يحصل العلم الإجمالى بإحدى الحرمتين فلا يبقى للتمسك بإطلاق الموثقهٔ المتقدمهٔ مجال لأن قوله عليه السلام و يذهب الغائط ظاهر فى جواز الاستنجاء بهما من كلتا الجهتين و العلم الإجمالى بتقييدها من إحدى الناحيتين يمنع عن التمسك بإطلاقها و بهذا يشكل الحكم بجواز الاستنجاء بهما وضعا و تكليفا. بل مقتضى إطلاقات الأدلهٔ الدالهٔ على وجوب الغسل فى المتنجسات عدم حصول الطهارهٔ و وجوب الغسل بالماء لأن المتيقن مما خرج عن إطلاقها إنما هو الاستنجاء بغير العظم و الروث.

(۱) لأن مقتضى إطلاقات الأدلهٔ أن المتنجسات لا بد من غسلها و أنها

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۳، ص: ۴۱۸

(مسألهٔ ۳) فى الاستنجاء بالمسحات يعتبر أن لا يكون فى ما يمسح به رطوبهٔ مسريهٔ (۱) فلا يجزئ مثل الطين، و الوصلهٔ المرطوبهٔ. نعم لا تضر النداوهٔ التى لا تسرى.

(مسألهٔ ۴) إذا خرج مع الغائط نجاسهٔ أخرى كالدم، أو وصل إلى المحل نجاسهٔ من خارج يتعين الماء (۲).

لا تطهر من دونه و قد خرجنا عن ذلك فى مخرج الغائط لكفايهٔ الاستجمار فى تطهيره و المتيقن من ذلك ما إذا أزيلت النجاسهٔ بما لها من الشئون و الآثار إلا فيما قامت القرينهٔ على عدم لزوم رفعه و إزالته كما فى الأجزاء الصغار لما تقدم من أنها لا ترتفع بالتمسح المتعارف. و أما رطوبهٔ النجاسهٔ فحيث أنها قابلهٔ لزوال بالتمسح و لا قرينهٔ على عدم لزوم إزالتها اعتبرت إزالتها بالتمسح كالعين.

(۱) لأن الرطوبهٔ بعد ما تنجست بملاقاهٔ العذرهٔ تنجس المحل و يأتى أن التمسح إنما يكفى فى الطهارهٔ إذا لم تتنجس بغير الغائط من النجاسات و المتنجسات نعم لا تعتبر اليبوسهٔ فى الأحجار لأن كونها رطبهٔ برطوبهٔ غير مسريهٔ لا يضر فى الاستنجاء بها.

(۲) لأن الأخبار الواردهٔ فى المقام إنما دلت على جواز الاجتزاء بالمسح فيما إذا تنجس المحل بالغائط و أما إذا تنجس بغيره فيحتاج كفايهٔ التمسح إلى دليل و لم يقم دليل على كفايته. بل الدليل قد دل على عدمها و ذلك لأن المحل إذا تنجس بغير الغائط من النجاسات الخارجيهٔ ترتبت عليه آثارها و منها.

لزوم غسلها بالماء و عدم كفايهٔ التمسح فى إزالتها و هذا بناء على أن المحل يتنجس بالنجاسهٔ الخارجيهٔ أو بما خرج مع الغائط مما لا إشكال فيه.

و كذا إذا منعنا عن ذلك نظرا إلى أن المتنجس لا يتنجس ثانيا و هذا لأن المحل و إن لم يتنجس بالنجاسة الثانية حينئذ إلا أن المحل يتبدل حكمه

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۱۹

و لو شك فی ذلك (۱) يبنی علی العدم فيتخير.

بملاقاتها لأن للنجاسة الثانية أثرا زائدا أو مغايرا مع الأثر المترتب علی النجاسة الأولية و مقتضی إطلاق أدلته لزوم ترتيب الأثر علی المحل كما دل علی وجوب التعدد أو التعفير أو الغسل بالماء أو غير ذلك من الآثار- مثلا- إذا أصاب البول جسما متنجسا بالدم وجب غسله مرتين لإطلاق ما دل علی لزوم التعدد فيما تنجس بالبول كما أن الإناء المتنجس إذا ولغ فيه الكلب وجب تعفيره لإطلاق ما دل علی اعتبار التعفير فی الولوغ و هكذا.

و علی ذلك إذا أصاب المحل المتنجس بالغائط دم أو غيره وجب غسله بالماء لإطلاق ما دل علی لزوم الغسل بالماء فی إزالة الدم و نحوه و عدم كفاية التمسح فی التطهير منه و علی الجملة أن النجاسة الثانية و إن لم تنجس المحل ثانيا إلا أن المحل يتبدل حكمه بملاقاتها و ينقلب جواز المسح بوجوب الغسل.

(۱) للشك فی ذلك صورتان:

«إحداهما»: أن يشك فی تنجس المحل قبل خروج الغائط مع القطع بعدم طرو النجاسة عليه بعد الخروج و لا مانع فی هذه الصورة من استصحاب عدم وصول النجاسة إلی المحل قبل الخروج فان مقتضاه الحكم بطهارة المحل إلی حين الخروج و عدم تنجسه إلا بالغائط أما تنجسه و ملاقاته للغائط فبالوجدان و أما عدم تنجسه بغيره فبالاستصحاب فبضم الوجدان إلی الأصل يثبت أن المحل متنجس بملاقاة الغائط فحسب و لم تصبه نجاسة أخری غيره و معه يتخير فی تطهيره بين الغسل و المسح.

و دعوی أن المرجع- بناء علی أن المتنجس لا يتنجس ثانيا- هو استصحاب نجاسة المحل بعد الاستجمار لأن النجاسة الحاصلة إن كانت مستندة إلی الغائط فقد ارتفعت قطعا و إن كانت مستندة إلی غيره فهی باقية جزما لعدم ارتفاعها

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۲۰

....

بالمسح فالحادث مردد بين الطويل و القصير و ما هو مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع و معه يرجع إلی استصحاب كلی النجاسة الجامع بين القصير و الطويل للعلم بتحققها و الشك فی بقائها و ارتفاعها بالمسح و هو من القسم الثانی من استصحاب الكلی حينئذ.

«مندفعة»: بأن الاستصحاب إنما يجری فی الكلی الجامع فيما إذا تردد الفرد الحادث بين الطويل و القصير و لم يكن هناك أصل آخر معين لحاله كما إذا خرج من المكلف- بعد الوضوء- مائع مردد بين البول و المنی و ذلك لأن استصحاب عدم حدوث الجنابة حينئذ معارض باستصحاب عدم خروج البول منه و معه يتساقطان و يرجع إلی استصحاب كلی الحدث.

و أما إذا كان هناك أصل مبين لحال الفرد المشكوك فيه فلا يبقی لاستصحاب الكلی مجال كما إذا خرج المائع المردد بين البول و المنی بعد الحدث الأصغر فی المثال فان استصحاب عدم حدوث الجنابة أو عدم خروج المنی معين للحدث المشكوك فيه و مقتضاه أن المكلف لم يخرج منه المنی و أنه ليس بمحدث بالأكبر، و لا يعارض ذلك استصحاب عدم خروج البول منه إذ لا أثر يترتب عليه حيث أن مفروض الكلام أن المكلف قد أحدث بالأصغر و المحدث لا يحدث ثانيا و لا أثر للبول بعد البول- مثلا- و كيف كان فمع جريان الأصل المذكور لا يبقی لاستصحاب الحدث الكلی مجال.

و مقامنا هذا من هذا القبيل لأن استصحاب عدم إصابة النجاسة إلی المحل قبل الخروج بضمه إلی الوجدان و هو ملاقاة المحل للغائط

یقتضی عدم کون الموضع متنجسا بغیر الغائط فهو مبین لحال النجاسهٔ الحادثهٔ المشکوکهٔ و معه یتخیر بین الغسل و المسح کما تقدم.
و «ثانیتهما»: أن یشک فی طرو نجاسهٔ أخری علی المحل بعد خروج
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۲۱
....

الغائط مع الجزم بعدم طروها قبل الخروج و حال هذه الصورهٔ حال الصورهٔ المتقدمهٔ حیث أن النجاسهٔ الثانیهٔ مشکوکهٔ الحدوث و الأصل عدمه إذ المحل متنجس بالغائط بالوجدان و لم تصبه النجاسهٔ الأخری بالاستصحاب فیتخیر بین غسل المحل و التمسح بالأحجار قلنا بتنجس المتنجس ثانیا أم لم نقل.
أما علی الأول فالأمر ظاهر کما مر. و أما علی الثانی فلان المحل حینئذ و إن لم یتنجس بالنجاسهٔ الثانیهٔ إلا أن المحل یتبدل حکمه بملاقاتها کما مر و مع الشک فی تبدل حکم المحل یجری استصحاب عدم طرو النجاسهٔ الثانیهٔ و عدم تبدل حکمه من التخییر إلی تعین الغسل بالماء و هو أصل موضوعی لا یجری معه استصحاب نجاسهٔ المحل.
و «دعوی»: أن المقام مورد لاستصحاب نجاسهٔ المحل للعلم بنجاسته قبل التمسح و الشک فی ارتفاعها بالاستجمار و ذلک للشک فی أن المحل أصابته نجاسهٔ غیر الغائط أم لم تصبه و معه یجری استصحاب کلی النجاسهٔ و هو من القسم الأول من استصحاب الکلی.
«مندفعهٔ»: بأن مقتضی الأصل الجاری فی الموضوع أن المحل لم تصبه أیهٔ نجاسهٔ غیر الغائط و ذلک بضم الوجدان إلی الأصل و به یثبت أن المحل متنجس بالغائط فحسب فیترتب علیه حکمه و هو التخییر بین الغسل و المسح و علی الجملهٔ أن احتمال إصابهٔ النجاسهٔ سواء کان قبل خروج الغائط أم بعده و سواء قلنا بتنجس المتنجس ثانیا أم لم نقل مندفع بالاستصحاب لأن المقتضی للحکم بکفایهٔ التمسح- و هو تنجس المحل بالغائط- محرز بالوجدان فإذا شککنا فی طرو المانع و هو إصابهٔ نجاسهٔ أخری للمحل یبنی علی عدمه کما مر و لا مجال معه لاستصحاب الکلی فی کلتا الصورتین.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۲۲
(مسألهٔ ۵) إذا خرج من بیت الخلاء، ثم شک فی أنه استنجی أم لا بنی علی عدمه (۱) علی الأحوط و إن کان من عادته.

---

(۱) لاستصحاب عدمه و عدم جریان قاعدهٔ التجاوز فیه.
و توضیحه: أن قاعدهٔ التجاوز إنما تجری فیما إذا صدق التجاوز عن المشکوک فیه کما إذا شک فی صحهٔ شیء و فساده بعد العلم بوجوده الجامع بینهما لوضوح أن التجاوز عن المشکوک فیه فرع إحرازه و تحققه فإذا أحرز وجوده و شک فی أنه هل أتی به صحیحا أو فاسدا صدق التجاوز عن المشکوک فیه حقیقهٔ و أما إذا شک فی وجود شیء و عدمه- کما فی المقام- فلا یصدق أنه شیء قد مضی و تجاوز عنه إذ لم یحرز أصل وجوده فضلا عن التجاوز عنه و لعل المکلف لم یأت به أصلا مع أن المضی و التجاوز معتبران فی القاعدهٔ حسب ما تقتضیه أدلتها علی ما یأتی فی محله إن شاء اللّه. نعم دلت صحیحهٔ زرارهٔ:
قلت: لأبی عبد اللّه علیه السلام: رجل شک فی الأذان و قد دخل فی الإقامهٔ قال:
یمضی، قلت: رجل شک فی الأذان و الإقامهٔ و قد کبر، قال: یمضی، قلت:
رجل شک فی التکبیر و قد قرء قال: یمضی قلت: شک فی القراءهٔ و قد رکع قال: یمضی، قلت: شک فی الرکوع و قد سجد قال: یمضی علی صلاته ثم قال: یا زرارهٔ إذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء «۱» و غیرها من الأخبار الواردهٔ فی القاعدهٔ.
علی أن التجاوز الحقیقی عن المشکوک فیه غیر معتبر فی جریانها. بل المعتبر هو التجاوز عن المحل المقرر له فی الشریعهٔ المقدسهٔ

لأنه علیه السلام قد حکم بالمضی فی الشک فی الموارد السؤال عنها فی الصحیحهٔ المتقدمهٔ مع أن التجاوز عن المشکوک فیه غیر محرز فی شیء من تلک الموارد لوضوح أن الشک فیها إنما

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۳ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۲۳

....

هو فی أصل الوجود و معه لا- یمکن إحراز التجاوز الحقیقی و علی الجملهٔ دلت الصحیحهٔ علی أن التجاوز عن المحل کالتجاوز عن المشکوک فیه. إلا أن شیئا من التجاوز الحقیقی و التعبدی غیر صادق فیما نحن فیه:

أما التجاوز حقیقهٔ فلما تقدم من أن مع الشک فی الوجود لا یمکن إحراز التجاوز عن المشکوک فیه.

و أما التجاوز تعبدا و هو التجاوز عن المحل فلانه لا محل مقرر للاستنجاء فی الشریعهٔ المقدسهٔ بل أی مورد استنجی فیه المکلف فهو محله، و الصلاهٔ و إن کانت مشروطهٔ بالطهارهٔ أو أن النجاسهٔ مانعهٔ عن الصلاهٔ- علی الخلاف- إلا- أن ذلک لا یستلزم أن یکون للاستنجاء محل مقرر شرعا فالتجاوز التعبدی أیضا لا تحقق له.

و «دعوی»: أن الاستنجاء إذا کان له محل اعتیادی کبیت الخلاء و نحوه و شک فیه بعد الخروج عنه صدق علیه أنه مضی و تجاوز محله.

«تندفع»: بان التجاوز عن المحل الاعتیادی و إن کان صادقا علیه إلا أنه لم یقم دلیل علی کفایته فی جریان القاعدهٔ و إنما الدلیل دل علی جریانها عند التجاوز عن المحل المقرر الشرعی للمشکوک فیه و هو کالتجاوز الحقیقی غیر صادق بالتجاوز عن المحل الاعتیادی.

نعم لو قلنا بکفایهٔ التجاوز عن المحل العادی للمشکوک فیه لم یحتج إلی الاستنجاء بالإضافهٔ إلی الصلوات المتأخرهٔ من الشک فیه لأن الاستنجاء حینئذ قد أحرزته قاعدهٔ التجاوز نظیر ما إذا شککنا فی الوضوء و أحرزناه بالتعبد الشرعی بالقاعدهٔ لأنه وقتئذ کما یکفی بالإضافهٔ إلی ما بیده من الصلاهٔ کذلک یکفی بالإضافهٔ إلی الصلوات المتأخرهٔ عن الشک فیه هذا کله فی جریان قاعدهٔ التجاوز بالإضافهٔ إلی الاستنجاء نفسه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۲۴

بل و کذا لو دخل فی الصلاهٔ ثم شک (۱).

---

(۱) إذا شک فی الاستنجاء- و هو فی أثناء الصلاهٔ- جرت قاعدهٔ التجاوز بالإضافهٔ إلی الأجزاء المتقدمهٔ علی الشک فیه لصدق التجاوز و المضی حقیقهٔ. و أما بالإضافهٔ إلی الأجزاء الآتیهٔ فلیحصل الطهارهٔ بالاستنجاء فی أثنائها کما إذا لم یستلزم الفعل الکثیر کالاستنجاء من البول من غیر أن یکشف عورته أو کان بجنبه حوض ماء فدخل فیه ثم خرج و هو مستقبل القبلهٔ- أو استنجی بالتمسح بالحجر أو الخرقهٔ فإذا حصله فی أثناء الصلاهٔ حکم بصحتها.

«لا یقال»: الاستنجاء فی أثناء الصلاهٔ مما لا أثر له و هو مقطوع الفساد إما لأنه کان قد استنجی قبل الصلاهٔ و الاستنجاء فی أثنائها من الاستنجاء علی الاستنجاء و هو فاسد لا أثر له. و إما لأنه لم یستنج قبل الصلاهٔ و الاجزاء المتقدمهٔ قد وقعت باطلهٔ لاقترانها بالمانع أعنی نجاسهٔ البدن و معه لا یترتب علی الاستنجاء فی أثناء الصلاهٔ أی أثر.

«لأنه یقال»: الأمر و إن کان کذلک بالإضافهٔ إلی الواقع إلا أن أثر الاستنجاء فی أثناء الصلاهٔ إنما هو انقطاع الاستصحاب الجاری فی

نجاسة المحل لأنه لو لم يستنج فى أثنائها لكان رفع اليد عن نجاسة المحل المتيقنة سابقا نقضا لليقين بالشك و هو حرام و هذا بخلاف ما إذا استنجى فى أثناء الصلاة لأن رفع اليد حينئذ عن نجاسة المحل نقض لليقين باليقين. و قد ذكرنا عند التعرض للشبهة العبائية أن الشىء قد لا يكون له أثر بالإضافة إلى الواقع إلا أن له أثرا بالإضافة إلى انقطاع الاستصحاب و الحكم الظاهرى و هو كاف فى التعبد به فلا إشكال من هذه الجهة.

و نظيره ما ذكرناه فى الشك فى نية الفريضة كما إذا رأى نفسه فى أثناء الصلاة كصلاة الفجر أو الظهر أو غيرهما و علم أنه ناو للفريضة بالفعل و لكنه شك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۲۵

نعم لو شك فى ذلك بعد تمام الصلاة صحت (۱) و لكن عليه الاستنجاء للصلوات

فى أنه هل نواها من الابتداء أو أنه نوى شيئا غيرها فإن القاعدة تجرى حينئذ بالإضافة إلى الأجزاء المتقدمة و بما أنه ناو للفريضة بالفعل فيحكم بصحة صلاته نعم تصحيح الصلاة بذلك يبتنى على أن لا تكون الطهارة شرطا للأكوان المتخللة فى الصلاة كما أنها شرط لافعالها. و أما لو بنينا على ذلك و قلنا الطهارة كما أنها معتبرة فى أفعال الصلاة كذلك يعتبر فى الأكوان المتخللة بين أجزائها كما هو الظاهر من بعض الأخبار فلا يبقى مجال لتصحيح الصلاة بما مر و ذلك لا لاعتبار عدم طرو النجاسة فى أثنائها لأنها غير مانعة فى الأكوان المتخللة حسب ما دلت عليه صحيحة زرارة: و لعله شىء أوقع عليك «۱» فلا مانع من إزالتها فى أثناء الصلاة.

بل لأن المكلف فى الآن الذى يشك فى الاستنجاء فيه فاقد للطهارة بل محكوم بنجاسة البدن بمقتضى استصحابها و قاعدة التجاوز لا تجرى بالإضافة إلى ذلك الآن لعدم التجاوز عنه كما لا يمكنه إحراز الطهارة فيه بالاستنجاء لأنه يحتاج إلى زمان و هو من الأكوان المتخللة و لم يحرز الطهارة فيه فلا مناص من الحكم ببطلان الصلاة بمقتضى استصحاب النجاسة السابقة.

(۱) لقاعدة الفراغ لصدق المضى و التجاوز عنها حقيقة إلا أنه يستنجى للصلوات الآتية إذ لا تجرى فيها القاعدة لعدم صدق المضى و التجاوز عنها حقيقة و لا تعبدا و إجراء القاعدة بالإضافة إلى الصلاة المتقدمة و إن كان يلزمه تحقق الاستنجاء و الطهارة لا محالة و إلا لم يحكم بصحة الصلاة إلا أن القاعدة لا تثبت لوازماتها قلنا إنها من الأصول أم قلنا إنها أمارة كما اخترناه فى محله و ذلك لأن المثبت لا دليل على اعتباره فى شىء من الأصول و الأمارات و حجية الأمارات

---

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۲۶

الآتية، لكن لا يبعد جريان قاعدة التجاوز فى صورة الاعتياد (۱).

(مسألة ۶) لا يجب الدلك (۲) باليد فى مخرج البول عند الاستنجاء، و إن شك فى خروج مثل المذى بنى على عدمه (۳) لكن الأحوط الدلك فى هذه الصورة.

المثبتة تختص بما إذا كانت الامارة من سنخ الحكاية و الأخبار كالخبر الواحد و نحوه لجريان السيرة العقلائية على الأخذ بكل من المداليل المطابقية و الالتزامية فى الحكاية و الأخبار و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

(۱) لكنك عرفت أنه بعيد، إذ لا دليل عليه، و أدلة الاستصحاب محكمة

(۲) لإطلاق الأمر بالغسل أو الصب.

(۳) الوجه فى كفاية الصب و عدم اعتبار الدلك فى المخرج إذا احتمل أن يكون على البشرة ما يمنع عن وصول الماء إليه أحد

أمرين:

«أحدهما»: استصحاب عدم طرو المانع على المحل و ذلك لأنه يكفى فى طهارته مجرد الصب عليه و لا ندرى هل طرأ عليه ما يمنع عن وصول الماء إليه أم لم يطرأ و مقتضى الأصل عدمه. و قد ذكروا نظير ذلك فى الطهارة الحدثية فيما إذا شك فى وجود الحاجب على بدنه كدم البق أو البرغوث أو غيرهما مما يمنع عن وصول الماء إلى البشرة و هذا لعله اعتمد عليه جمع غفير.

إلا أنه مندفع بأن أصالة عدم المانع لا أثر شرعى له إذ الطهارة إنما ترتبت على وصول الماء إلى البشرة و لم يترتب على عدم الحاجب و المانع فى المحل. نعم وصول الماء إلى البشرة لازم عقلى له و استصحاب عدم المانع لإثبات وصول الماء إلى البشرة مثبت لا اعتبار به.

و «ثانيهما»: دعوى أن سيرة المتدينين خلفا عن سلف و جيلا بعد جيل فى الطهارة الحدثية و الخبثية قد جرت على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۲۷

(مسألة ۷) إذا مسح مخرج الغائط بالأرض ثلاث مرات كفى مع فرض زوال العين بها (۱).

أو طرو المانع على المحل و هى متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام و بعدم ردعهم عنها يستكشف رضاؤهم عليهم السلام بذلك و عليه لا يجب الدلك فى الاستنجاء من البول و إن احتمل وجود المانع على المحل كالمذى.

و يردّه أن المسلمين و إن كان عملهم الخارجى جاريا على عدم الفحص عن المانع و الحاجب إلا أنه مستند إلى اطمينانهم بعدمه أو إلى غفلتهم عنه بالكلية.

و أما جريان سيرتهم على ذلك عند احتمال وجود الحاجب على المحل فهو غير محقق بوجه و هذا هو الذى يترتب عليه الأثر فى المقام إذ الكلام إنما هو فى المانع المحتمل على المحل إذا استصحاب نجاسة المحل هو المحكم حتى يقطع بارتفاعها بالدلك أو بغيره.

(۱) و ذلك للإطلاق فإن صحيحة زرارة: و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله .. «۱» غير مقيدة بأن تكون الأحجار ماسحة أو ممسوحة و كذلك رواية الأخرى: جرت السنة فى أثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان .. «۲» حيث أن مسح العجان أعم من أن يكون الموضع ماسحا أو ممسوحا. نعم فى موثقة زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته عن التمسح بالأحجار فقال: كان الحسين بن على عليه السلام يمسح بثلاثة أحجار «۳».

و ظاهرها أن الأحجار إنما كانت ماسحة إلا أنها ليست بصدد بيان ان الأحجار تعتبر أن تكون ماسحة أو لا تعتبر و إنما هى حكاية فعل عن

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۰ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۲۸

(مسألة ۸) يجوز الاستنجاء بما يشك فى كونه عظما أو روثا أو من المحترمات (۱) و يطهر المحل.

الامام عليه السلام للدلالة على كفاية التمسح فى الاستنجاء. و أما جريان عادته عليه السلام بالتمسح بالأحجار- المستفاد من قوله:

کان- فهو مستند إلی الغلبهٔ إذ التمسح- عادهٔ- إنما هو بجعل الأحجار ماسحهٔ و أما التمسح بجعلها ممسوحهٔ فهو علی خلاف العادهٔ المتعارفهٔ هذا کله مضافا إلی إطلاق موثقهٔ یونس بن یعقوب المتقدمهٔ «۱» .. و یذهب الغائط. لدلالتها علی أن المدار فی طهارهٔ المحل هو إذهاب الغائط و إزالته بلا فرق فی ذلک بین أن تکون الأحجار ماسحهٔ و بین کونها ممسوحهٔ.

(۱) ما أفاده «قده» بناء علی جریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیهٔ من الوضوح بمکان لأن مقتضاه أن ما یشک فی کونه عظما أو روثا لیس بعظم و لا بروث و بذلک یجوز التمسح به لجوازه بکل جسم قالع للنجاسهٔ. و قد خرج عنه العظم و الروث و هو عنوان وجودی مسبوق بالعدم فبالاستصحاب یصح الحکم بجواز التمسح بالمشکوک فیه لأنه استنجاء بالوجدان و لیس ما یتمسح به عظما و لا روثا بالاستصحاب، و الاستنجاء بما لیس کذلک کاف فی طهارهٔ المحل هذا بل الاستصحاب النعتی أیضا یقتضی ذلک فی بعض الموارد کما إذا شک فی أن الورق من المحترمات- کالکتاب- أو انه من الصحف و المجلات فان مقتضی الاستصحاب انه لیس من الکتاب- مثلا- و هو استصحاب نعتی لان الورق کان و لم یکن من الکتاب فی زمان، و کذلک الحال فیما إذا کان التمسح بالعظم أو الروث أو المحترمات محرما تکلیفیا فحسب و ذلک لأن الشبههٔ موضوعیهٔ و الشبهات الموضوعیهٔ التحریمیهٔ مورد للبراءهٔ بالاتفاق.

---

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۳۸۹.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۲۹

و أما إذا شک فی کون مائع ماء مطلقا أو مضافا لم یکف فی الطهارهٔ (۱) بل لا بد من العلم بکونه ماء.

فصل فی الاستبراء و الاولی فی کیفیاته أن یصبر حتی تنقطع دریرهٔ البول (۲) ثم یبدأ بمخرج

و أما إذا بنینا علی أن التمسح بتلک الأمور محرم وضعی و منعنا عن جریان الأصل فی الاعدام الأزلیهٔ فلا یمکننا الاکتفاء بالتمسح بما یشک فی کونه من هذا القبیل للشک فی زوال النجاسهٔ بسببه و لا أصل یحرز به ارتفاعها. بل مقتضی استصحاب نجاسهٔ المحل عدم حصول الطهارهٔ بالتمسح بما یشک فی کونه عظما أو روثا أو من المحترمات.

(۱) لأن موضوع الحکم بالطهارهٔ مقیدهٔ بالماء و هو عنوان وجودی لا مناص من إحرازه فی الحکم بالطهارهٔ بالغسل و مع الشک فی القید لا یمکن الحکم بطهارته.

فصل فی الاستبراء

(۲) بل الصبر مما لا مناص عنه حتی تنقطع لوضوح أن الغرض من الاستبراء لیس إلا نقاء المجری و المحل من الرطوبات البولیهٔ المتخلفهٔ فیهما و هذا لا یحصل إلا بالاستبراء بعد الانقطاع فلو استبرأ قبله لزمه الاستبراء ثانیا لا مکان أن تتخلف الرطوبات البولیهٔ فی الطریق بالبول بعد استبرائه و لا یؤمن خروجها بعد الانقطاع إلا بان یستبرئ ثانیا هذا.

علی أنه یمکن استفادهٔ ذلک من روایهٔ عبد الملک بن عمرو عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یبول ثم یستنجی ثم یجد بعد ذلک بللا، قال: إذا بال فخرط ما بین المقعدهٔ و الأنثیین ثلاث مرات و غمز ما بینهما. ثم استنجی فان سال حتی یبلغ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۳۰

الغائط (۱) فیطهره، ثم یضع إصبعه الوسطی (۲) من الید الیسری (۳)

السوق فلا یبالی «۱» حیث أن الامام علیه السلام فرع الخرط فیها علی البول بلفظهٔ «فاء» الظاهرهٔ فی اعتبار کون الخرط متأخرا عن البول.

(۱) لم ینص علی ذلک فی الأخبار إلا أنه یقتضیه أمران:

«أحدهما»: أن لا یتلوث یده و لا موضع الاستبراء بالنجاسة حتی یحتاج إلی الغسل بالماء زائدا عما یحتاج إلیه فی البدء بمخرج الغائط.

و «ثانیهما»: استحباب تقدیم الاستنجاء من الغائط علی الاستنجاء من البول کما فی بعض الروایات «۲» لانه کما یستحب تقدیمه علی الاستنجاء من البول کذلک یستحب تقدیمه علی الأمور المعتبرة فیه لزوما أو علی غیر وجه اللزوم.

(۲) کما فی النبوی من بال فلیضع إصبعه الوسطی فی أصل العجان ثم لیسلها (یسلتها) ثلاثا «۳» و لا ـ بأس بالعمل به رجاء و من باب الانقیاد.

(۳) للنهی عن الاستنجاء بالیمین و عن مس الذکر بها «۴» و لما عن النبی صلّی اللّه علیه و آله من استحباب أن یجعل الید الیمنی للطعام و الطهور و غیرهما من أعالی الأمور، و الیسری للاستنجاء و الاستبراء و نحوهما من الأمور الدانیة «۵».

نعم الحکم باستحباب ذلک یبتنی علی التسامح فی أدلة السنن.

---

(۱) المرویة فی ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) کموثقة عمار عن أبی عبد اللّه- ع- قال: سألته عن الرجل إذا أراد ان یستنجی بالماء یبدأ بالمقعدة أو بالإحلیل؟ فقال: بالمقعدة ثم بالإحلیل المرویة فی ب ۱۴ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۱۰ من أبواب أحکام الخلوة من المستدرک.

(۴) راجع ب ۱۲ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۵) سنن أبی داود ج ۱ ص ۹ عن عائشة قالت کانت ید رسول اللّه- ص- الیمنی لطهوره و طعامه و کانت یده الیسری لخلائه و ما کان من أذی و أیضا فیه عن حفصة زوج رسول اللّه- ص- قالت: النبی- ص- یجعل یمینه لطعامه و شرابه و ثیابه و یجعل شماله لما سوی ذلک. و فی المنتهی للعلامة ج ۱ ص ۴۱ عن عائشة کانت ید رسول اللّه الیمنی لطعامه و طهوره و یده الیسری للاستنجاء و کان النبی- ص- استحب ان یجعل الیمنی لما علا من الأمور و الیسری لما دنا.

علی مخرج الغائط، و یمسح إلی أصل الذکر ثلاث مرات (۱).

---

(۱) اختلفت کلماتهم فی عدد المسحات المعتبرة فی الاستبراء فذهب المشهور إلی اعتبار أن تکون المسحات تسعا بأن یمسح من مخرج الغائط إلی أصل القضیب ثلاث مرات- بقوة- و یمسح القضیب ثلاثا و یعصر الحشفة و ینترها ثلاثا کما ذکره الماتن «قده» و عن جملة منهم «قدهم» کفایة الست بالمسح من مخرج النجو إلی أصل القضیب ثلاثا و ینتره ثلاثا و عن علم الهدی و ابن الجنید أن المسحات المعتبرة فی الاستبراء ثلاث و هو بأن ینتر الذکر من أصله إلی طرفه ثلاثا. و عن المفید «قده» فی المقنعة أنه یمسح بإصبعه الوسطی تحت أنثییه إلی أصل القضیب مرة أو مرتین أو ثلاثا ثم یضع مسبحته تحت القضیب و إبهامه فوقه و یمرهما علیه باعتماد قوی من أصله إلی رأس الحشفة مرة أو مرتین أو ثلاثا لیخرج ما فیه من بقیة البول. و ظاهر هذا الکلام عدم اعتبار العدد فی الاستبراء و المدار فیه علی الوثوق بالنقاء.

هذه هی أقوال المسألة و منشأ اختلافها هو اختلاف الروایات الواردة فی المقام.

«منها»: روایة عبد الملک بن عمرو عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل یبول ثم یستنجی ثم یجد بعد ذلک بللا، قال: إذا بال فخرط ما بین المقعدة و الأنثیین ثلاث مرات و غمز ما بینهما ثم استنجی فان سال حتی یبلغ السوق فلا

....

يبالى «۱».

و «منها»: حسنة محمد بن مسلم قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام رجل بال و لم يكن معه ماء قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات و ينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول و لكنه من الحبائل «۲».

و «منها»: رواية حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل يبول، قال ينتره ثلاثا، ثم إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى «۳»، و قالوا إن القاعدة تقتضى الاكتفاء بكل ما ورد فى النصوص لاستبعاد تقييد بعضها ببعض، و لا نرى نحن أى مانع من تقييد المطلق منها بالمقيد فان حالهما فى المقام حال بقية المطلقات و المقيدات فقانون المطلق و المقيد يقتضى تقييد رواية عبد الملك الدالة على كفاية التمسح بما بين المقعدة و الأنثيين ثلاثا و غمز ما بينهما برواية حفص الدالة على اعتبار مسح القضيب ثلاثا كما يقتضى تقييد رواية حفص بحسنة محمد بن مسلم المشتملة على مسح الحشفة ثلاثا أيضا و بهذا يستنتج أن المعتبر فى الاستبراء تسع مسحات كما هو المشهور.

ثم إن رواية عبد الملك المتقدمة اشتملت على قوله: و غمز ما بينهما. و فى الجواهر أن الغمز- أى غمز ما بين المقعدة و الأنثيين- لم يقل أحد بوجوبه فلا مناص من طرحه. و الظاهر أن الرواية لم تعتبر شيئا زائدا على مسح القضيب، حيث أن الضمير يرجع الى الأنثيين و المراد بما بينهما هو القضيب باعتبار وقوعه بين البيضتين و إنما لم يصرح عليه السلام به حياء و ليس غمز الذكر إلا عصره و مسحه بشدة و اللّه العالم بحقيقة الحال.

تتميم: ظاهر المتن اعتبار الترتيب فى المسحات التسع المتقدمة حيث عبر بكلمة «ثم» و اعتبر تقدم المسحات الثلاث بين المقعدة و الأنثيين على المسحات

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳۳

....

الثلاث المعتبرة فى القضيب كما اعتبر تقدم مسحات القضيب على المسحات الثلاث فى الحشفة. و هذا لم يقم عليه دليل. بل الأخبار المتقدمة مطبقة على أن المسحات لا يعتبر الترتيب بينها و لا اختلاف بين الروايات من هذه الجهة و إن كان لا بد من تقييد مطلقها بمقيدها كما تقدم و ذلك:

أما رواية حفص بن البخترى فلان ظاهرها أن الضمير فى «ينتره» راجع إلى البول المدلول عليه بجملة «يبول» كما فى قوله عز من قائل اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ «۱» و معنى ينتره أنه يجذب البول، و انجذاب البول المتخلف فى الطريق لا يتحقق بعصر نفس القضيب لأن الاختبار أقوى شاهد على أن المتخلف من البول بين المقعدة و أصل القضيب أكثر من المتخلف فى القضيب بحيث لو عصرت ما بينهما لرأيت أن البول يتقاطر من القضيب بأزيد مما يخرج فى مسح القضيب و عليه فالرواية تدل على اعتبار عصر ما بين المقعدة و نهاية القضيب و جذب البول المتخلف فيما بينهما ثلاثا، و ما بين المقعدة و نهاية الذكر قطعات ثلاث و هى: ما بين المقعدة و الأنثيين، و القضيب، و الحشفة، و مسح القطعات الثلاثة ثلاثا تبلغ تسع مسحات كما تقدم فالرواية دلت على اعتبار المسحات التسع من دون أن

تعتبر الترتیب بینها بحیث لو مسح من عند المقعدهٔ إلی نهایهٔ القضیب ثلاث مرات کفی فی تحقق المسحات التسع المعتبرهٔ فی الاستبراء مع أن المسحات الثلاثهٔ الأولی لم تتقدم بأجمعها علی المسحات الوسطی الثلاث کما أنها بتمامها لم تتقدم علی المسحات الأخیرهٔ الثلاث.

و أما حسنهٔ محمد بن مسلم فلان أصل الذکر الواردهٔ فی الحسنهٔ ظاهره العروق التی یقوم علیها الذکر و لم یرد به آخر القضیب و هو القسمهٔ الأخیرهٔ المرئیهٔ خارجا کما أن أصل الشجر یطلق علی العروق المنشعبهٔ المتشتهٔ تحت الأرض و هی التی

---

(۱) المائدهٔ: ۵: ۸.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۳۴

....

یقوم بها الشجر، و هذه العروق هی الکائنهٔ فیما بین المقعدهٔ و الأنثیین و علیه فالحسنهٔ تدل علی اعتبار المسح فیما بین المقعدهٔ و طرف الذکر ثلاث مرات و لا دلالهٔ لها علی اعتبار تقدم المسحات الثلاث فی القطعهٔ الأولی علی مسحات القطعهٔ الوسطی الثلاث. بل لو مسح من عند المقعدهٔ إلی طرف القضیب مرهٔ و هکذا فی المرهٔ الثانیهٔ و الثالثهٔ کفی فی حصول الاستبراء بمقتضی الحسنهٔ.

و هذا الذی ذکرناه فی تفسیرها إما أنه الظاهر المستفاد منها لدی العرف، و إما أنه محتمل الإرادهٔ منها فی نفسه و معه تصبح الروایهٔ مجملهٔ، و کیف کان فلیست الحسنهٔ ظاهرهٔ الدلالهٔ علی اعتبار الترتیب بین المسحات هذا. و قد یتوهم أن قوله علیه السلام و ینتر طرفه مطلق و لا دلالهٔ له علی نتر الطرف ثلاثا. و یندفع بأنه علیه السلام لم یرد بقوله «و ینتر طرفه» أن مسح أصل الذکر مغایر مع نتر طرفه بان یراد مسح الذکر إلی الحشفهٔ ثلاثا مرهٔ و مسح نفس الحشفهٔ أخری. بل الظاهر أنه علیه السلام أراد المسح من أصل الذکر إلی نهایته ثلاث مرات و دفعا لتوهم عدم اعتبار نتر الحشفهٔ أضاف قوله: و ینتر طرفه. أی یمسح القضیب و ینتر طرفه فی کل واحد من المسحات الثلاث فالحسنهٔ و الروایهٔ المتقدمهٔ متطابقتان.

و أما روایهٔ عبد الملک فقد تقدم أن المراد من «غمز ما بینهما» إنما هو عصر القضیب بقوهٔ لأنها معنی الغمز و حیث أنها مطلقهٔ بالإضافهٔ إلی تعدد الغمز و عدمه فلا مناص من تقییدها بالروایتین المتقدمتین الدالتین علی اعتبار غمز الذکر ثلاثا و معه تدل الروایهٔ علی اعتبار المسحات التسع فیما بین المقعدهٔ و الأنثیین و القضیب و طرفه من غیر أن تدل علی اعتبار الترتیب بوجه فهی متطابقهٔ مع الروایتین المتقدمتین و علی ذلک لو مسح من عند المقعدهٔ إلی نهایهٔ الذکر مرهٔ و هکذا فی المرهٔ الثانیهٔ و الثالثهٔ تحققت به المسحات التسع المعتبرهٔ فی الاستبراء و المتحصل أن الأخبار الواردهٔ فی المقام مطبقهٔ علی عدم اعتبار الترتیب فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۳۵

ثم یضع سبابته فوق الذکر و إبهامه تحته (۱) و یمسح بقوهٔ إلی رأسه ثلاث مرات، ثم یعصر رأسه ثلاث مرات.

و یکفی سائر الکیفیات (۲) مع مراعاهٔ ثلاث مرات، و فائدته الحکم بطهارهٔ الرطوبهٔ المشتبههٔ (۳) و عدم ناقضیتها، و یلحق به فی الفائدهٔ المذکورهٔ طول

المسحات فالقائل باعتبار التسع إن أراد ما قدمنا تفصیله فهو و أما لو أراد مسح کل قطعهٔ من القطعات الثلاث ثلاثا مترتبهٔ علی الترتیب الذی ذکره الماتن «قده» فهو مما لا دلیل علیه.

(۱) لم نعثر علی ذلک فی شیء من الروایات معتبرها و ضعیفها و لا نستعهده فی فتاوی أصحابنا فإن الموجود فی کلماتهم عکس ما ذکره الماتن «قده» علی أنه من الصعوبهٔ بمکان لأنه خلاف المتعارف المعتاد فان الطبع و العادهٔ جریا علی مسح القضیب بوضع السبابهٔ

تحته و الإبهام فوقه فما ذكره «قده» من سهو القلم و الصحيح عكسه.

(۲) لأن الغرض ليس إلا تنقية المجرى و الطريق من الرطوبات البولية المتخلفة فيهما و هذا كما يحصل بالكيفية المتقدمة كذلك يحصل بغيرها و هو ظاهر

(۳) مقتضى قاعدة الطهارة و إن كان طهارة الرطوبة المشتبهة إلا أن الظاهر لما كان يقتضى تخلف شىء من الرطوبات البولية فى الطريق و هى قد تجتمع و تخرج بعد البول بحركة و نحوها حكم الشارع بناقضية الرطوبة المشتبهة للوضوء تقديما للظاهر على الأصل و منه نستكشف نجاستها و كونها بولا و لو من جهة حصر النواقض و عدم انطباق شىء منها على الرطوبة المشتبهة بعد البول سوى البول كما يأتى فى المسألة الثانية إن شاء اللّه و إذا استبرأ و حصلت به تنقية الطريق من الرطوبات المتخلفة فيه لم يحكم بنجاسة البلل و لا بناقضيته حسب الأخبار المتقدمة و أما صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال: من اغتسل و هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳۶

المدة (۱) على وجه يقطع بعدم بقاء شيء فى المجرى، بأن احتمل أن الخارج

جنب قبل أن يبول ثم يجد بلل فقد انتقض غسله، و إن كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و لكن عليه الوضوء لأن البول لم يدع شيئا «۱» و موثقة سماعة: فإن كان بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى «۲» فلا مناص من تقييدهما بما إذا لم يستبرئ من البول لما عرفت من أن الطهارة لا تنتقض بالبلل المشتبهة إذا خرج بعد الاستبراء.

تنبيه: الأخبار الواردة فى الاستبراء إنما وردت للإرشاد و لبيان ما يتخلص به عن انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه لأنه ناقض للطهارة و محكوم بالنجاسة كما عرفت فلا دلالة فى شىء منها على وجوب الاستبراء و لو شرطا لكونها واردة للإرشاد و لصحيحة جميل بن دراج عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا انقطعت درة البول فصب الماء «۳» لدلالتها على طهارة المحل بصب الماء عليه بعد الانقطاع من غير أن يشترط الاستبراء فى طهارته فالاستبراء لا دليل على وجوبه بل الحكم باستحبابه أيضا مشكل لما عرفت من أن الأخبار الآمرة به وردت للإرشاد و لا دلالة فى شىء منها على وجوب الاستبراء و لا على استحبابه

(۱) لما أشرنا إليه من أن الأخبار المتقدمة إنما وردت للإرشاد الى ما يتخلص به عن انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه بعد البول و الوضوء لأن الظاهر تخلف شىء من الرطوبات البولية فى الطريق و هى قد تجتمع و تخرج بعد البول بالحركة و نحوها و الشارع قدم هذا الظاهر على الأصل فالفائدة المترتبة على الاستبراء ليست إلا سد هذا الاحتمال إذ معه لا يحتمل أن تكون الرطوبة المشتبهة

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من النواقض و ۳۶ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۳ من النواقض و ۳۶ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۱ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳۷

نزل من الأعلى، و لا يكفى الظن بعدم البقاء (۱) و مع الاستبراء لا يضر احتماله (۲) و ليس على المرأة استبراء (۳) نعم الأولى أن تصبر قليلا (۴) و تتنحنح و تعصر فرجها عرضا، و على أى حال الرطوبة الخارجة منها محكومة بالطهارة، و عدم الناقضية ما لم تعلم كونها بولا.

من الرطوبات البولية المتخلفة فى الطريق و لا يندفع به احتمال كونها بولا قد نزل من موضعه لوضوح أن هذا الاحتمال كما أنه موجود قبله كذلك موجود بعده.

نعم هذا الاحتمال يندفع بالأصل و ليس أمرا يقتضيه ظاهر الحال ليتقدم على الأصل فعلى ذلك لو قطع المكلف و لو بطول المدة أن البلل الخارج ليس من الرطوبات البولية المتخلفة فى الطريق لم يحتج إلى الاستبراء بوجه و ترتبت عليه فائدته و إن كان يحتمل أن تكون بولا نزل من موضعه إلا أنه مندفع بالأصل كما مر.

(۱) لعدم العبرة به و مقتضى إطلاق الأخبار الواردة فى الاستبراء أن وجود الظن كعدمه.

(۲) كما أشرنا إليه.

(۳) لاختصاص الروايات بالرجال و حيث أن الحكم بناقضية البلل على خلاف القاعدة فلا مناص من الاقتصار على مورد النصوص فالمرأة باقية على الأصل و هو يقتضى طهارة البلل الخارج منها بعد البول.

(۴) حتى تطمئن بعدم كون البلل من الرطوبات البولية المتخلفة فى الطريق لأنها من المائعات و بالصبر تنزل و تخرج و لا يبقى شىء منها فى الطريق حتى يخرج بعد البول نعم هذا على سبيل الاحتياط و الأولوية لا- على وجه اللزوم و الوجوب لأن البلل فى المرأة محكوم بالطهارة و عدم الناقضية كما مر و كذلك الحال فى التنحنح و عصر فرجها عرضا. بل الأولوية فى تلك الأمور ليست محتاجة إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳۸

(مسألة ۱) من قطع ذكره يصنع ما ذكر فيما بقى (۱).

(مسألة ۲) مع ترك الاستبراء يحكم على الرطوبة المشتبهة بالنجاسة و الناقضية (۲).

النص لما مر من أن الاستبراء مختص بالرجال و الأمور المذكورة فى حق المرأة من باب الاحتياط و لا كلام فى أولويتها إذ بها تنزل الرطوبات المتخلفة فى محلها و لا- تبقى ليخرج بعد البول فيوجب الشك فى نجاستها و ناقضيتها و يحتاج فى دفع احتمالهما إلى التشبث بالأصل.

(۱) فيستبرأ بمسح ما بين المقعدة و الأنثيين إذا قطع من أصله أو به و مسح المقدار الباقى من ذكره إذا قطع مقدار منه و ذلك لأن الأمر به فى الأخبار المتقدمة ليس على وجه التعبد. بل المرتكز أن الأمر به من جهة النقاء و إخراج الرطوبة المتخلفة فى الطريق و هذا لا يفرق فيه بين سليم الذكر و مقطوعة لحصول النقاء بمسح الذكر و ما بين المقعدة و الأنثيين هذا.

ثم إن هذا الوجه الاستحسانى الذى ذكرناه و إن كان صحيحا فى نفسه إلا أنا فى غنى عنه للنص و هو رواية حفص المتقدمة لأن قوله عليه السلام ينتره ثلاثا يدل بإطلاقه على اعتبار جذب البول ثلاثا بالإضافة إلى سليم الذكر و مقطوعة.

(۲) تقدم الوجه فى ذلك آنفا فلا- نطيل بإعادته. و قد تعجب صاحب الحدائق «قده» من حكمهم بنجاسة البلل المشتبهة- على مسلكهم- و قال- فى الكلام على الماء الطاهر المشتبه بالنجس- أن العجب منهم نور اللّه مراقدهم فيما ذهبوا إليه هنا من الحكم بطهارة ما تعدى اليه هذا الماء، مع اتفاقهم ظاهرا فى مسألة البلل المشتبه الخارج بعد البول و قبل الاستبراء على نجاسة ذلك البالى و وجوب غسله الى أن قال: و المسألتان من باب واحد كما لا يخفى.

و إلى ما ذكره «قده» من المناقشة أشرنا سابقا بقولنا: و من هنا قد يتوقف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۳۹

....

فى الحكم بنجاسة البلل المشتبه لعدم دلالة دليل على نجاسته «۱» و قد تعرض شيخنا الأنصارى «قده» لكلام صاحب الحدائق فى الأصول و ذكر أن نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء إنما استفيدت من أمر الشارع بالطهارة عقبه من جهة استظهار أن الشارع

جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل (لما مر من أن الظاهر تخلف شىء من الرطوبات البولية فى الطريق و هى قد تجتمع و تخرج بعد البول بحركة و نحوها) فحكم بكون الخارج بولا لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه. و قال: إن بذلك يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه- أى فى ملاقى بعض أطراف الشبهة و حكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما مشتبها .. انتهى. و نزيد عليه أن ظاهر قوله عليه السلام و يستنجى فى موثقة سماعة المتقدمة أن الشارع إنما حكم بذلك لأجل أن البلل الخارج وقتئذ بول ناقض للوضوء إذ لو لا كونه بولا نجسا لم يكن وجه لأمره عليه السلام بعده بالاستنجاء لوضوح أن مجرد غسل الذكر من غير بول لا يسمى استنجاء بوجه هذا مضافا إلى أن نواقض الوضوء محصورة فإذا حكمنا على البلل بالناقضية استكشف من ذلك أنه بول لا- محالة، إذ لا- ينطبق شىء منها على البلل سوى البول فالبولية و الناقضية متلازمتان فى البلل. و هذا بخلاف البلل الخارج بعد الاستبراء، لأنه محكوم بالطهارة و عدم انتقاض الوضوء به.

كما دلت عليه النصوص. و من هنا قيدنا صحيحة محمد بن مسلم و موثقة سماعة المتقدمتين «۲» الدالتين على انتقاض الوضوء بالبلل بما إذا خرج قبل الاستبراء من البول، فالمتحصل أن الأخبار الواردة فى المقام و إن لم يشتمل على أن البلل المشتبه بول أو نجس و إنما دلت على انتقاض الوضوء به إذا خرج بعد الاستبراء

---

(۱) الجزء الثانى ص ۱۶۱.

(۲) فى ص ۴۳۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۰

و إن كان تركه من الاضطرار (۱) و عدم التمكن منه.

من البول إلا أن الصحيح كما أفاده الماتن هو الحكم ببوليته و ناقضيته كما عرفت

(۱) كما إذا كانت يداه مغلولتان أو غير ذلك من الوجوه و الوجه فيما أفاده أن المستفاد من الأدلة الدالة على نجاسة البلل الخارج قبل الاستبراء من البول و انتقاض الطهارة به أن طهارة البلل و عدم انتقاض الوضوء به من الآثار المترتبة على العملية الخاصة المتقدمة تفصيلها فإذا انتفت- و لو للاضطرار- ترتبت عليه النجاسة و الانتقاض لأنه مقتضى إطلاقها.

و «دعوى»: أن الاضطرار مرفوع فى الشريعة المقدسة- لحديث رفع الاضطرار- و حيث أن ترك الاستبراء فى مفروض المسألة مستند اليه فهذا الترك كلا ترك و كأنه قد استبرأ بمقتضى الحديث و بذلك يحكم على البلل بالطهارة و عدم الانتقاض به.

«مندفعة»: بوجوه تعرضنا لها فى التكلم على الحديث عمدتها: أن الرفع فيما اضطروا اليه و ما استكرهوا عليه و الخطاء و نحوها قد تعلق على التكاليف الإلزامية المتوجهة إلى المكلف بسبب الفعل الصادر منه بالاختيار كالافطار فى نهار رمضان إذا صدر عن علم و اختيار لأنه موضوع لجملة من الآثار منها وجوب الكفارة و الحرمة و العقاب و إذا ارتكبه بالاضطرار أو الإكراه و نحوهما ارتفعت عنه الحرمة و وجوب الكفارة بحديث رفع الاضطرار.

و أما الأحكام الإلزامية المتوجهة إلى المكلف بسبب أمر غير اختيارى له فلا يرتفع عنه بالحديث و قد مثلنا لذلك بالنجاسة و وجوب الغسل المترتبين على إصابة النجس و ملاقاته لأنهما حكمان مترتبان على اصابة البول و نحوه و الإصابة ليست من الأفعال الاختيارية له و إن كانت قد تصدر عنه بالاختيارية و يكون فعلا من أفعاله إلا أن نجاسة الملاقى مترتبة على الإصابة بما أنها أصابه لا بما أنها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۱

(مسألة ۳) لا يلزم المباشرة فى الاستبراء (۱) فيكفى فى ترتب الفائدة أن باشره غيره كزوجته أو مملوكته.

(مسألة ۴) إذا خرجت رطوبة من شخص و شك شخص آخر فى كونها

فعل اختيارى للمكلف فالنجاسة تترتب على اصابة النجس سواء أ كانت باختياره أم لم تكن و لا مجال فى مثل ذلك للقول بأنها صدرت بالاضطرار و مقتضى حديث الرفع عدم نجاسة الملاقى حينئذ.

و الأمر فى المقام كذلك لأن النجاسة و الانتقاض قد ترتبا على خروج البلل بعد البول و قبل الاستبراء منه و من الواضح أن خروجه ليس من الأفعال الاختيارية للمكلف و إن كان قد يستند إلى اختياره إلا أنه إنما أخذ فى موضوعيهما بما أنه خروج البلل لا بما أنه فعل اختيارى للمكلف فمتى تحقق ترتب عليه أثره و إن كان مستندا إلى الاضطرار أو الإكراه.

على أن معنى الحديث إنما هو رفع الحكم عن المضطر اليه- كترك الاستبراء فى مفروض الكلام- لا ترتيب اثر الفعل على الترك المستند إلى الاضطرار أو الإكراه- مثلا- إذا أكره أحد أو اضطر إلى ترك البيع فى مورد لم يحكم بحصول الملكية المترتبة على البيع نظرا إلى أن تركه مستند إلى الإكراه أو الاضطرار و إنما حكم بارتفاع الحكم المترتب على ترك البيع لأن الترك هو المضطر اليه أو المكره عليه فلاحظ.

(۱) لأن مقتضى الأخبار المتقدمة ان نتر البول ثلاثا موضوع للحكم بطهارة البلل و عدم ناقضيته سواء فى ذلك أن ينتره بالإصبع أو بالخرقة أو بغيرهما مما يمكن به النتر و سواء كان ذلك بالمباشرة أو بالتسبيب كما إذا نترته مملوكته أو زوجته لما تقدم من أن الغرض من الاستبراء إنما هو النقاء و هذا لا يفرق فيه بين آلات النتر و أنحائه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۲

بولا- أو غيره فالظاهر لحوق الحكم أيضا (۱) من الطهارة إن كان بعد استبرائه و النجاسة إن كان قبله، و إن كان نفسه غافلا بان كان نائما مثلا، فلا يلزم أن يكون من خرجت منه هو الشاك، و كذا إذا خرجت من الطفل، و شك وليه فى كونها بولا، فمع عدم استبرائه يحكم عليها بالنجاسة.

(مسألة ۵) إذا شك فى الاستبراء يبنى على عدمه (۲) و لو مضت مدة، بل و لو كان من عادته. نعم لو علم انه استبرأ و شك بعد ذلك فى أنه كان.

---

(۱) لأن الأخبار الواردة فى المقام دلتنا على أن النجاسة و الناقضية حكمان مترتبان على خروج البلل المشتبه قبل الاستبراء من البول كما أن الطهارة و عدم الناقضية مترتبان على خروج البلل بعد الاستبراء منه فالحكمان مترتبان على خروج البلل بلا فرق فى ذلك بين من خرج منه البلل و غيره بحيث لو خرج البلل من شخص بعد ما بال و اعتقد كونه مذيا- مثلا- و شك آخر فى أنه بول أو مذى بنى على نجاسته و ناقضيته فيما إذا خرج قبل الاستبراء من البول لما تقدم من أن مقتضى الروايات عدم الفرق فى ذلك بين من خرج منه البلل و غيره كما لا فرق فيه بين أن يكون من خرج منه البلل غافلا أو معتقدا للطهارة بالغا كان أو غيره.

(۲) لأن الاستبراء ليس له محل مقرر شرعى و التجاوز عن المحل الاعتيادى لا اعتبار به فى جريان قاعدة التجاوز كما مر فأصالة عدم الاستبراء عند الشك فيه هى المحكمة و إن لم يستبعد الماتن «قده» فى المسألة الخامسة من مسائل الفصل السابق جريان القاعدة عند التجاوز عن المحل الاعتيادى، إلا انه مما لا يمكن تتميمه بدليل كما عرفت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۳

على الوجه الصحيح أم لا بنى على الصحة (۱).

(مسألة ۶) إذا شك من لم يستبرئ فى خروج الرطوبة و عدمه بنى على عدمه (۲) و لو كان ظانا بالخروج. كما إذا رأى فى ثوبه رطوبة و شك فى انها خرجت منه أو وقعت عليه من الخارج.

(مسألة ۷) إذا علم أن الخارج منه مذى، و لكن شك فى انه هل خرج معه بول أم لا (۳) لا يحكم عليه بالنجاسة إلا أن يصدق عليه

الرطوبهٔ المشتبهٔ بأن یکون الشک فی أن هذا الموجود هل هو بتمامه مذی أو مرکب منه و من البول (مسألهٔ ۸) إذا بال و لم یستبرئ، ثم خرجت منه رطوبهٔ مشتبهٔ بین البول

---

(۱) لقوله علیه السلام کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو «۱» و غیرها من الأخبار.

(۲) لأن الأخبار المتقدمهٔ إنما وردت لبیان حکم الشک فی صفهٔ البلل بعد العلم بوجوده و خروجه بأن یشک فی أنه بول أو مذی فالشک فی أصل وجوده و أنه هل خرج منه البلل أم لم یخرج؟ خارج عن محطها و أصالهٔ العدم یقتضی الحکم بعدمه.

(۳) هذا علی قسمین:

لأنه قد یقطع بان ما یراه من الرطوبهٔ المشتبهٔ مذی- مثلا- و لکنه یشک فی أنه خرج معه بول أیضا أم لا. و هذا مورد لأصالهٔ عدم الخروج لأنه من الشک فی وجود البلل و خروجه و قد تقدم أن مورد الأخبار هو الشک فی صفهٔ الخارج لا الشک فی الخروج.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی؛ الطهارهٔ۳، ص: ۴۴۳

و قد یقطع بان البلل الخارج منه مقدار منه- کنصفه- مذی- مثلا- و لا یدری أن النصف الآخر منه أیضا مذی أو بول و هو مشمول للإخبار لأنه

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۳ من أبواب الخلل من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۴۴

و المنی (۱) یحکم علیها بأنها بول، فلا یجب علیه الغسل، بخلاف ما إذا خرجت منه بعد الاستبراء، فإنه یجب علیه الاحتیاط بالجمع بین الوضوء و الغسل عملا بالعلم الإجمالی. هذا إذا کان ذلک بعد أن توضأ،

من الشک فی صفهٔ الخارج بالإضافهٔ إلی النصف المشکوک کونه بولا أو مذیا و لیس من الشک فی الخروج.

(۱) بان علم أنها نجسهٔ و شک فی أنها هل توجب الوضوء أو أنها منی یوجب الغسل؟ قد حکم الماتن «قده» بوجوب الوضوء حینئذ کما حکم بالاحتیاط و الجمع بین الوضوء و الغسل فیما إذا خرجت بعد الاستبراء من البول.

و أورد علی ذلک بان مورد الأخبار الواردهٔ فی المقام انما هو البلل المردد بین البول و غیر المنی کالمذی بحیث لو کان خرج قبل الاستبراء حکم ببولیته و ناقضیته و لو خرج بعده حکم بطهارته و کونه من الحبائل. و أما البلل المردد بین البول و المنی فالأخبار غیر شاملهٔ له و مقتضی العلم الإجمالی فی مثله هو الجمع بین الوضوء و الغسل هذا علی أنا لو قلنا بشمول الأخبار للبلل المردد بینهما فمقتضاه الحکم بکونه منیا فیما إذا خرج بعد الاستبراء من البول و ذلک لما تقدم من أن الروایات المتقدمهٔ قد دلت علی أن البلل الخارج بعد الاستبراء من البول لیس ببول و إذا نفینا بولیته ثبت لازمهٔ و هو کونه منیا- فی المقام- و الماتن لا یرضی بذلک و من ثمهٔ حکم بوجوب الجمع بین الوضوء و الغسل حینئذ هذا.

و الصحیح ما أفاده الماتن «قده» و ذلک لأن صحیحهٔ محمد بن مسلم و موثقهٔ سماعهٔ المتقدمتین الدالتین علی أن الجنب إذا بال و خرجت منه رطوبهٔ مشتبهٔ وجب علیه الوضوء و الاستنجاء دون الاغتسال لأن البول لم یدع شیئا بعد تقییدهما بغیر صورهٔ الاستبراء من البول للأخبار الدالهٔ علی أن البلل بعد الاستبراء لا توجب الوضوء و أنه من الحبائل- تدلنا علی أن احتمال کون البلل المردد بین

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۵

....

البول و المنى من المنى المتخلف فى الطريق ساقط لا يعبأ به لأن البول لم يدع شيئا فهو مقطوع العدم كما أن احتمال كونه منيا نزل من محله أو بولا كذلك مورد لأصالة العدم. نعم لا دافع لاحتمال كونه من البول المتخلف فى الطريق و من ثمة حكم فى الروايتين بوجوب الوضوء و الاستنجاء هذا فيما إذا كان المكلف جنبا و قد بال.

و من ذلك يظهر الحال فيما إذا لم يكن جنبا و ذلك لأنه لا خصوصية للجنابة فيما يستفاد من الروايتين فلنفرض أن المكلف لم يجنب قبل ذلك و لم يخرج منه المنى حتى يحتمل أن يكون البلل الخارج منه منيا متخلفا فى الطريق و إنما بال- كما هو مفروض الماتن «قده»- ثم خرجت منه رطوبة مشتبهة فإن احتمال كونه بولا أو منيا نزلا من محلهما مندفع بأصالة العدم و احتمال كونه بولا متخلفا لا دافع له فالرطوبة محكومة بالبولية و الناقضية فلا يجب عليه إلا الوضوء.

فإذ قد عرفت ذلك ظهر لك أن ما ذكره الماتن هو الصحيح فان من بال و لم يستبرئ بالخرطات و خرجت منه الرطوبة المرددة بين البول و المنى لم يحتمل فى حقه أن تكون الرطوبة منيا تخلف فى الطريق لعدم سبقه بالجنابة أو لو كان جنبا قبل ذلك فالبول لم يدع شيئا فى الطريق. و أما احتمال أنها منى أو بول نزلا من محلهما فهو مندفع بأصالة العدم و لا يعتنى به بوجه. نعم احتمال أنه بول متخلف فى الطريق مما لا دافع له لأنه لم يستبرئ على الفرض فالرطوبة الخارجة محكومة بالبولية و الناقضية و لا يجب على المكلف سوى الوضوء كما فى المتن.

و أما إذا استبرأ بالخرطات فكما لا يحتمل أن تكون الرطوبة منيا متخلفا فى الطريق كذلك لا يحتمل أن يكون بولا متخلفا لمكان الخرطات فيبقى احتمال كونها منيا أو بولا نزلا من محلهما و كل من هذين الاحتمالين فى نفسه و إن كان موردا للأصل إلا أن دوران الأمر بينهما و العلم الإجمالى بأنه بول أو منى يمنع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۶

و أما إذا خرجت منه قبل أن يتوضأ فلا يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء (۱) لأن الحدث الأصغر معلوم و وجوده موجب الغسل غير معلوم، فمقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل.

عن جريان الأصل فى أطرافه و معه لا مناص من الاحتياط بالجمع بين الغسل و الوضوء كما ذكره الماتن «قده» هذا فيما إذا كان المكلف متوضئا بعد الاستبراء بمكان من الوضوح. و أما إذا خرجت منه الرطوبة قبل أن يتوضأ فستسمع الكلام عليه فى التعليقة الآتية إن شاء اللّه.

(۱) قد يقال إن المقام من موارد استصحاب كلى الحدث و هو من استصحاب القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى بناء على أن الحدث الأكبر و الأصغر متضادان بحيث لو طرأ أحد أسباب الأكبر ارتفع الأصغر و ثبت الأكبر مكانه و ذلك لأن الحدث بعد ما توضأ المكلف فى مفروض المسألة مردد بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع لأن الرطوبة المرددة على تقدير أن يكون بولا واقعا فالحدث مقطوع الارتفاع و على تقدير أن تكون منيا كذلك فهو مقطوع البقاء و مقتضى استصحاب الحدث الجامع بينهما المتيقن وجوده قبل الوضوء بقاء الحدث و معه يجب عليه الغسل بعد الوضوء حتى يقطع بارتفاع حدثه الثابت بالاستصحاب.

نعم إذا بنينا على أن الحدث الأكبر و الأصغر فردان من الحدث و هما قابلان للاجتماع أو ان الأكبر مرتبة قوية من الحدث و إذا طرأت أسبابه تبدلت المرتبة الضعيفة بالقوية لم يجر استصحاب كلى الحدث لأنه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى إذ المكلف بعد خروج البلل يشك فى أن الحدث الأصغر هل قارنه الأكبر أو تبدل إلى مرتبة قوية أو أنه باق بحاله و مقتضى الأصل حينئذ أن

الأصغر لم يحدث معه فرد آخر و أنه باق بحاله و لم يبدل إلى مرتبة

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ۴۴۷

....

قوية و معه لا يجب عليه الغسل بعد الوضوء هذا.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» و ذلك لما ذكرناه في محله من أن الاستصحاب إنما يجرى في الكلى الجامع إذا لم يكن هناك أصل حاكم عليه كما إذا لم يكن المكلف متوضئا في مفروض الكلام. و أما معه فلا مجال لاستصحاب الجامع لتعين الفرد الحادث و العلم بأنه من أي القبيلين تعبدا و توضيح الكلام في كبرى المسألة و تطبيقها على المقام:

أن المستفاد من قوله، عز من قائل إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا «١» أن الوضوء إنما هو وظيفة غير الجنب لانه مقتضى التفصيل الوارد في الآية المباركة. و كذا الحال في الأخبار لما ورد من أن غسل الجنابة ليس قبله و لا بعده وضوء «٢» فعلمنا من ذلك أن الأدلة القائمة على وجوب الوضوء للمحدث مقيدة بغير الجنب لأن غسل الجنابة لا يبقى مجالا للوضوء و حيث أن المكلف في مفروض المسألة لم يكن متوضئا قبل خروج الرطوبة المشتبهة و هو شاك في جنابته لاحتمال أن تكون الرطوبة بولا واقعا فمقتضى الاستصحاب عدم جنابته فهو محدث بالوجدان و ليس جنبا بالاستصحاب فيحكم عليه بوجوب الوضوء لتحقق موضوعه بضم الوجدان إلى الأصل. و مع استصحاب عدم الجنابة لا مجال لاستصحاب كلى الحدث لأنه أصل حاكم رافع للتردد و الشك فان مقتضاه أن المكلف لم يجنب بخروج البلل و إن حدث الأصغر باق بحاله.

بل يمكن أن يقال ان الرطوبة المشتبهة ليست بمني و ذلك ببركة الاستصحاب الجاري في الأعدام الأزلية و لا يعارضه استصحاب عدم كونها بولا إذ المكلف محدث بالأصغر- على الفرض- و لا أثر للبول بعد الحدث حتى ينفى

---

(١) المائدة: ۵: ۶.

(٢) المروية في ب ٣۴ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة٣، ص: ۴۴۸

فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته «أما الأول»: فإن يطلب خلوة (١) أو يبعد حتى لا يرى شخصه.

كونه بولا- و لا يفرق الحال فيما ذكرناه بين أن يكون الأكبر و الأصغر متضادين أو قلنا إنهما قابلين للاجتماع أو أن الأكبر مرتبة قوية من الحدث و الأصغر مرتبة ضعيفة و ذلك لأن مقتضى الأصل عدم حدوث الجنابة و عدم اقتران الحدث الأصغر بالأكبر و عدم تبدله إلى المرتبة القوية من الحدث.

فما أفاده الماتن «قده» من أن المكلف إذا لم يكن متوضئا و خرجت منه الرطوبة المشتبهة لم يبعد جواز الاكتفاء بالوضوء و عدم وجوب الجمع بينه و بين الغسل معللا- بان الحدث الأصغر معلوم و وجود موجب الغسل غير معلوم و مقتضى الاستصحاب وجوب الوضوء و عدم وجوب الغسل هو الصحيح.

فصل في مستحبات التخلي و مكروهاته

الحكم باستحباب جملة من الأمور التي تعرض لها الماتن «قده» أو كراهتها يبتنى على القول بالتسامح في أدلة السنن و استحباب ما بلغ فيه الثواب و إن لم يكن الأمر كما بلغ و التعدى عنها إلى أدلة الكراهة. و حيث أنا لم نلتزم بذلك و قلنا إن أخبار من بلغ واردة

للإرشاد إلى ترتب الثواب على العمل المأتى به انقيادا و برجاء الثواب من دون أن تكون فيها أية دلالة على استحباب العمل فضلا عن التعدى عنها إلى الكراهة لم يسعنا الحكم بالاستحباب أو الكراهة فى تلك الأمور كيف و لم يرد فى بعضها سوى أن له فائدة طيبة أو منفعة أو مضرة دنيويتين أو غير ذلك مما لا ـ يمكن الاستدلال به على الندب أو الكراهة و إنما نتعرض لها تبعا للماتن و تتميما للكلام– على طريقتهم–

(۱) لجملة من الأخبار الواردة فى مدحه «منها»: ما رواه الشهيد فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۴۹

و أن يطلب مكانا مرتفعا للبول (۱) أو موضعا رخوا (۲) و أن يقدم رجله اليسرى عند الدخول (۳) فى بيت الخلاء، و رجله اليمنى عند الخروج، و أن يستر

شرح النفلية عن النبى صلّى اللّه عليه و آله أنه لم ير على بول و لا غائط «۱» و «منها» رواية جندب (جنيد) بن عبد اللّه قال: فى حديث: ورد على أمير المؤمنين عليه السلام فقال يا أخا الأزد معك طهور؟ قلت: نعم فناولته الإداوة فمضى حتى لم أره و أقبل و قد تطهر .. «۲» و «منها»: ما ورد فى وصف لقمان من أنه لم يره أحد من الناس على بول و لا غائط قط و لا اغتسال لشدة تستره و تحفظه فى أمره .. «۳».

(۱) لما فى مرسلة الجعفرى قال: بت مع الرضا عليه السلام فى سفح جبل فلما كان آخر الليل قام فتنحى و صار على موضع مرتفع فبال و توضأ .. «۴» و رواية ابن مسكان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أشد الناس توقيا للبول كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينضح عليه البول «۵».

(۲) ففى رواية السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من فقه الرجل أن يرتاد موضعا لبوله «۶» أو لموضع بوله كما فى مرسلة سليمان الجعفرى المتقدمة و فى رواية ابن مسكان: أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينضح عليه البول. كما تقدم فى التعليقة السابقة.

(۳) استدل على استحباب ذلك بدعوى الإجماع عليه و كونه مشهورا عندهم كما فى المدارك.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۲۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۲۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۵۰

رأسه (۱) و أن يتقنع (۲) و يجزئ عن ستر الرأس (۳) و أن يسمى عند كشف العورة (۴) و أن يتكئ فى حال الجلوس.

---

(۱) ادعى عليه الاتفاق كما عن الذكرى و المعتبر لما عن المقنعة من أن تغطئة الرأس– إن كان مكشوفا– عند التخلى سنة من سنن النبى صلّى اللّه عليه و آله «۱»

(۲) لما ورد عن أبى عبد اللّه عليه السلام من أنه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول سرا فى نفسه: بسم اللّه و باللّه .. «۲» و فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله لأبى ذر يا أبا ذر أستحيى من اللّه فانى و الذى نفسى بيده لأظل حين أذهب إلى الغائط متقنعا بثوبى استحياء من الملكين الذين معى .. «۳».

(۳) لعله لأن التقنع أخص من الستر فإذا تحقق حصل الغرض الداعى إلى الأمر بالأعم.

(۴) كما ورد فى مرسلة الصدوق: قال أبو جعفر الباقر عليه السلام إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك فليقل: بسم اللّه. فان الشيطان يغض بصره حتى يفرغ «۴» و قد يستدل على ذلك برواية أبى أسامة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث أنه سئل و هو عنده ما السنة فى دخول الخلاء؟ قال: تذكر اللّه و تتعوذ باللّه من الشيطان الرجيم .. «۵» و بالمرسل المروى عن الصادق عليه السلام أنه كان إذا دخل الكنيف يقنع رأسه و يقول- سرا فى نفسه- بسم اللّه و باللّه «۶» و فيه أنا لو سلمنا أن المراد بالتسمية مطلق ذكر اللّه سبحانه فغاية ما يستفاد من هاتين الروايتين هو استحباب الذكر و التسمية عند دخول الكنيف و الخلاء و أين هذا من استحبابهما

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۵۱

على رجله اليسرى (۱) و يفرج رجله اليمنى (۲) و أن يستبرئ بالكيفية التى مرت (۳) و أن يتنحنح قبل الاستبراء (۴) و أن يقرأ الأدعية المأثورة بأن يقول عند الدخول: اللهم إنى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم (۵) أو يقول: الحمد للّه الحافظ.

عند كشف العورة فإنهما أمران متغايران.

(۱) كما فى الذكرى و كشف الغطاء و اللمعتين و منظومة الطباطبائى و لم يرد فى أخبارنا ما يدل عليه. نعم فى السنن الكبرى للبيهقى عن سراقة بن جشعم:

علمنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا دخل أحدنا الخلاء أن يعتمد اليسرى و ينصب اليمنى «۱» و لعله إليه أشار الشهيد فى الذكرى حيث أسند ذلك إلى رواية عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و كذا العلامة فى النهاية بقوله: لأنه علم أصحابه الاتكاء على اليسار.

(۲) كما عن جماعة و هو فى الجملة لازم الاعتماد على اليسرى.

(۳) فى الجواهر: لا خلاف فيه بين المتأخرين. و عن ظاهر بعض المتقدمين الوجوب. و قد أشرنا سابقا إلى أن الأخبار الواردة فى الاستبراء كلها إرشادية و لا دلالة فيها على الاستحباب فضلا عن الوجوب.

(۴) كما عن العلامة و الشهيد و البهائى و غيرهم حيث ذكروا التنحنح ثلاثا فى كيفية الاستبراء. و اعترف فى الحدائق بعدم العثور على مأخذ له.

(۵) كما فى رواية أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: إذا دخلت الغائط فقل: أعوذ باللّه إلى آخرها فى المتن «۲» إلا أنها غير مشتملة على لفظة «اللهم إنى» بل الوارد فيها «أعوذ باللّه. و فى مرسلة الصدوق: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا أراد دخول

المتوضأ قال: اللهم إلی آخر ما نقله الماتن «۳» و لکنها مشتملة

---

(۱) ج ۱ ص ۸۶.

(۲) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۲

المؤدی (۱) و الاولی الجمع بینهما (۲). و عند خروج الغائط: الحمد للّه الذی أطعمنیه طیبا فی عافیة و أخرجه خبیثا فی عافیة (۳) و عند النظر إلی الغائط:

اللهم ارزقنی الحلال و جنبنی عن الحرام (۴).

علی زیادة اللهم أمِط عنی الأذی و أعذنی من الشیطان الرجیم. و روی معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السلام إذا دخلت المخرج فقل بسم اللّه اللهم إنی أعوذ بک إلی آخر ما فی المتن «۱» إلا أن «الخبیث المخبث» مقدم فیها علی «الرجس النجس» کما أن فیها زیادة «بسم اللّه».

(۱) کما فی مرسلة الصدوق قال: و کان علیه السلام إذا دخل الخلاء یقول:

الحمد للّه الحافظ المؤدی «۲».

(۲) حتی یعمل بکلتا الروایتین. و الاولی من ذلک الجمع بینهما و بین ما ورد فی مرسلة الصدوق من أن الصادق علیه السلام کان إذا دخل الخلاء یقنع رأسه و یقول فی نفسه بسم اللّه و باللّه و لا إله إلا اللّه، رب اخرج عنی الأذی سرحا بغیر حساب، و اجعلنی لک من الشاکرین فیما تصرفه عنی من الأذی، و الغم الذی لو حبسته عنی هلکت، لک الحمد اعصمنی من شر ما فی هذه البقعة و أخرجنی منها سالما و حل بینی و بین طاعة الشیطان الرجیم «۳».

(۳) و فی مرسلة الصدوق کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذا تزحر قال: اللهم کما أطعمتنیه طیبا فی عافیة فأخرجه منی خبیثا فی عافیة «۴» و هذا کما تری یختلف مع ما فی المتن من جهات.

(۴) کما فی مرسلة الصدوق قال: کان علی علیه السلام یقول ما من عبد إلا و به ملک موکل یلوی عنقه حتی ینظر إلی حدثه ثم یقول له الملک: یا بن آدم هذا

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۳

و عند رؤیة الماء: الحمد للّه الذی جعل الماء طهورا و لم یجعله نجسا (۱) و عند الاستنجاء: اللهم حصن فرجی و أعفه و استر عورتی و حرمنی علی النار و وفقنی لما یقربنی منک یا ذا الجلال و الإکرام (۲) و عند الفراغ من الاستنجاء: الحمد للّه الذی عافانی من البلاء و أماط عنی الأذی (۳) و عند القیام عن محل الاستنجاء یمسح

رزقک فانظر من أین أخذته و إلی ما صار؟ و ینبغی للعبد عند ذلک أن یقول:

اللهم ارزقنی الحلال و جنبنی الحرام «۱».

(۱) ورد هذا الدعاء فی روایهٔ عبد الرحمن بن کثیر الهاشمی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: بینا أمیر المؤمنین علیه السلام ذات یوم جالسا مع محمد بن الحنفیهٔ إذ قال له: یا محمد ایتنی بإناء من ماء أتوضأ للصلاهٔ، فأتاه محمد بالماء فأکفاه فصبه بیده الیسری علی یده الیمنی، ثم قال: بسم اللّه و باللّه و الحمد للّه الذی جعل الماء .. «۲» و الروایهٔ- کما تری- لا دلالهٔ- لها علی استحباب ذلک عند النظر إلی الماء و إن ذکره جمع غفیر کالمفید فی المقنعهٔ و الطوسی فی مصباح المتهجد و الکفعمی فی المصباح و الشهید فی النفلیهٔ و غیرهم من الأعلام.

(۲) کما فی روایهٔ ابن کثیر الهاشمی المتقدمهٔ حیث ورد فیها: ثم استنجی فقال: اللهم حصن فرجی و أعفه و استر عورتی و حرمنی علی النار «۳» نعم الروایهٔ- کما فی الوسائل- غیر مشتملهٔ علی «و وفقنی ..» إلی آخر ما فی المتن.

(۳) کما فی روایهٔ أبی بصیر حیث قال علیه السلام: و إذا فرغت فقل: الحمد للّه الذی عافانی من البلاء و أماط عنی الأذی «۴» بناء علی أن المراد بالفراغ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۸ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب الوضوء من المسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب الوضوء من المسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۵ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۵۴

یده الیمنی (۱) علی بطنه و یقول: الحمد للّه الذی أماط عنی الأذی و هنأنی طعامی و شرابی و عافانی من البلوی (۲) و عند الخروج أو بعده: الحمد للّه الذی عرفنی لذته، و أبقی فی جسدی قوته، و أخرج عنی أذاه، یا لها نعمهٔ، یا لها نعمهٔ، یا لها نعمهٔ لا یقدر القادرون قدرها (۳) و یستحب أن یقدم الاستنجاء من الغائط

فی الروایهٔ هو الفراغ عن الاستنجاء لا التخلی.

(۱) کما عن المفید «قده».

(۲) ذکره الشیخ فی مصباح المتهجد حیث قال: ثم یقوم من موضعه و یمر یده علی بطنه و یقول: الحمد للّه الذی أماط عنی الأذی و هنأنی طعامی و شرابی و عافانی من البلوی فإذا أراد الخروج .. الحدیث «۱» و عن الصدوق فی الهدایهٔ و المقنع: إذا فرغت من حاجتک فقل: «الحمد للّه .. إلی آخر الدعاء. و إذا أراد الخروج .. «۲» و فی دعائم الإسلام عن أبی عبد اللّه علیه السلام أنه قال: إذا دخلت المخرج فقل .. فإذا فرغت فقل: الحمد للّه الذی أماط عنی الأذی و هنأنی طعامی و شرابی «۳» و لم یذکر فیه «و عافانی من البلوی» کما أنه و کلام الصدوق غیر مقیدین بحالهٔ القیام من الموضع.

(۳) ذکره الشیخ فی مصباح المتهجد قال: فإذا خرج قال: الحمد للّه الذی إلی آخر ما نقله فی المتن و فی مرسلهٔ الصدوق کان علیه السلام إذا دخل الخلاء یقول ..

فإذا خرج مسح بطنه و قال: الحمد للّه الذی أخرج عنی أذاه و أبقی فیّ قوته، فیا لها من نعمهٔ لا یقدر القادرون قدرها «۴» و فی روایهٔ القداح عن أبی عبد اللّه علیه السلام عن آبائه عن علی علیه السلام أنه کان إذا خرج من الخلاء قال: الحمد للّه الذی

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.

(۲) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.

(۳) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرک.

(۴) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۵

علی الاستنجاء من البول (۱) و ان یجعل المسحات- إن استنجی بها- وترا (۲) فلو لم ینق بالثلاثة و أتی برابع یستحب أن یأتی بخامس لیكون وترا (۳) و إن حصل النقاء بالرابع. و أن یكون الاستنجاء و الاستبراء بالید الیسری (۴).

رزقنی لـذته و أبقی قوته فی جسـدی و أخرج عنی أذاه یا لها نعمة ثلاثا «۱» و هاتـان الروایتان غیر موافقتین لما فی المتن من جهات و عن المجلسی «قده» ان كثر العلماء جمعوا بین الروایتین و قالوا: الحمد للّه الذی إلی آخر ما ذكره فی المتن.

(۱) لموثقـة عمـار عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قـال: سألته عن الرجل إذا أراد أن یسـتنجی بالماء یبـدأ بالمقعـدة أو بالإحلیل؟ فقال: بالمقعدة ثم بالإحلیل «۲».

(۲) لما عن علی علیه السلام من أنه قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله إذا استنجی أحدكم فلیوتر بها وترا إذا لم یكن الماء «۳».

(۳) لإطلاق الروایة.

(۴) أمـا الاسـتنجاء فلجملـة من الأخبـار الواردة فی النهی عن أن یسـتنجی الرجـل بیمینه و أن الاسـتنجاء بـالیمین من الجفـاء «۴» و لما أخرجه أبو داود فی سـننه عن عائشـة من أنهـا قـالت: كـانت یـد رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله الیمنی لطهوره و طعامه و كانت یـده الیسری لخلائه و ما كان من أذی «۵» و عن حفصة زوج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: النبی صلّی اللّه علیه و آله یجعل یمینه لطعامه و شرابه و ثیابه و یجعل شماله لما سوی ذلک «۶» و فی المنتهی للعلامة «۷» عن عائشة كانت ید رسول اللّه الیمنی لطعامه

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۱۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) راجع ب ۱۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) السنن ج ۱ ص ۹.

(۶) السنن ج ۱ ص ۹.

(۷) السنن ج ۱ ص ۹.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۶

و یستحب أن یعتبر و یتفكر (۱) فی أن ما سعی و اجتهد فی تحصیله و تحسینه كیف صار أذیة علیه، و یلاحظ قدرة اللّه تعالی فی رفع هذه الأذیة عنه و إراحته منها.

و أما المكروهات: فهی استقبال (۲) الشمس و القمر (۳) بالبول و الغائط

و طهوره و یده الیسری للاستنجاء و إن النبی صلّی اللّه علیه و آله استحب أن یجعل الیمنی لما علا من الأمور و الیسری لما دنا.

و أمـا الاسـتبراء فلمرسـلة الفقیه: قال أبو جعفر علیه السـلام: إذا بال الرجل فلا یمس ذكره بیمینه «۱» و للروایـة المتقدمة الدالة علی أن

النبى استحب أن يجعل اليد اليمنى لما علا من الأمور و اليسرى لما دنا لأن الاستبراء من القسم الأخير

(۱) فى مرسلة الفقيه: كان على عليه السلام يقول: ما من عبد إلا و به ملك موكل يلوى عنقه حتى ينظر إلى حدثه ثم يقول له الملك: يا ابن آدم هذا رزقك فانظر من أين أخذته و إلى ما صار و ينبغى للعبد عند ذلك أن يقول:

اللهم ارزقنى الحلال و جنبنى الحرام «۲» و فى رواية أبى أسامة: يا ابن آدم انظر الى ما كنت تكدح له فى الدنيا إلى ما صائر «۳».

(۲) النهى يختص باستقبال الشمس فلا كراهة فى استدبارها. نعم لا فرق فى القمر بين استقباله و استدباره للنهى عن كليهما.

(۳) لجملة من الأخبار:

«منها»: رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: نهى رسول صلّى اللّه عليه و آله أن يستقبل الرجل الشمس و القمر بفرجه و هو يبول «۴»

---

(۱) راجع ب ۱۲ عن أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۸ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۸ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۵۷

و ترتفع بستر فرجه (۱) و لو بيده، أو دخوله فى بناء أو وراء حائط و استقبال الريح بالبول بل الغائط أيضا (۲).

و «منها»: ما فى غوالى اللئالى عن فخر المحققين قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله لا تستقبلوا الشمس ببول و لا غائط فإنهما آيتان من آيات اللّه «۱».

و «منها»: مرسلة الكلينى قال: و روى أيضا: لا تستقبل الشمس و القمر «۲» و «منها»: مرسلة الصدوق قال: و فى خبر آخر: لا تستقبل الهلال و لا تستدبره يعنى فى التخلى «۳» و «منها»: غير ذلك من الأخبار.

(۱) لعله لما فى بعض الأخبار من النهى عن البول و الفرج باد للقمر يستقبل به [۴] نظرا إلى أنه مع الستر أو الدخول فى البناء و نحوهما لا يكون الفرج باديا للقمر و فيه أن الأخبار الناهية لا تختص بتلك الرواية و قد تعلق النهى فى جملة منها على استقبال الشمس و القمر أو استقبال الهلال و استدباره و لا يفرق فى ذلك بين ستر الفرج و الدخول فى البناء و عدمهما.

(۲) لما فى مرفوعتى محمد بن يحيى و عبد الحميد بن أبى العلاء أو غيره

---

[۴] كما فى حديث المناهى قال: و نهى أن يبول الرجل و فرجه باد للشمس و القمر. و رواية الكاهلى: عن أبى عبد اللّه- ع- قال: قال رسول اللّه- ص- لا يبولن أحدكم و فرجه باد للقمر يستقبل به. المرويتان فى ب ۲۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل ثم ان الوجه فى حمل الرواية على الكراهة ان الحرمة فى المسألة لم تنقل من أصحابنا مع انها مما يكثر الابتلاء به و الحكم فى مثلها لو كان لذاع و لم يخف على المسلمين فضلا عن الاعلام المحققين و لم تنحصر روايته بواحدة أو اثنتين.

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك.

(۲) المروية فى ب ۲۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۸

و الجلوس فی الشوارع (۱).

«و لا تستقبل الریح و لا تستدبرها» «۱» و مرفوعة محمد بن علی بن إبراهیم «و لا تستقبل الریح لعلتین .. «۲» و بذلک یظهر أن تخصیص الحکم باستقبال الریح کما صنعه الماتن و بعضهم مما لا وجه له للتصریح بالاستدبار فی المرفوعتین.

(۱) ففی حدیث المناهی: نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أن یبول أحد تحت شجرة مثمرة أو علی قارعة الطریق الحدیث «۳» و فی حدیث الأربعمائة: لا تبل علی المحجة و لا تتغوط علیها «۴» و فی دعائم الإسلام عنهم علیهم السلام أن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نهی عن الغائط فیه أی فی الماء .. و علی الطرق .. «۵» و فی البحار عن العلل لمحمد بن علی بن إبراهیم .. و لا یتوضأ علی شط نهر جار .. و لا علی جواد الطریق «۶» و فی صحیحة عاصم بن حمید عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال رجل لعلی بن الحسین علیه السلام أین یتوضأ الغرباء؟ قال: تتقی شطوط الأنهار، و الطرق النافذة .. «۷»

و ظاهر النهی فی الصحیحة و إن کان حرمة التخلی فی تلک الموارد إلا أنه لا مناص من حملها علی الکراهة لتسالم الأصحاب علی الجواز فی تلک الموارد.

نعم عن المفید و الصدوق أنهما عبرا بعدم الجواز. و لم یعلم إرادتهما التحریم من ذلک. علی أن التخلی فی تلک المواضع و لا سیما الشوارع و العقود کان من الأمور المتعارفة فی الأعصار السابقة بل الأمر کذلک حتی الآن فی بعض الأمصار و کذا فی القری و البوادی و الحکم فی أمثال ذلک- مما یعم به البلوی غالبا- لو کان لاشتهر و بان و لوروده فی غیر واحد من الأخبار و لم یکد یخفی علی الاعلام الباحثین

---

(۱) المرویة فی ب ۲ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲ من أبواب أحکام الخلوة من المستدرک.

(۳) المرویة فی ب ۱۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۱۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۵) المرویة فی ب ۱۲ من أبواب أحکام الخلوة من المستدرک.

(۶) المرویة فی ب ۱۲ من أبواب أحکام الخلوة من المستدرک.

(۷) المرویة فی ب ۱۵ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۵۹

أو المشارع (۱) أو منزل القافلة (۲)، أو دروب المساجد (۳) أو الدور (۴).

عن مدارک الأحکام. أضف إلی ذلک أن مساق الصحیحة و ظاهرها أنها بصدد بیان السنن و الآداب لیتأدب بها الغریب و إلا فالأحکام الشرعیة لا فرق فیها بین الغرباء و غیرهم.

(۱) جمع مشرعة و هو مورد الشاربة. و فی مرفوعة علی بن إبراهیم قال:

خرج أبو حنیفة من عند أبی عبد اللّه علیه السلام و أبو الحسن موسی علیه السلام قائم و هو غلام فقال له أبو حنیفة: یا غلام أین یضع الغریب ببلدکم؟ فقال: اجتنب أفنیة المساجد و شطوط الأنهار، و مساقط الثمار، و منازل النزال، و لا تستقبل القبلة بغائط و لا بول، و ارفع ثوبک، وضع حیث شئت «۱» و فی روایة السکونی نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أن یتغوط علی شفیر بئر ماء یستعذب منها

أو نهر يستعذب أو تحت شجرة فيها ثمرتها «۲» و نظيرها رواية الحصين بن مخارق «۳» و فى صحيحة العاصم المتقدمة «تتقى شطوط الأنهار .. و فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلى عليه السلام: و كره البول على شط نهر جار «۴».

(۲) للأمر بالاجتناب عن منازل النزال فى مرفوعة القمى المتقدمة «۵» و رواية إبراهيم بن أبى زياد الكرخى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ثلاث من فعلهن ملعون: المتغوط فى ظل النزال .. «۶»

(۳) للأمر بالاجتناب عن أفنية المساجد فى مرفوعة القمى المتقدمة «۷»

(۴) لعله لما ورد فى صحيحة عاصم بن حميد المتقدمة «۸» من قوله عليه السلام تتقى شطوط الأنهار .. و مواضع اللعن، فقيل له: و أين مواضع اللعن؟ قال:

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۷) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۸) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۰

أو تحت الأشجار المثمرة (۱) و لو فى غير أوان التمر (۲) و البول قائما (۳)

أبواب الدور.

(۱) و فى صحيحة العاصم المتقدمة: و تحت الأشجار المثمرة. و فى رواية الحسين بن زيد: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أن يبول أحد تحت شجرة مثمرة «۱» و فى مرفوعة القمى المتقدمة «۲» و مساقط الثمار. و فى رواية السكونى و ابن مخارق المتقدمتين: أو تحت شجرة فيها ثمرتها أو ثمرها و فى مرسلة الفقيه عن أبى جعفر عليه السلام «۳» و وصية النبى المتقدمة «۴» تحت شجرة أو نخلة قد أثمرت و فى رواية عبد اللّه بن الحسن: تحت شجرة مثمرة قد أينعت أو نخلة قد أينعت يعنى أثمرت «۵»

(۲) ذهب إليه جماعة من المتأخرين و إن كانت الأخبار الواردة ظاهرة الاختصاص بحالة وجود الثمرة كما مر.

(۳) لجملة من الأخبار: «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: من تخلى على قبر أو بال قائما، أو بال فى ماء قائما أو مشى فى حذاء واحد أو شرب قائما، أو خلا فى بيت وحده و بات على غمر فأصابه شىء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء اللّه و أسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان و هو على بعض هذه الحالات «۶» و «منها»: مرسلة الصدوق قال: قال عليه السلام البول قائما من

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) فى ص ۴۵۹.

(۳) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) فى ص ۴۵۹.

(۵) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۱۶ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۱

و فى الحمام (۱) و على الأرض الصلبة (۲) و فى ثقوب الحشرات (۳).

غير علة من الجفاء «۱» و «منها» غير ذلك من الأخبار.

(۱) استدل عليه بأنه من الصفات المورثة للفقر كما فى الخبر «۲».

(۲) لما ورد من أن من فقه الرجل أن يرتاد موضعا لبوله «۳» و أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان أشد الناس توقيا للبول كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض أو إلى مكان من الأمكنة يكون فيه التراب الكثير كراهية أن ينضح عليه البول «۴» و فى الجواهر: يظهر من بعضهم عدم جعله من المكروهات، بل جعل ارتياد موضع للبول من المستحبات، و الاولى الجمع بينهما للتسامح بكل منهما انتهى.

(۳) لما عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من أنه قال: لا يبولن أحدكم فى جحر «۵» و فى البحار عن أعلام الدين للديلمى قال: قال الباقر عليه السلام لبعض أصحابه و قد أراد سفرا فقال له: أوصنى فقال: لا تسيرن سيرا و أنت حاف .. و لا تبولن فى نفق الحديث «۶».

---

(۱) المروية فى ب ۳۳ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) عن الخصال قال أمير المؤمنين- ع- البول فى الحمام يورث الفقر.

راجع البحار ج ۱۸ آداب الاستبراء و مثله فى المستدرك ب ۲۹ من أبواب أحكام الخلوة. و فى وصية النبى- لعلى- ع-: لا- يبولن الرجل فى ماء حار فان فعل ذلك و اصابه شيء فلا يلومن الا نفسه. الخصال ج ۲ ص ۱۵۶.

(۳) المروية فى ب ۲۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۲ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) كنز العمال ج ۵ ص ۸۷.

(۶) المروية فى ب ۲۹ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك. النفق محركة سرب فى الأرض له مخلص الى مكان. و السرب الجحر الوحشى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۲

و فى الماء (۱) خصوصا الراكد (۲).

---

(۱) ففى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: من تخلى على قبر أو بال قائما أو بال فى ماء قائما .. فأصابه شيء من الشيطان لم يدعه إلا أن يشاء اللّه .. «۱» و فى روايته عن أحدهما عليهم السلام أنه قال: لا تشرب و أنت قائم و لا تبل فى ماء نقيع .. «۲» و فى مرسلة حكم عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث قال: قلت له: يبول الرجل فى الماء؟ قال: نعم و لكن يتخوف عليه من الشيطان «۳» و فى مرسلة مسمع عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام أنه نهى أن يبول الرجل فى الماء الجارى إلا من ضرورة و قال: إن للماء أهلا «۴» و فى صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال لا تشرب و أنت قائم و لا تطف بقبر، و لا تبل فى ماء نقيع .. «۵» إلى غير ذلك من الأخبار.

(۲) الخصوصية مستفادة من الجمع بين الأخبار المتقدمة الناهية من البول فى الماء و بين الأخبار الواردة فى المقام كصحيحة الفضيل

عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام قال لا- بـأس بـأن یبول الرجـل فی الماء الجاری و کره أن یبول فی الماء الراکـد «۶» و روایـة عنبسة بن مصـعب، قـال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السـلام عن الرجل یبول فی الماء الجاری قال: لا بأس به إذا کان الماء جاریا «۷» إلی غیر ذلک من الأخبار و ذلک لأن مقتضـی الجمع بین الطائفتین و التفصـیل بین الجاری و غیره فی هـذه الروایات حمل الطائفـة الثانیـة علی خفة الکراهة فی الجاری و الاولی علی شدتها فی الماء الراکد.

---

(۱) المرویة فی ب ۱۶ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۴) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۵) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۶) المرویة فی ب ۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۷) المرویة فی ب ۵ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۶۳

و خصوصا فی اللیل (۱) و التطمیح بالبول (۲) أی البول فی الهواء و الأکل (۳) و الشرب (۴) حال التخلی. بل فی بیت الخلاء مطلقا، و الاستنجاء بالیمین (۵).

---

(۱) علل ذلک بأن الماء للجن باللیل و أنه مسـکنهم فلا یبال فیه و لا یغتسل لئلا تصیبه آفة من جهتهم کذا حکی عن العلامة و الشهید و غیرهما.

(۲) لما مر فی مرسلة الصـدوق من أن رسول اللّه صـلی اللّه علیه و آله نهی أن یطمـح الرجل ببوله فی الهواء من السـطح أو من شـیء المرتفع «۱» و غیرها.

(۳) لمرسـلة الفقیه قال: دخل أبو جعفر الباقر علیه السـلام الخلاء فوجـد لقمة خبر فی القذر فأخذها و غسـلها و دفعها إلی مملوک معه فقال: تکون معک لآکلها إذا خرجت فلما خرج علیه السـلام قال للمملوک: أین اللقمة؟ فقال: أکلتها یا ابن رسول اللّه فقال علیه السلام أنها مـا اسـتقرت فی جوف أحـد إلا- أوجبت له الجنـة فاذهب فأنت حر فإنی أکره أن اسـتخدم رجلا من أهل الجنـة «۲» و غیرهـا من الأخبار المتحدة معها فی المفاد.

و تقریب الاسـتدلال بهـا أن قوله علیه السـلام تکون معـک لآکلهـا إذا خرجت یکشف عن مرجوحیـة الأکل فی بیت الخلاء لأنه لو لا مرجوحیته لم یکن علیه السـلام یؤخر أکل اللقمة بوجه لعلمه بأنها ما استقرت فی جوف أحد إلا أوجبت له الجنة نعم لا دلالة لها علی کراهة الأکل حال التخلی و أن استدل بها بعضهم علی کراهة الأکل حالئذ.

(۴) إلحاقا له بالأکل بحسب الفتوی.

(۵) لجملة من الأخبار کما مر «۳».

---

(۱) المرویة فی ب ۳۳ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۳۹ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

(۳) فی ص ۴۵۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۴

و باليسار إذا كان عليه خاتم فيه اسم اللّه (۱)

---

(۱) كما عن المبسوط و المهذب و الوسيلة و التذكرة و غيرها للأخبار المتضافرة.

«منها»: روايـة الحسـين بن خالـد عن أبى الحسن الثانى عليه السـلام قال: قلت له: إنا روينا فى الحـديث أن رسول صـلّى اللّه عليه و آله كان يستنجى و خاتمه فى إصبعه و كذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام و كان نقش خاتم رسول اللّه: محمد رسول اللّه قال: صدقوا قلت: فينبغى لنا أن نفعل قال: إن أولئك كانوا يتختمون فى اليد اليمنى فإنكم أنتم تتختمون فى اليسرى «۱».

و «منها»: روايـة عمار عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام أنه قال: لا يمس الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم اللّه تعالى و لا يسـتنجى و عليه خاتم فيه اسم اللّه. «۲»

لعـدم القول بالفصل بين الجنب و غيره و غير ذلك من الروايات. و فى قبالها روايـة وهب بن وهب عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال: كان نقش خاتم أبى: العزة للّه جميعا و كان فى يساره يسـتنجى بها و كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السـلام الملك للّه و كان فى يده اليسرى يستنجى بها «۳» إلا أنها ساقطة عن الاعتبار بوجوه:

«أحدهما»: أنها رواية شاذة لا تقاوم الأخبار المتضافرة فى المقام.

و «ثانيها»: أنها معارضة فى موردها لاشـتمالها على أن النبى و الوصى عليهما السلام كانا يتختمان باليسار مع أن رواية الحسين بن خالد المتقدمة صريحة فى أنهما كانا يتختمان باليمين و معه لا بد من حمل رواية وهب على التقية لموافقتها العامة [۴].

و «ثالثها»: أن الرجل عامى خبيث و معروف بالكذب على اللّه و ملائكته

---

[۴] فى تفسير روح البيان ج ۴ ص ۱۴۲ الأصل التختم باليمين و لما صار شـعار أهل البدعة و الظلمة صارت السنة ان يجعل الخاتم فى خنصر اليد اليسرى فى زماننا.

---

(۱) المروية فى ب ۱۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۵

و طول المكث (۱) فى بيت الخلاء، و التخلى (۲)-

و رسله. بل قيل إنه أكذب البرية و هو يروى المنكرات فلا يصغى إلى روايته أبدا و لا يقاس ضعفه بضعف غيره من الرواة.

و يستفاد من بعض الأخبار كراهـة إدخال الخاتم الـذى فيه اسم اللّه على الخلاء و إن لم يكن فى اليد التى يسـتنجى بها كما فى رواية عمـار المتقدمـة حيث ورد فى ذيلهـا: و لا يـدخل المخرج و هو عليه. و روايـة أبى أيوب قال: قلت لأبى عبـد اللّه عليه السـلام: ادخل الخلاء و فى يدى خاتم فيه اسم من أسماء اللّه تعالى؟ قال:

لا و لا تجامع فيه «۱» إلا أنهما محمولتان على صورة ما إذا كان الخاتم فى اليد التى يسـتنجى بها و ذلك لما دلت عليه رواية الحسـين بن خالد المتقدمة من أن النبى و الولى عليهما السلام كانا يتختمان باليمين و يدخلان الخلاء و يستنجيان و خاتمهما فى اصبعيهما

(۱) لجملـة من الأخبار الواردة فى أن طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور «منها»: مرسلـة الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السـلام

طول الجلوس علی الخلاء یورث الباسورهٔ «۲».

(۲) للأخبار الدالهٔ علی أن التغوط بین القبور مما یتخوف منه الجنون «۳» أو أن من تخلی علی قبر فأصابه شیء من الشیطان لم یدعه إلا أن یشاء اللّه «۴» و فی بعض الروایات النبویهٔ: إیاکم و البول علی المقابر فإنه یورث البرص «۵» و أن

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۷ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۵) کنز العمال ج ۵ ص ۸۷.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۶۶

- علی قبر المؤمنین (۱) إذا لم یکن هتکا و إلا کان حراما (۲) و استصحاب الدرهم البیض (۳) بل مطلقا (۴) إذا کان علیه اسم اللّه (۵) أو محترم آخر، إلا أن یکون مستورا (۶) و الکلام (۷)-

---

من جلس علی قبر یبول علیه أو یتغوط فکأنما جلس علی جمرهٔ من نار «۱».

(۱) قال فی کشف الغطاء: یکره التخلی علی القبر حیث لا یکون محترما و إذا کان محترما فمحرم و ربما کان مکفرا. و یقوی استثناء قبر الکافر و المخالف.

و لکن النصوص و الفتاوی خالیتان عن التقیید بالمؤمن کما لا یخفی.

(۲) لحرمهٔ هتک المؤمن حیا و میتا.

(۳) لما رواه غیاث عن جعفر عن أبیه علیهما السلام أنه کره أن یدخل الخلاء و معه درهم أبیض إلا أن یکون مصرورا «۲».

(۴) قیل لأنه لا یفهم الخصوصیهٔ للأبیض بعد تقییده بما کان علیه اسم اللّه لقرب دعوی أن الوجه فی الکراههٔ حینئذ هو احترام الکتابهٔ و فیه ما لا یخفی علی الفطن.

(۵) لعله لمعروفیهٔ نقش ذلک علی الدراهم البیض فی ذلک العصر کذا فی الجواهر.

(۶) لقوله علیه السلام فی الروایهٔ المتقدمهٔ: إلا أن یکون مصرورا. کما مر

(۷) لروایهٔ أبی بصیر قال: قال لی أبو عبد اللّه علیه السلام: لا تتکلم علی الخلاء فإنه من تکلم علی الخلاء لم تقض له حاجهٔ «۳» و روایهٔ صفوان عن أبی الحسن الرضا علیه السلام أنه قال: نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أن یجیب الرجل آخر و هو علی

---

(۱) کنز العمال ج ۵ ص ۸۷.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۷ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب أحکام الخلوهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۶۷

فی غیر الضرورهٔ (۱) إلا بذکر اللّه (۲) أو آیهٔ الکرسی (۳)

الغائط أو یکلمه حتی یفرغ «۱» و عن المحاسن عن أمیر المؤمنین علیه السلام ترک الکلام علی الخلاء یزید فی الرزق «۲».

(۱) كما إذا اضطر إلى التكلم لأجل حاجة تضر فوتها. و قد علله فى مصباح الفقيه بانتفاء الحرج و الضرر لحكومة أدلتهما على العمومات المثبتة للأحكام و فيه أن أدلة نفى الحرج و الضرر ناظرة إلى نفى الأحكام الإلزامية الحرجية أو الضررية و لا تشمل الأحكام غير الإلزامية إذ لا حرج فى فعل المستحب و ترك المكروه، و لا امتنان فى رفعهما لمكان الترخيص فى ترك أحدهما و ارتكاب الآخر و أدلة نفى الضرر مسوقة للامتنان فلا يجرى فى ما لا امتنان فيه.

(۲) لصحيحة أبى حمزة عن أبى جعفر عليه السلام قال: مكتوب فى التوراة التى لم تغير أن موسى سأل ربه فقال: إلهى انه يأتى على مجالس أعزك و أجلك أن أذكرك فيها فقال: يا موسى إن ذكرى حسن على كل حال «۳» و حديث الأربعمائة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: اذكروا اللّه عز و جل فى كل مكان فإنه معكم «۴» و غيرهما من الروايات.

(۳) لرواية عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن التسبيح فى المخرج و قراءة القرآن قال: لم يرخص فى الكنيف أكثر من آية الكرسى و يحمد اللّه و آية- على رواية الشيخ- و آية الحمد للّه رب العالمين- على رواية الصدوق «۵» و هى على طريقه صحيحة- بناء على أن عمر بن يزيد هو عمر بن محمد بن يزيد

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك.

(۳) المروية فى ب ۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۷ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك.

(۵) المروية فى ب ۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۸

أو حكاية الأذان (۱) أو تسميت العاطس (۲)

بياع السابرى- و فى بعض الأخبار المروية عن أبى عبد اللّه عليه السلام سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرجل- يتغوط- القرآن؟ قال تقرءون ما شاءوا «۱» و هى بظاهرها يقتضى عدم كراهية قراءة القرآن مطلقا و فى الجواهر: لم أعثر على مفت به بل صرح بعضهم بكراهة ما عداها. و هو مقتضى الجمع بين الروايتين لصراحة الاولى فى المنع و عدم الترخيص فى الزائد على آيتى الكرسى و الحمد، و الثانية تقتضى الجواز، و الجمع بين المنع و الجواز ينتج الكراهة.

(۱) لرواية أبى بصير قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إن سمعت الأذان و أنت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن و لا تدع ذكر اللّه عز و جل فى تلك الحال لأن ذكر اللّه حسن على كل حال «۲» و صحيحة محمد بن مسلم المروية عن العلل عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال له: يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر اللّه على كل حال، و لو سمعت المنادى ينادى بالأذان و أنت على الخلاء فاذكر اللّه عز و جل و قل كما يقول المؤذن «۳» و رواية سليمان بن مقبل المدينى قال: قلت لأبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لأى علة يستحب للإنسان إذا سمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذن و إن كان على البول و الغائط؟ فقال: لان ذلك يزيد فى الرزق «۴»

(۲) لرواية مسعدة بن صدقة عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: كان أبى يقول: إذا عطس أحدكم و هو على خلاء فليحمد اللّه فى نفسه «۵» هذا إن أريد بالتسميت تحميد العاطس نفسه. و أما لو أريد به ظاهره و هو الدعاء للغير عند العطاس فلم ترد رواية فى استثنائه فى المقام نعم يمكن أن يندرج تحت

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۸ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۸ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۸ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۷ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۶۹

(مسألة ۱) يكره حبس البول أو الغائط (۱) و قد يكون حراما كما إذا كان مضرا (۲) و قد يكون واجبا كما إذا كان متوضئا و لم يسع الوقت للتوضؤ بعدهما و الصلاة (۳) و قد يكون مستحبا كما إذا توقف مستحب أهم عليه.

(مسألة ۲) يستحب البول (۴) حين إرادة الصلاة، و عند النوم،

مطلق الذكر.

(۱) و فى الرسالة الذهبية: و من أراد أن لا يشتكى مثانته فلا يحبس البول و لو على ظهر الدابة «۱» و فى الفقه الرضوى: و إذا هاج بك البول فبل «۲» هذا كله فى البول و أما الغائط فلم نعثر على رواية تدل على كراهة حبسه- و لو على مسلك القوم- فلاحظ.

(۲) لا- يمكن المساعدة على ما أفاده بإطلاقه لأن الإضرار- بإطلاقه- لم تثبت حرمته بدليل و إنما يحرم بعض المراتب منه كما إذا أدى إلى تلف النفس و نحوه.

(۳) وجوب الصلاة مع الطهارة المائية عند التمكن من الماء و إن كان مما لا تردد فيه إلا أنه لا ملازمة بين وجوب ذى المقدمة و مقدمته و لا- وجوب شرعى للمقدمة كما ذكرناه فى محله فلا وجه للحكم بوجوب الحبس من تلك الجهة و أما الحكم بوجوبه من جهة حرمة تفويت القدرة و عدم جواز تعجيز النفس عن الصلاة الاختيارية المأمور بها فهو أيضا كسابقه لأن لازم ذلك الحكم بحرمة البول و ترك الحبس لا- الحكم بوجوب الحبس. نعم لا- مانع من الحكم بوجوبه عقلا- لعدم حصول الواجب إلا به. و من هذا يظهر الكلام فى الحكم باستحباب حبس البول ان توقف عليه مستحب آخر أهم.

(۴) الموارد التى ذكرها الماتن «قده» فى هذه المسألة لم يثبت استحباب

---

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك.

(۲) المروية فى ب ۲۹ من أبواب أحكام الخلوة من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷۰

و قبل الجماع، و بعد خروج المنى، و قبل الركوب على الدابة، إذا كان النزول و الركوب صعبا عليه، و قبل ركوب السفينة إذا كان الخروج صعبا.

(مسألة ۳) إذا وجد لقمة خبز فى بيت الخلاء يستحب أخذها و إخراجها و غسلها، ثم أكلها (۱)

البول فيها بدليل. نعم ورد فى الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال لابنه الحسن عليه السلام: ألا أعلمك أربع خصال تستغنى بها عن الطب؟ قال: بلى قال:

لا- تجلس على الطعام إلا- و أنت جائع، و لا تقم من الطعام إلا و أنت تشتهيه، و جوّد المضغ، و إذا نمت فاعرض نفسك على الخلاء فإذا استعملت هذا استغنيت عن الطب «۱» و فى من لا يحضره الفقيه: من ترك البول على أثر الجنابة أو شك تردد بقية الماء فى بدنه فيورثه الداء الذى لا دواء له «۲» و فى الجعفريات عن على عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: إذا جامع الرجل فلا

يغتسل حتى يبول مخافة أن يتردد المنى فيكون منه داء لا دواء له «۳».

فعلى طريقتهم لا- مانع من التمسك بالرواية الأولى على استحباب البول و الغائط عند النوم- لا- خصوص البول كما فى المتن- و بالروايتين الأخيرتين على استحبابه بعد الجماع و بعد خروج المنى- لا قبل الجماع- كما فى المتن.

(۱) لما ورد من أن أبا جعفر الباقر عليه السلام أو الحسين بن على عليه السلام دخل الخلاء فوجد لقمة خبز فى القذر فأخذها و غسلها و دفعها إلى مملوك معه فقال:

تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلما خرج قال للملوك: أين اللقمة؟ فقال:

أكلتها يا ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال عليه السلام: إنها ما استقرت فى جوف أحد إلا

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۲) ج ۱ ص ۴۶ من الطبعة الحديثة.

(۳) المروية فى ب ۳۵ من أبواب الجنابة من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۴۷۱

فصل فى موجبات الوضوء و نواقضه و هى أمور: «الأول و الثانى»: البول و الغائط (۱) من الموضع الأصلى و لو غير معتاد، أو من غيره مع انسداده، أو بدونه بشرط الاعتياد، أو الخروج على حسب المتعارف، ففى غير الأصلى مع عدم الاعتياد و عدم كون الخروج على حسب المتعارف اشكال، و الأحوط النقض مطلقا خصوصا إذا كان دون المعدة.

وجبت له الجنة فاذهب فأنت حر فإنى أكره أن استخدم رجلا من أهل الجنة «۱»

فصل فى موجبات الوضوء و نواقضه

(۱) لا إشكال و لا خلاف فى أن البول و الغائط الخارجين من الموضع الخلقى الطبيعى ناقضان للوضوء بمقتضى النصوص المتواترة: «منها»: صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم «۲» و «منها»: صحيحته الثانية: قلت لأبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السلام:

ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين: من الذكر و الدبر من الغائط و البول .. الحديث «۳» و «منها» غير ذلك من الأخبار.

بل قامت على ذلك ضرورة الإسلام و إن لم يكن خروجهما من المخرج الطبيعى أمرا اعتياديا للمكلف كما إذا جرت عادته على البول و الغائط من غير سبيليهما الأصليين لعارض حيث تشمله النصوص المتقدمة الواردة فى أن الخارج من الطرفين الذين أنعم اللّه بهما عليك ينقض الوضوء كالبول و الغائط و الريح و أما مثل القيح و المذى و نحوهما فهو إنما خرج بالدليل و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون أخذ الخروج من الطرفين فى لسان الروايات المتقدمة من جهة المعرفية لما هو الناقض حقيقة أعنى البول و الغائط و نحوهما و إن لم يصرح عليه السلام باسمهما و بين

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۷۲

....

كونه من جهة الموضوعية بأن يترتب الأثر على خروجهما من سبيلهما الطبيعيين لا على نفس البول و الغائط الخارجين لأن النصوص على كلا الفرضين شاملة للبول و الغائط الخارجين من سبيليهما الطبيعيين و إن كانت عادته على خلافه فهذا مما لا تأمل فيه.

و إنما الكلام فيما يخرج من غير المخرج الطبيعی إذا كانت عادته على البول و الغائط من سبيلهما الأصليين بأن لا ينسد المخرج الطبيعی و انفتح غيره فهل ينتقض به الوضوء؟ فيه خلاف بين الأعلام، و المشهور عدم النقض إلا مع الاعتياد و عن الشيخ «قده» التفصيل بين الخارج مما دون المعدة و ما فوقها و التزم بالنقض فی الأول دون الأخير. و عن السبزواری «قده» عدم النقض مطلقا أی مع الاعتياد و عدمه. و اختاره صاحب الحدائق «قده» و ذهب جماعة منهم المحقق الهمدانی «قده» إلى النقض مطلقا. و ما التزم به المشهور هو الصحيح.

و ذلك لأن حمل «ما خرج من طرفيك الأسفلين» الوارد فی جملة من الأخبار على المعرفية المحضة بعيد و يزيد فی الاستبعاد صحيحة زرارة قلت لأبی جعفر و أبی عبد اللّه عليهما السلام: ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين من الذكر و الدبر: من الغائط و البول أو منی أو ريح، و النوم حتى يذهب العقل «۱» حيث صرحت بالذكر و الدبر و الغائط و البول، فلو كان المناط فی النقض مجرد خروج البول و الغائط و لم يكن للخروج من السبيلين أثر و دخل كان ذكر الأسفلين و تفسيرهما بالذكر و الدبر لغوا لا محالة فهذه الصحيحة و غيرها مما يشتمل على العنوان المتقدم أعنی قوله «ما خرج من طرفيك» واضحة الدلالة على أن للخروج من السبيلين مدخلية فی الانتقاض فلا ينتقض الوضوء بما يخرج من غيرهما.

(۱) المروية فی ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۷۳

....

و على الجملة إن من خرج غائطه أو بوله من غير المخرجين من دون أن يكون ذلك عاديا له كما إذا خرج بوله بالإبرة المتداولة فی العصور المتأخرة لا يمكننا الحكم بالانتقاض فی حقه لعدم شمول الأخبار له و «دعوى» أن الاستدلال بقوله: من طرفيك الأسفلين. و نحوه من العبائر الواردة فی الأخبار من الاستدلال بالمفهوم و لا مفهوم للقيود «مندفعة» بأن المفهوم فيها للحصر لا للقيد حيث أن زرارة فی الصحيحة المتقدمة سألهما عليهما السلام عما ينقض الوضوء فقالا- و هما فی مقام البيان-: ما يخرج من طرفيك الأسفلين فهو حصر للناقض فيما يخرج من الطرفين.

ثم ان الصحيحة فی الوافی «۱» و الحدائق «۲» و الكافی «۳» و الفقيه «۴» قد نقلت كما نقلناه أی بعطف كل من البول و المنی و الريح ب «أو» و لم يعطف البول فيها ب «الواو» و المنی و الريح ب «أو» كما فی الوسائل.

و معه لا تشويش فی الرواية بوجه و لا حاجة إلى دعوى أن المنی معطوف على اسم الموصول، و البول على الغائط و هما أی البول و الغائط بيان للموصول و تفسير له. بل الصحيح ان المذكورات فی الصحيحة- عدى النوم- تفسير للموصول بأجمعها و كأنها أتى بها تقييدا لإطلاق «ما يخرج من طرفيك الأسفلين» و بيانا لعدم انتقاض الوضوء بكل ما يخرج من الطرفين و انه إنما ينتقض بالمذكورات الأربعة إذا خرجت من السبيلين.

نعم لا مناص من الالتزام بالنقض فيما إذا كان الخروج من غير السبيلين

(۱) المجلد ۱ ص ۳۸ م ۴.

(۲) ج ۲ ص ۸۷ طبعهٔ النجف الحدیثهٔ.

(۳) ج ۳ ص ۳۶ طبعهٔ طهران الحدیثهٔ.

(۴) ج ۱ ص ۳۷ طبعهٔ النجف الحدیثهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۷۴

....

الأصلیین اعتیادیا للمتکلف لانسداد المخرج الطبیعی و ذلک لأن الصحیحهٔ و غیرها من الأخبار المتقدمهٔ غیر ناظرهٔ إلی تلک الصورهٔ إثباتا و نفیا إذ الخطاب فی الصحیحهٔ شخصی قد وجه إلی زرارهٔ و هو کان سلیم المخرجین، و حیث لا یحتمل أن تکون له خصوصیهٔ فی الحکم- بتاتا- کان الحکم شاملا لغیره من سلیمی المخرجین و أما غیر المتعارف السلیم کمن لم یخلق له مخرج بول أو غائط أصلا فالصحیحهٔ غیر متعرضهٔ لحکمه و هذا لا للانصراف کی یدفع بأنه بدوی لا اعتبار به بل لما عرفت من أن الخطاب فی الصحیحهٔ شخصی.

إذا نرجع فیه إلی إطلاق قوله عز من قائل أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ «۱» و الخطاب فیها للعموم فإذا ذهب إلی حاجته فرجع صدق أنه جاء من الغائط و انتقضت طهارته و إن خرج غائطه من غیر المخرج الأصلی.

و «دعوی» أن ظواهر الکتاب لیست بحجهٔ أو أن الاستدلال بها نوع تخمین و تخریج کما فی کلام صاحب الحدائق «قده».

«مندفعهٔ» بما ذکرناه فی محله من أن الظواهر لا فرق فی حجیتها بین الکتاب و غیره کما أن الاستدلال بالآیهٔ لیس من التخمین فی شیء لأنه استدلال بالإطلاق و الظهور.

و إلی إطلاق صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّٰه علیه السلام لا یوجب الوضوء إلا من غائط أو بول أو ضرطهٔ تسمع صوتها أو فسوهٔ تجد ریحها «۲» و حملها علی الغائط و البول الخارجین علی النحو المتعارف کما صنعه صاحب الحدائق «قده» مما لا وجه له لأنه تقیید علی خلاف الظهور و الإطلاق فما ذهب إلیه السبزواری و صاحب الحدائق «قدهما» من عدم انتقاض الوضوء بالبول و الغائط الخارجین

(۱) النساء: ۴: ۴۳.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۷۵

و لا فرق فیهما بین القلیل و الکثیر (۱) حتی مثل القطرهٔ، و مثل تلوث رأس شیشهٔ الاحتقان بالعذرهٔ. نعم الرطوبات الآخر غیر البول و الغائط الخارجهٔ من المخرجین

من غیر المخرجین الطبیعیین مطلقا و لو مع الاعتیاد و انسداد المخرجین الأصلیین مما لا یمکن المساعدهٔ علیه.

علی أن لازمهٔ انحصار الناقض فیمن خرج بوله و غائطه من غیر المخرجین الأصلیین بالنوم و هو من البعد بمکان.

و أما التفصیل بین الخارج مما دون المعدهٔ و ما فوقها کما عن الشیخ «قده» فهو أیضا لا دلیل علیه و لعل نظره «قده» إلی تعیین ما هو الموضوع فی الحکم بالانتقاض و إن ما خرج عما فوق المعدهٔ لا یصدق علیه الغائط حتی یحکم بناقضیته لوضوح أن الغذاء الوارد علی المعدهٔ إنما یصدق علیه الغائط إذا انهضم و انحدر إلی الأمعاء و خلع الصورهٔ النوعیهٔ الکیلوسیهٔ التی کان متصفا بها قبل الانحدار.

و أما إذا لم ينحدر من المعدة بل خرج عما فوقها فلا يطلق عليه الغائط لدى العرف بل يعبر عنه بالقيء.

و أما القول بالانتقاض و لو من غير الاعتياد و هو الذى اختاره المحقق الهمدانى «قده» فقد ظهر الجواب عنه مما ذكرناه فى تأييد القول المختار فلا نعيد فالأقوى هو القول المشهور و إن كان القول بالنقض مطلقا هو الأحوط.

(۱) لإطلاق الأدلة. و توهم اختصاصها بالكثير نظرا إلى أنه المتعارف من البول و الغائط مندفع بأن الكثير منهما و إن كان متعارفا كما ذكر إلا أن قليلهما أيضا متعارف لأنهما قد يخرجان بالقلة و قد يخرجان بالكثرة هذا.

على أن الناقضية حكم مترتب على طبيعى البول و الغائط و لا مدخلية فى ذلك للحكم.

مضافا إلى النصوص الواردة فى بعض الصغريات كالأخبار الواردة فى البلل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷۶

ليست ناقضة (۱) و كذا الدود أو نوى التمر و نحوهما إذا لم يكن متلطخا بالعذرة (۲).

«الثالث»: الريح (۳) الخارج من مخرج الغائط (۴) إذا كان من المعدة،

المشتبه و أنه قبل الاستبراء ناقض للوضوء «۱» و ذلك لأن البلل المشتبه الخارج بعد البول أو المنى قليل غايته فإذا كان المشتبه بالبولية ناقضا للوضوء و هو قليل فالقليل مما علم بوليته ينقض الوضوء بالأولوية القطعية.

و ما ورد فى أن ما يخرج من الدبر من حب القرع و الديدان لا ينقض الوضوء إلا أن يكون متلطخا بالعذرة «۲» فإن ما يتحمله الحب و الديدان من العذرة ليس إلا قليل.

(۱) لحصر النواقض فيما يخرج من السبيلين من البول و الغائط و الريح و المنى مضافا إلى النصوص الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بالمذى و الودى و نحوهما «۳».

(۲) لحصر النواقض و للأخبار الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بما يخرج من الدبر من حب القرع و الديدان إلا أن يكون متلطخا بالعذرة «۴».

(۳) انتقاض الوضوء بالريح من المسائل المتسالم عليها بين الفريقين و النصوص فى ذلك متضافرة «منها»: الصحاح المتقدمة لزرارة فليراجع فلا خلاف فى أصل المسألة و إنما الكلام فى بعض خصوصياتها.

(۴) الكلام فى ذلك هو الكلام فى البول و الغائط فإن مقتضى الحصر

---

(۱) راجع ب ۱۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) راجع ب ۵ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷۷

صاحب صوتا أو لا (۱)

فى الأخبار المتقدمة و لا سيما الصحيحة الثانية لزرارة عدم الانتقاض بما يخرج من غير السبيلين سواء كان ريحا أو بولا أو غائطا إلا أن ذلك يختص بالأشخاص المتعارفين أعنى سليمى المخرجين لما مر من أن الخطاب فى الصحيحة شخصى موجه إلى زرارة و هو سليم المخرجين فمن انسد سبيلاه و خرج ريحه من غير المخرجين فهو غير مشمول للاخبار و لا بد فيه من الالتزام بانتقاض الوضوء كما

عرفته فى البول و الغائط فإن الصحيحة ساكتة عن مثله و غير متعرضة لحكمه إثباتا و نفيا فلا مناص من الرجوع فيه إلى المطلقات كصحيحة زرارة الثالثة الدالة على أنه لا يوجب الوضوء إلا غائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها «۱».

(۱) لإطلاق الصحيحة الثانية لزرارة و غيرها من الأخبار الواردة فى المقام و لا مجال لتقييدها بما فى الصحيحة الثالثة له: لا يوجب الوضوء إلا ـ غائط أو بول أو ضرطة تسمع صوتها أو فسوة تجد ريحها «۲» و ذلك لان القيد فيها لم يذكر للاحتراز. بل الوجه فى التقييد به أحد أمرين:

«أحدهما»: أن يكون الإتيان به لبيان الطبيعة و النوع و هو المعبر عنه بالقيد التوضيحى و قيد الطبيعة، لعدم احتمال أن يكون السماع أو الوجدان الشخصيين دخيلا فى ناقضية الريح بان اعتبر فى الانتقاض بهما سماع من خرجت منه أو وجدانه فلو خرجت منه الريح و هو لم يسمع صوتها و لو لمانع خارجى من صوت غالب عليه أو صمم و نحوهما لم ينتقض وضوءه و ان سمعها غيره من المكلفين و من هنا لم يفرض فى الصحيحة خروج الريح من زرارة أى ممن يسمع صوتها و إنما دلت على أن الريح الناقضة هى التى تسمع صوتها. إذا ليس القيد إلا لبيان نوع الريح الناقض للوضوء و ان الريح نوعان «أحدهما»: ما لا ينفك عن

---

(۱) المتقدمة فى ص ۴۷۴.

(۲) المتقدمة فى ص ۴۷۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷۸

دون ما خرج من القبل (۱) أو لم يكن من المعدة كنفخ الشيطان أو إذا دخل من الخارج ثم خرج.

الصوت و الا لم تسم ضرطة و «ثانيهما» ما يستشم رائحته نوعا.

و «ثانيهما»: أن يكون الإتيان به لبيان أن انتقاض الطهارة مترتب على الريح المحرزة بسماع صوتها أو استشمام رائحتها عادة. فلا أثر للريح المشكوكة الحدوث فان الشيطان قد ينفخ فى دبر الإنسان حتى يخيل إليه أنه خرجت منه الريح فلا ينقض الوضوء إلا ريح تسمعها أو تجد ريحها كما فى صحيحة معاوية بن عمار «۱» و ورد فى صحيحة عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه: أن إبليس يجلس بين اليتى الرجل فيحدث ليشككه «۲» فالتقييد بسماع الصوت و استشمام الرائحة من جهة أنهما طريقان عاديان للعلم بتحققها و غير مستند إلى مدخليتهما فى الحكم بالانتقاض و من هنا ورد فى صحيحة على بن جعفر المروية فى كتابه عن أخيه عليه السلام بعد السؤال عن رجل يكون فى الصلاة فيعلم أن ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها قال: يعيد الوضوء و الصلاة و لا يعتد بشىء مما صلى إذا علم ذلك يقينا «۳».

(۱) لا ـ يتفق هذا فى الرجال و عن جماعة أن ذلك يتفق فى قبل النساء و أنه سبب للانتقاض معللين ذلك بأن له منفذا إلى الجوف فيمكن الخروج من المعدة إليه. و الصحيح عدم الانتقاض به كما ذكره الماتن «قده» و ذلك لأن الريح ليست ناقضة بإطلاقها و طبيعها و إنما الناقض هو الريح المعنونة بالضرطة أو الفسوة كما فى الصحيحة المتقدمة آنفا و الريح الخارجة من القبل لا تسمى ضرطة

---

(۱) المرويات فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۷۹

«الرابع»: النوم مطلقا (۱) و إن کان حال المشی إذا غلب علی القلب و السمع و البصر فلا- تنقض الخفقة إذا لم تصل إلی الحد المذکور.

و لا فسوة و کذا الحال فیما لم یخرج من المعدة کنفخ الشیطان أو الریح الداخلة من الخارج بالاحتقان و نحوه إذ لا یطلق علیهما شیء من العنوانین المتقدمین.

(۱) الکلام فی هذه المسألة یقع من جهات:

«الاولی»: أن ناقضیة النوم للوضوء- فی الجملة- مما لا شبهة فیه و یدل علیه من الکتاب قوله عز من قائل إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ .. «۱» و ذلک بأحد وجهین:

«أحدهما»: أن المراد بالقیام فی الآیة المبارکة هو القیام من النوم و ذلک لموثقة ابن بکیر قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام قوله تعالی «إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاٰةِ ..»

ما یعنی بذلک قال: إذا قمتم من النوم، قلت ینقض الوضوء؟ فقال: نعم إذا کان یغلب علی السمع و لا یسمع الصوت «۲» و قد نقل عن العلامة فی المنتهی و الشیخ فی التبیان إجماع المفسرین علیه فالآیة المبارکة ببرکة الموثقة و الإجماع قد دلت علی أن النوم ینقض الوضوء و أنه سبب فی إیجابه.

و «ثانیهما»: أن الآیة المبارکة فی نفسها مع قطع النظر عن الإجماع و الموثقة تدل علی وجوب الوضوء عند مطلق القیام سواء أرید به القیام من النوم أو من غیره و إنما خرجنا عن إطلاقها فی المتطهر بالإجماع و الضرورة القائمین علی أن المتطهر لا یجب علیه التوضؤ ثانیا سواء قام أم لم یقم فالآیة المبارکة- بإطلاقها- دلت علی وجوب التوضؤ عند القیام من النوم.

و أما ما دل علیه من السنة فهو جملة کثیرة من الأخبار قد وردت من

---

(۱) المائدة: ۵: ۶.

(۲) المرویة فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۴۸۰

....

طرقنا و طریق العامة [۱] تقدمت جملة من روایاتنا فی التکلم علی ناقضیة البول و الغائط و الریح و ستطلع علی جملة أخری منها فی التکلم علی جهات المسألة و خصوصیاتها إن شاء اللّه. و بالجملة أن المسألة متفق علیها بین الفریقین نعم نسب الخلاف فی ذلک إلی الأوزاعی من العامة و إلی الصدوق و والده «قدهما».

أما صحة النسبة إلی الأوزاعی و عدمها فلا سبیل لنا إلی استکشافها [۲] و أما ما نسب إلی الصدوق و والده فهو من البعد بمکان کیف و قد دلت علی ذلک الآیة المبارکة و وردت فیه أخبار متضافرة قابلة للاعتماد علیها فی الأحکام منها ما رواه هو «قده» بنفسه عن زرارة عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السلام حیث سألهما عما ینقض الوضوء فقالا. ما خرج عن طرفیک الأسفلین: الذکر

---

[۱] سنن البیهقی ج ۱ ص ۱۱۸ باب الوضوء من النوم عن عبد الرحمن بن عائذ الأزدی عن علی بن أبی طالب عن رسول اللّه قال: انما العین وکاء السه فمن نام فلیتوضأ. السه بفتح السین المهملة و ضمها ثم الهاء المخففة العجز و قد یراد به حلقة الدبر. و قد أخرجه أبو داود فی سننه ج ۱ ص ۵۲ و ابن ماجة فی سننه ج ۱ ص ۱۷۶ و رواه ابن تیمیة فی المنتقی مع شرحه نیل الأوطار ج ۱ ص ۱۶۸ و فی

كنز العمال ج ۵ ص ۸۲ الى غير ذلك من الروايات.

[۲] لان نسبة الخلاف إليه و إن كانت موجودة فى المحلى ج ۱ ص ۲۲۲ حيث قال: و ذهب الأوزاعى الى ان النوم لا ينقض الوضوء كيف كان. الا ان المصرح به فى شرح صحيح مسلم على هامش إرشاد السارى فى شرح البخارى ج ۲ ص ۴۵۴ ان الأوزاعى كالزهرى و ربيعة و مالك ذهب الى ان كثير النوم ينقض بكل حال و قليله لا ينقض بحال. حيث قال: اختلف العلماء فى هذه المسألة على ثمانية أقوال: «الأول»: ان نوم الجالس لا ينقض الوضوء على اى حال كان.

حكى ذلك عن أبى موسى الأشعرى و سعيد بن المسيب و أبى مجاز (مجاز) و حميد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۴۸۱

....

و الدبر من غائط أو بول أو منى أو ريح و النوم حتى يذهب العقل .. «۱»

و هى صحيحة السند و مع روايته هذه و ملاحظته الآية المباركة كيف يذهب إلى عدم ناقضية النوم للوضوء؟

فلعل نظرهما- فيما ذكراه فى الرسالة و المقنع من حصر نواقض الوضوء فى البول و الغائط و المنى و الريح- كما ذكره صاحب الحدائق إلى أن النواقض الخارجة من الإنسان منحصرة فى الأربعة فى مقابل القيء و القلس و القبلة و الحجامة و المذى و الوذى و الرعاف و غيرها مما يخرج أو يصدر من الإنسان لأنها ليست

- الأعرج و شعبة. «الثانى»: ان النوم ينقض الوضوء بكل حال و هو مذهب الحسن البصرى و المزنى و أبو عبيد و القاسم بن سلام و إسحاق بن راهويه و هو قول غريب للشافعى قال ابن المنذر و به أقول و روى معناه عن ابن عباس و انس و أبى هريرة. «الثالث»: ان كثير النوم ينقض بكل حال و قليله لا ينقض بحال و هو مذهب الزهرى و ربيعة و الأوزاعى و مالك و احمد فى إحدى الروايتين عنه. «الرابع»: إذا نام على هيئة من هيئات المصلى كالراكع و الساجد و القائم و القاعد لا ينتقض وضوءه سواء كان فى الصلاة أو لم يكن و ان نام مضطجعا أو مستلقيا على قفاه انتقض. و هذا مذهب أبى حنيفة و داود و قول للشافعى غريب.

«الخامس»: لا ينقض إلا نوم الراكع و الساجد روى هذا عن احمد بن حنبل.

«السادس»: لا ينقض إلا نوم الساجد روى أيضا عن احمد. «السابع» لا ينقض النوم فى الصلاة بكل حال و ينقض خارج الصلاة و هو قول ضعيف للشافعى.

«الثامن»: إذا نام جالسا ممكنا مقعدته من الأرض لم ينتقض و إلا انتقض سواء قل أو كثر و سواء كان فى الصلاة أو خارجها و هو مذهب الشافعى.

---

(۱) من لا يحضره الفقيه ج ۱ ص ۳۷ من طبعة النجف الحديثة و رواه فى الوسائل فى ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۴۸۲

....

ناقضة للوضوء خلافا للعامة القائلين بالانتقاض بها «۱» لا أن مرادهما أن الناقض مطلقا منحصرة فى الأربعة.

«الجهة الثانية»: النوم الناقض للوضوء هو النوم المستولى على القلب و المستتبع لذهاب العقل و تعطيل الحواس عن إحساساتها و إن شئت قلت: الناقض إنما هو حقيقة النوم فإذا تحققت انتقض بها الوضوء و يستكشف حصول تلك الحقيقة أعنى الاستيلاء على القلب

من النوم الغالب علی الحاستین: السمع و البصر فإنه امارهٔ علی تحقق الحقیقهٔ الناقضهٔ للوضوء لا أن نومهما موضوع للحکم بالانتقاض کی یتوهم عدم انتقاض الوضوء فی فاقد الحاستین بالنوم إذ لا عین له لیبصر و ینام و لا اذن له لیسمع و ینام.

و تدل علی ذلک ما رواه زید الشحام قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الخفقهٔ و الخفقتین فقال: ما أدری ما الخفقهٔ و الخفقتین إن اللّه تعالی یقول:

(بَلِ الْإِنْسانُ عَلی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ) إن علیا علیه السلام کان یقول: من وجد طعم النوم فإنما أوجب علیه الوضوء «۲».

و ما رواه عبد الرحمن ابن الحجاج و هی بمضمون الصحیحهٔ المتقدمهٔ إلا أنه قال: من وجد طعم النوم قائما أو قاعدا فقد وجب علیه الوضوء «۳».

و ما رواه عبد اللّه بن المغیرهٔ و محمد بن عبد اللّه فی الحسن عن الرضا علیه السلام قالا سألناه عن الرجل ینام دابته؟ فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فلیعد الوضوء «۴».

و أما ما ورد فی بعض الأخبار من أن العین قد تنام و إن المعتبر هو استیلاء

---

(۱) راجع الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ج ۱ ص ۶۴ الی ص ۷۵.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۸۳

....

النوم علی السمع و البصر أو هما مع القلب کما فی صحیحهٔ زرارهٔ حیث قال علیه السلام:

یا زرارهٔ قد تنام العین و لا ینام القلب و الاذن فإذا نامت العین و الاذن و القلب وجب الوضوء .. «۱» و روایهٔ سعد عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أذنان و عینان، تنام العینان و لا تنام الأذنان و ذلک لا ینقض الوضوء، فإذا نامت العینان و الأذنان انتقض الوضوء «۲».

فالظاهر انه ناظر إلی بعض الأشخاص ممن لا یغمض عینیه فی المنام فإنه إذا لم یبصر و عیناه منفتحتان قد یشک فی نومه و لا نظر له إلی جمیع الأفراد لوضوح ان الإنسان قد یغمض عینیه قبل المنام و مجرد عدم الابصار لا یوجب انتقاض الوضوء فلا عبرهٔ بنوم العین أبدا. و بما سردناه فی المقام تتحد الأخبار بحسب المفاد و تدل بأجمعها علی أن الناقض حقیقهٔ النوم و الخفقهٔ و الخفقتان لا أثر لهما فی الانتقاض.

«الجهـهٔ الثالثـهٔ»: مقتضـی إطلاق الآیـهٔ المبارکهٔ و الأخبار الواردهٔ فی المقام أن النوم بإطلاقه ناقض للوضوء سواء أ کان ذلک فی حال الاضطجاع أم فی حال الجلوس أو القیام إلا أن المتسالم علیه عند الحنابلهٔ و المالکیهٔ عدم انتقاض الطهارهٔ بالنوم الیسیر بلا فرق بین الجلوس و القیام «۳» بل عن بعضهم أن النوم فی حال الجلوس أو غیره من الحالات التی لا یخرج فیها الحدث عادهٔ غیر موجب للانتقاض سواء قل أم کثر «۴» و ذلک لعدم خروج الحدث حینئذ. و قد نسب هذا إلی الصدوق أیضا لا لأنه صرح بذلک فی کلامه بل لأنه روی مرسلا عن موسی بن جعفر علیه السلام أنه سئل عن الرجل یرقد و هو قاعد هل علیه وضوء؟ فقال: لا

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) راجع المحلی ج ۱ ص ۲۲۲ و الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ج ۱ ص ۶۵.

(۴) راجع المحلی ج ۱ ص ۲۲۲ و الفقه علی المذاهب الأربعهٔ ج ۱ ص ۶۵.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۸۴

....

وضوء علیه ما دام قاعدا إن لم ینفرج «۱» و قد التزم فی صدر کتابه أن لا یورد فیه إلا ما یفتی علی طبقه و یراه حجهٔ بینه و بین ربه و هذه النسبهٔ صحت أم لم تصح لا یمکننا المساعدهٔ علیه بوجه.

و ذلک لأن ما یمکن أن یستدل به علی هذا المدعی روایات اربع و هی إما قاصرهٔ الدلالهٔ أو السند:

«الأولی»: هی المرسلهٔ المتقدمهٔ و هی ضعیفهٔ السند بإرسالها نعم لا قصور فی دلالتها علی المدعی و ان لم یستبعد المحقق الهمدانی «قده» دعوی ظهور قوله علیه السلام إن لم ینفرج. فی کونه کنایهٔ عن عدم ذهاب شعوره بحیث یمیل کل عضو من أعضائه إلی ما یقتضیه طبعها.

«الثانیهٔ»: موثقهٔ سماعهٔ بن مهران أنه سأله عن الرجل یخفق رأسه و هو فی الصلاهٔ قائما أو راکعا فقال: لیس علیه وضوء «۲» و هذه الروایهٔ و إن کانت موثقهٔ بحسب السند إلا أنها قاصرهٔ الدلالهٔ علی المراد لأن خفق الرأس أعم من النوم فیحمل علی الخفقهٔ جمعا بینها و بین الأخبار الدالهٔ علی انتقاض الوضوء بالنوم «الثالثهٔ»: روایهٔ عمران بن حمران انه سمع عبدا صالحا- علیه السلام یقول:

من نام و هو جالس لا یتعمد النوم فلا وضوء علیه «۳».

«الرابعهٔ»: روایهٔ بکر بن أبی بکر الحضرمی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام هل ینام الرجل و هو جالس؟ فقال: کان أبی یقول: إذا نام الرجل و هو جالس مجتمع فلیس علیه وضوء و إذا نام مضطجعا فعلیه الوضوء «۴» و هاتان الروایتان ضعیفتان بحسب السند لعدم توثیق عمران و بکر هذا.

علی أن الأخبار المتقدمهٔ مضافا إلی ما فیها من قصور الدلالهٔ أو السند

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۸۵

....

معارضهٔ مع الأخبار الواردهٔ فی أن النوم مطلقا ناقض للوضوء:

«منها»: ما قدمناه من روایهٔ زید الشحام و غیرها.

و «منها» ما رواه عبد الحمید بن عواض عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول: من نام و هو راکع أو ساجد أو ماش علی أی الحالات فعلیه الوضوء «۱» و «منها» غیر ذلک من الأخبار.

و الترجیح مع الطائفهٔ الثانیهٔ لموافقتها إطلاق الکتاب و مخالفتها للعامهٔ و لا مناص معه من حمل الأخبار المتقدمهٔ علی التقیهٔ، و یؤیده بل یدل علیه قوله علیه السلام کان أبی یقول .. لإشعاره بل ظهوره فی أنه علیه السلام کان فی مقام التقیهٔ و إلا لم یکن وجه لإسناده

الحكم إلى أبيه لا إلى نفسه كما مر و على ذلک فالوضوء ينتقض مطلقا بالنوم سواء كان فى حال الجلوس أم فى غيره من الحالات.

«الجهة الرابعة»: هل النوم بما هو نوم ينقض الوضوء أو أن سببيته له من جهة أن النوم مظنة للحدث فالحكم بوجوب الوضوء مع النوم من باب تقديم الظاهر على الأصل؟ و الأول هو الصحيح و ذلک لأن الظاهر من الروايات الواردة فى المقام أن النوم ناقض فى نفسه فهو بما أنه نوم من الأحداث و حملها على أن الناقض أمر آخر و النوم كاشف عنه و امارة إليه خلاف الظاهر.

ففى صحيحة إسحاق بن عبد اللّه الأشعرى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: لا ينقض الوضوء إلا حدث و النوم حدث «۲» و هى كما ترى كالصريح فى أن النوم حدث بنفسه و من ثمة طبق عليه كبرى الحدث فارادة أن الناقض أمر آخر و النوم أمارة عليه خلاف الظاهر بل الصريح.

و أما رواية الكنانى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يخفق و هو فى الصلاة فقال: إن كان لا يحفظ حدثا منه- إن كان- فعليه الوضوء و اعادة

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۸۶

....

الصلاة و إن كان يستيقن أنه لم يحدث فليس عليه وضوء و لا اعادة «۱» فليست فيها أية دلالة على أن النائم إذا علم بعدم خروج الحدث منه حال المنام لم ينتقض وضوءه و ذلک لأن الرواية بصدد التفصيل و بيان أن الخفقة إذا كانت بحيث لو خرج منه حدث فى أثنائها لعلم به و حفظه فلا ينتقض وضوءه لأنها لم تبلغ مرتبة النوم المستولى على السمع و البصر و لم يصدر منه أى حدث. و أما إذا كانت بحيث لو خرجت منه ريح حالئذ لم يشعر بها فهى نوم حقيقة فعليه الوضوء و اعادة الصلاة، فالرواية.

مضافا إلى إمكان الخدشة فى سندها قاصرة الدلالة على المدعى كما عرفت.

نعم روى الصدوق فى العلل و العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنه قال: إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم دون سائر الأشياء، لأن الطرفين هما طريق النجاسة (إلى أن قال): و أما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شىء منه و استرخى، فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة «۲».

و هذه الرواية و إن كانت صريحة الدلالة على أن العلة فى ناقضية النوم علية خروج الريح من النائم لاسترخاء مفاصله إلا أن الرواية لا دلالة لها على بقاء الطهارة عند العلم بعدم خروج الريح منه.

و ذلک لأنها بصدد بيان الحكمة فى الحكم بالانتقاض و أن العلة للجعل و التشريع غلبة خروج الريح حالة النوم لا أن الانتقاض يدور مدار خروج الريح و عدمه و هى نظير ما ورد من أن العلة فى تغسيل الميت هى أن الروح إذا خرجت

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۸۷

....

من البـدن خرجت النطفة التى خلق منها من فيه أو عينيه «۱» إلا أن من الظاهر أن وجوب تغسيل الميت لا يدور مدار خروج المنى منه بحيث لو علمنـا بعـدم خروج النطفـة من الميت فى مورد لم يجب علينـا تغسيله فخروج المنى منه ليس إلا حكمـة فى الحكم بوجوب تغسيله و لاـ يعتبر فى الحكم الاطراد و كـذلك الحال فى العـدة الواجبـة للطلاق لأنها إنما شـرعت صـيانة للأنساب و تحصـينا لها عن الاختلاف مع أن العدة واجبة على المرأة العقيم و غيرها ممن لا اختلاط فى حقها فبهذا يستكشف أن العلة المذكورة ليست من العلل الحقيقيـة المعتبرة فيها الاطراد و إنما هى حكمـة الجعل و التشريع و متدرجـة تحت المصالح و المفاسد الداعيتين إلى جعل الاحكام- مضافا إلى أن الرواية ضعيفة السند للضعف فى طريق الصدوق إلى الفضل بن شاذان فلاحظ- فتحصل أنه لا فرق فى النوم الناقض بين أن يخرج من النائم ريح أو بول أو غيرهما من الاحداث الناقضة للوضوء لاسترخاء مفاصله و بين أن لا يخرج شيء منه لبقاء التماسك المانع من استرخاء المفاصل.

«الجهة الخامسة»: جاء فى رواية عبد اللّه بن سـنان عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى الرجل هل ينقض وضوئه إذا نام و هو جالس؟ قال: إن كان يوم الجمعـة فى المسـجد فلا وضوء عليه. و ذلك أنه فى حال ضـرورة «۲» و حملها الشيـخ «قده» على صورة عدم التمكن من الوضوء قال: و الوجه فيه: أنه يتيمم و يصلى فإذا انفض الجمع توضأ و أعاد الصلاة، لأنه ربما لا يقدر على الخروج من الزحمة.

و اسـتبعده فى المنتقى و احتمل أن تكون صادرة لمراعاة التقية بترك الخروج للوضوء فى تلك الحال. و اعترض عليه أن المورد ليس من موارد التقية بوجه لأن التقية بترك الخروج إنما يتحقق فيما إذا كان سبب الوضوء منحصرا بالنوم

---

(۱) راجع ب ۳ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

....

عند من تتقى منه و لكن الحصر غير صحيح لجواز أن يكون السبب هو الحدث الذى قد لا يدركه غير صاحبه.

و ربما يرد الرواية بأنها شاذة و لم ينسب العمل بها إلى أحد هذا.

و الصـحيح أن العمل بالروايـة لو صـح سـندها مما لا مناص عنه و إن الحكم بعـدم وجوب الوضوء فى مفروضـها من جهـة التقيـة كما احتمله فى المنتقى و ذلـك لأن الرجل يوم الجمعـة بعـد ما ازدحم الناس إلى الصـلاة و قامت الصـفوف إن كان خرج من المسـجد و خرق الصـفوف من دون أن يصرح بعذرة فلا شبهة فى أنه على خلاف التقية المأمور بها فإنه إعراض عن الواجب المتعين فى حقه من غير عذر و هو يسـتتبع الحكم بفسـقه على الأقل. و إن كان قد خرج مصرحا بعذرة أيضا ارتكب خلاف التقية لأن النوم اليسير أو النوم جالسا و لو كان غير يسير ليس من النواقض عنـد كثير منهم كما عرفت فكيف يمكن أن يعلل الخروج بالنوم اليسـير أو بالنوم جالسا و من هنا ورد فى الرواية أنه فى حال ضـرورة و عليه فلا مناص من الحكم بصـحة صـلاته لأنها مع الطهارة على عقيدتهم و إن كان الأمر على خلاف ذلك عندنا لانتقاض وضوئه بالنوم.

و هى نظير مـا إذا توضأ على طريقتهم بان مسـح على الخف أو غسل منكوسا- تقيـة- لأنه متطهر حينئـذ على عقيـدتهم و لأجله يحكم بصـحة صـلاته للعمومـات الدالـة على أن التقيـة فى كل شـيء كما يأتى تفصـيله فى محله ان شاء اللّه فالمتحصل أن الرجل إذا نام فى المسـجد يوم الجمعـة و هو جـالس لم يحكم بوجوب الوضوء فى حقه فيمـا اقتضت التقيـة ذلـك بل لا بـد من الحكم بصـحة صـلاته فالعمل بالرواية على طبق القاعدة اللهم إلا أن يقوم إجماع تعبدى على بطلان وضوئه أو صـلاته فى مفروضـها إذ معه لا بد من الحكم بالبطلان لانه دليل شرعى يخصص به عمومات التقية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۸۹

«الخامس»: كل ما أزال العقل (۱) مثل الإغماء و السكر و الجنون دون مثل البهت.

---

(۱) المتسالم عليه بين الأصحاب «قدهم» أن الإغماء و السكر و غيرهما من الأسباب المزيلة للعقل ناقض كالنوم و العمدة فى ذلك هو التسالم و الإجماع المنقولين عن جمع غفير. نعم توقف فى ذلك صاحبا الحدائق و الوسائل «قدهما» إلا أن مخالفتهما غير مضرة للإجماع لما مر غير مرة من أن الاتفاق بما هو كذلك مما لا اعتبار به و إنما المدار على حصول القطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام من اتفاقاتهم و حيث أنا نطمئن بقوله عليه السلام من اتفاق الأصحاب «قدهم» فى المسألة فلا مناص من اتباعه و إن خالف فيها من لم يحصل له الاطمئنان بقوله عليه السلام من إجماعهم.

و قد ذكر المحقق الهمدانى «قده»: أنه قلما يوجد فى الأحكام الشرعية مورد يمكن استكشاف قول الامام عليه السلام أو وجود دليل معتبر من اتفاق الأصحاب مثل المقام كما أنه قلما يمكن الاطلاع على الإجماع لكثرة ناقلية و اعتضاد نقلهم بعدم نقل الخلاف كما فيما نحن فيه. فلعل الوجه فى مخالفة صاحبى الحدائق و الوسائل عدم تمامية الإجماع عندهما.

ثم ان اتفاقهم هذا فى المسألة ان استكشفنا منه قوله عليه السلام و لو على وجه الاطمئنان فهو و إلا فلتوقفهما مجال واسع. و قد يستدل على ذلك بوجوه:

«منها»: صحيحة زرارة المتقدمة: قلت لأبى جعفر و أبى عبد اللّٰه عليهما السلام ما ينقض الوضوء؟ فقالا: ما يخرج من طرفيك الأسفلين .. و النوم حتى يذهب العقل «۱» و ما رواه عبد اللّٰه بن المغيرة و محمد بن عبد اللّٰه فى الحسن عن الرضا عليه السلام قالا: سألناه عن الرجل ينام على دابته فقال: إذا ذهب النوم بالعقل فليعد

---

(۱) المتقدمة فى ص ۴۷۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۰

....

الوضوء «۱».

بتقريب أن الروايتين تدلان على أن الوضوء ينقض بالنوم حتى يذهب العقل أو إذا ذهب النوم بالعقل و معنى ذلك أن الناقض حقيقة هو ذهاب العقل سواء استند ذلك إلى النوم أم إلى غيره.

و يرده أن الصحيحة و الحسنة إنما وردتا لتحديد النوم الناقض للوضوء و قد دلتا على أن الناقض هو النوم المستولى على العين و الاذن و القلب و هو المعبر عنه بذهاب العقل و ليست فيهما أية دلالة و لا إشعار بأن الناقض ذهاب العقل بأى وجه اتفق.

و «منها»: صحيحة معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع، و الوضوء يشتد عليه، و هو قاعد مستند بالوسائد فربما أغفى و هو قاعد على تلك الحال قال: يتوضأ قلت له: إن الوضوء يشتد عليه لحال علته فقال: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء .. «۲»

و ذلك بتقريبين:

«أحدهما»: ان الإغفاء و إن كان قد يطلق و يراد به النوم إلا أنه فى الصحيحة بمعنى الإغماء و ذلك لأن كلمة «ربما» تدل على التكثير بل هو الغالب فيها على ما صرح به فى مغنى اللبيب و من الظاهر أن ما يكثر فى حالة المرض هو الإغماء دون النوم.

و يندفع بأن الإغفاء فى الصحيحة بمعنى النوم و لم تقم قرينة على إرادة الإغماء منه. و أما كلمة «ربما» فهى إنما تستعمل بمعنى «قده»

كما هو الظاهر منها عند الإطلاق فمعنى الجملة حينئذ: أنه قد يطرأ عليه الإخفاء أى النوم و إنما

---

(۱) المتقدمة فى ص ۴۸۲.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۱

....

احتيج إلى استعمال تلك الكلمة- مع أن النوم قد يطرأ على الإنسان- من دون أن يحتاج إلى البيان نظرا إلى أن النوم و هو قاعد متكئ على الوسادة خلاف المعتاد إذ العادة المتعارفة فى النوم هو الاضطجاع.

و «ثانيهما»: أن قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحة: إذا خفى عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء. يدل على أن خفاء الصوت على المكلف هو العلة فى انتقاض الوضوء و مقتضى إطلاقه عدم الفرق فى ذلك بين أن يستند إلى النوم و بين استناده إلى السكر و نحوه من الأسباب المزيلة للعقل.

و فيه أن الخفاء- على نحو الإطلاق- لم تجعل فى الصحيحة مناطا للانتقاض و إنما دلت الصحيحة على أن خفاء الصوت فى خصوص النائم كذلك و هذا لأن الضمير فى «عليه» راجع إلى الرجل النائم فلا دلالة فى الصحيحة على أن مجرد خفاء الصوت ينقض الوضوء.

و «منها»: ما رواه الصدوق فى العلل و العيون عن الرضا عليه السلام قال:

إنما وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة و من النوم إلى أن قال: و أما النوم فإن النائم إذا غلب عليه النوم يفتح كل شىء منه و استرخى فكان أغلب الأشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة «۱» و ذلك لوحدة الملاك حيث أن من ذهب عقله لسكر أو إغماء و نحوهما يسترخى مفاصله و يفتح منه كل شىء و الغالب فى تلك الحالة خروج الريح كما فى النائم بعينه فهو و من ذهب عقله سيان فى المناط.

و الاستدلال بهذه الرواية فى المقام قابل للمناقشة صغرى و كبرى. أما بحسب الصغرى فلأنه لم يعلم أن الجنون أو غيره من الأسباب المزيلة للعقل يستتبع الاسترخاء كالنوم.

---

(۱) المتقدمة فى ص ۴۸۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۲

«السادس»: الاستحاضة (۱) القليلة، بل الكثيرة و المتوسطة، و إن أوجبتا الغسل أيضا، و أما الجنابة فهى تنقض الوضوء (۲)

و أما بحسب الكبرى فلأن الرواية- كما مر- إنما وردت لبيان حكمة التشريع و الجعل، و الاطراد غير معتبر فى الحكم و من ثمة أوجبنا الوضوء على النائم و إن علم بعدم خروج الريح منه و لا يحكم بارتفاع الطهارة فيمن له حالة الفتور و الاسترخاء إلا أن يعلم بالخروج على أن الرواية ضعيفة السند كما مر.

و «منها»: رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام ان الوضوء لا يجب إلا من حدث و أن المرء إذا توضأ صلى بوضوئه ذلك ما شاء من الصلاة ما لم يحدث أو ينم أو يجامع أو يغمى عليه أو يكون منه ما يجب منه اعادة الوضوء «۱».

و يرد عليه أن مؤلف كتاب الدعائم و إن كان من أجلاء أصحابنا إلا- أن رواياته مرسلة و غير قابلة للاعتماد عليها بوجه، على أن الرواية تشمل على انتقاض الطهارة بالإغماء فحسب، و التعدى عنه إلى الجنون و السكر و غيرهما من الأسباب المزيلة للعقل يحتاج

إلی دلیل و علی الجملهٔ أن العمدهٔ فی المسألهٔ هو الإجماع کما عرفت.

(۱) یأتی تحقیق الکلام فی أقسام الاستحاضهٔ من القلیلهٔ و المتوسطهٔ و الکثیرهٔ فی محله إن شاء اللّه و نبین هناک أن أیا منها یوجب الوضوء فانتظره.

(۲) و ذلک للنص حیث ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ بعد السؤال عما ینقض الوضوء: ما یخرج من طرفیک الأسفلین: من الذکر و الدبر، من الغائط و البول، أو منی أو ریح و النوم حتی یذهب العقل ..

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء من المستدرک.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۹۳

لکن توجب الغسل فقط (۳).

---

(۳) کما یأتی فی محله. و أما سائر الأحداث الکبیرهٔ کالنفاس و مس المیت فللکلام فیها جهتان قد اختلطتا. و ذلک لأنه قد یقع الکلام فی أن الاحداث الکبیرهٔ غیر الجنابهٔ هل توجب الوضوء و تنقضه أو لا؟ و اخری یتکلم فی أن الاغتسال منها هل یغنی عن الوضوء کما فی الاغتسال من الجنابهٔ أو لا بدّ معه من الوضوء؟ و هاتان جهتان إحداهما أجنبیهٔ عن الأخری کما تری.

فان الرجل المتوضی إذا مس میتا أو امرأهٔ متوضئهٔ إذا نفست زمانا غیر طویل کنصف ساعهٔ و نحوها وقع الکلام فی أن ذلک المس أو النفاس هل ینقضان الوضوء بحیث لو أراد الصلاهٔ بعدهما وجب علیهما الوضوء و إن اغتسلا من المس أو النفاس بناء علی عدم إغناء کل غسل عن الوضوء سوی غسل الجنابهٔ.

أو أن وضوئهما یبقی بحالهما و لا ینتقض بالمس و النفاس.

و المکلف فی مفروض المثال و إن لم یمکنه الدخول فی الصلاهٔ ما لم یغتسل لمکان الحدث الأکبر إلا أنه متوضئ علی الفرض بحیث لو اغتسل من المس و النفاس و لو قلنا بعدم إغناء الغسل عن الوضوء جاز له الدخول فی الصلاهٔ من دون حاجهٔ إلی التوضؤ بوجه. و إنما مثلنا بالمس و النفاس و لم نمثل بحدث الحیض لأن أقله ثلاثهٔ أیام و من البعید أن لا یطرأ علی الحائض- فی تلک المدهٔ- شیء من نواقض الوضوء کالنوم و البول و الغائط و الریح و فرض الکلام فی الحائض التی لم یکن لها حدث سوی الحیض یلحق بالأمور الفرضیهٔ التی لا واقع لها بوجه.

و إذا فرضنا رجلا أو امرأهٔ قد أحدث بالبول أو النوم و نحوهما ثم مس المیت أو نفست- قلیلا- وقع الکلام فی أن الغسل من المس أو النفاس فی حقهما هل یغنی عن الوضوء أو یجب علیهما التوضؤ بعد الاغتسال و هذا لا لأن الأحداث الکبیرهٔ- غیر الجنابهٔ- تنقض الوضوء. بل لعدم کون المکلف علی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۹۴

(مسألهٔ ۱) إذا شک فی طرو أحد النواقض بنی علی العدم (۱) و کذا إذا شک فی أن الخارج بول أو مذی- مثلا- الا أن یکون قبل الاستبراء فیحکم بأنه بول، فان کان متوضئا انتقض وضوئه کما مر.

(مسألهٔ ۲) إذا خرج ماء الاحتقان و لم یکن معه شیء من الغائط لم ینتقض الوضوء، و کذا لو شک فی خروج شیء من الغائط معه.

وضوء و عدم إغناء کل غسل عن الوضوء. فهاتان جهتان لا بد من التعرض لکل منهما علی حدهٔ فنقول:

أما الجهة الأولی فالتحقیق عدم انتقاض الوضوء بالاحداث الکبیرهٔ غیر الجنابهٔ إذ لا دلیل یدل علیه و لم نعثر فی ذلک علی روایهٔ و لو کانت ضعیفهٔ. بل للدلیل علی عدم انتقاض الوضوء بها و هو الاخبار الحاصرهٔ للنواقض فی البول و غیره من الأمور المتقدمهٔ و لم یعد

منهـا مس المیت و النفـاس و الحیض. نعم الجنابـهٔ ناقضـهٔ للوضوء بـالنص کمـا مر و لعل هـذا هو السـبب فی عـدم تعرض الماتن لغیر الجنابهٔ من الاحداث الکبیرهٔ فالفارق بین الجنابهٔ و غیرها هو النص.

و أما الجههٔ الثانیهٔ فسیأتی تحقیق الکلام فی تلک الجههٔ عند تعرض الماتن للمسألهٔ فی محلها ان شاء اللّه.

(۱) بلا فرق فی ذلک بین الشک فی وجود الناقض و الشک فی ناقضیهٔ الموجود فیبنی- فی کلتا الصورتین- علی العدم بالاستصحاب و قـد دلت علی ذلـک صـحیحهٔ زرارهٔ حیث قـال: لا حتی تستیقن انه قـد نام .. و إلا فإنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین أبـدا بالشک و إنما تنقضه بیقین آخر «۱» فان موردها و إن کان هو الشک فی النوم إلا أن تعلیلها أقوی شاهـد علی عدم اختصاص الحکم به و من ذلک یظهر عدم اختصاص الاستصحاب بموارد الشک فی الوجود

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۹۵

(مسألهٔ ۳) القیح الخارج من مخرج البول أو الغائط لیس بناقض و کذا الدم الخارج منهما (۱) إلا إذا علم أن بوله أو غائطه صار دما و کذا المذی (۲).

و جریانه عند الشک فی ناقضیهٔ الموجود أیضا للتعلیل.

نعم إذا تردد البلل الخارج المشـکوک فیه بین البول و المذی- مثلا- و کان ذلک قبل الاسـتبراء من البول حکم بناقضـیته و نجاسـته و هـذا لا من ناحیـهٔ عدم جریان الاستصـحاب فیه. بل للأخبار الدالهٔ علی ذلک تقدیما للظاهر علی الأصل و قد تقدمت فی محلها. و مما ذکرناه فی هذه المسألهٔ ظهر الحال فی المسألهٔ الآتیهٔ فلا نطیل.

(۱) لأدلهٔ حصـر النواقض فی البول و الغائط و الریح و المنی و النوم فالقیح و الدم الخارجان من مخرج البول أو الغائط غیر مؤثرین فی الانتقاض اللهم إلا أن یکون خروجه بحیث یصدق علیه أنه یبول أو یتغوط دما لا أنه لا یبول و لا یتغوط و إنما یخرج الدم من أسـفلیه و ذلک لأنه علی الثانی لا یصدق علیه انه یبول أو یتغوط کما لا یصدق علی الخارج منه أنه بول أو غائط.

(۲) الأخبار الواردهٔ فی المذی علی طوائف أربع:

«الأولی»: ما دل علی عدم ناقضـیهٔ المذی مطلقا کحسنهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إن سال من ذکرک شیء من مذی أو ودی و أنت فی الصـلاهٔ فلا تغسـله، و لا تقطع له الصـلاهٔ، و لا تنقض له الوضوء، و إن بلغ عقبیک فإنما ذلک بمنزلـهٔ النخامـهٔ .. «۱» و بهـذا المضـمون عـدهٔ من الأخبار و هی و إن لم تکن متواترهٔ بالمعنی المصـطلح علیه إلا أن دعوی القطع بصـدور بعضـها عنهم علیهم السلام غیر بعیدهٔ جدا.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۴۹۶

....

«الثانیـهٔ»: ما دل علی أن المـذی ینقض الوضوء مطلقا سواء أ کان عن شـهوهٔ أم لم یکن و ذلک کما رواه محمد بن إسـماعیل بن بزیع عن الرضا علیه السلام قال:

سألته عن المـذی فأمرنی بالوضوء منه، ثم أعـدت علیه فی سـنهٔ أخری فأمرنی بالوضوء منه و قال: إن علیا علیه السـلام أمر المقـداد بن

الأسود أن يسأل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أستحيى أن يسأله فقال: فيه الوضوء «۱» و بالإطلاق صرح فى صحيحة يعقوب بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يمذى فهو فى الصلاة من شهوة أو من غير شهوة قال: المذى منه الوضوء «۲».

«الثالثة»: الأخبار الدالة على التفصيل بين المذى الخارج بشهوة و بين الخارج لا عن شهوة بالنقض فى الأول دون الأخير و ذلك كرواية أبى بصير قال:

قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام المذى يخرج من الرجل، قال: أحد لك فيه حدا؟ قال:

قلت نعم جعلت فداك قال: فقال: إن خرج منك على شهوة فتوضأ و إن خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء «۳» و صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المذى أ ينقض الوضوء؟ قال: إن كان من شهوة نقض «۴» و غيرهما من الأخبار.

«الرابعة»: ما ورد فى عدم ناقضية المذى الخارج بشهوة و ذلك كصحيحة ابن أبى عمير عن غير واحد من أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

ليس فى المذى من الشهوة، و لا من الإنعاظ و لا من القبلة، و لا من مس الفرج و لا من المضاجعة وضوء، و لا يغسل منه الثوب و لا الجسد «۵».

و الوجه فى عدم إلحاقها بالمراسيل ما ذكرناه غير مرة من أن التعبير،

---

(۱) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۷

....

«غير واحد» انما يصح فيما إذا كانت الواسطة جماعة من الرواة و لا نحتمل أن يكون الجميع غير موثقين بل لا أقل من أن يوجد فيهم ثقات لو لم يكن جلهم كذلك. بل التعبير بذلك ظاهر فى كون الرواية مسلمة عنده و من هنا أرسلها إرسال المسلمات و هذا هو الحال فى تعبيراتنا اليوم.

و ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد قال:

اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة و لبست أثوابى و تطيبت، فمرت بى وصيفة ففخذت لها، فأمذيت أنا و أمنت هى، فدخلنى من ذلك ضيق، فسألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن ذلك فقال: ليس عليك وضوء و لا عليها غسل «۱» و محل الإستشهاد بها هو قوله: ليس عليك وضوء. و أما نفيها الغسل عن الوصيفة فيأتى الكلام عليه فى الكلام على غسل الجنابة إن شاء اللّه. و هذه الرواية واردة فى المذى الخارج بشهوة بل موردها من أظهر موارد الخروج كذلك هذه هى الأخبار الواردة فى المقام.

و الطائفة الأولى الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالمذى مطلقا و الطائفة الثانية الدالة على انتقاض الوضوء به متعارضتان. و النسبة بينهما هو التباين و الترجيح مع الطائفة الاولى من جهات:

«الاولى»: أنها مشهورة و هى تقتضى ترجيحها على الطائفة الثانية بناء على أن الشهرة من المرجحات.

«الثانيـة»: أنهـا توافق العـام الفوق و هى الأخبـار الحاصـرة للنواقض فى البول و الغائـط و الريـح و المنى و النوم لاقتضائها عـدم انتقاض الوضوء بغيرها من الأسباب و موافقة السنة من المرجحات.

---

(۱) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء و ۷ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۸

....

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۳، ص: ۴۹۸

«الثالثة»: أنها موافقة للكتاب لأن مقتضى إطلاق قوله: عز من قائل إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ .. وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا «۱» أن من قام من النوم أو غيره من الأحداث الصـغيرة إلى الصـلاة فتوضأ أو كان جنبا فاغتسل له أن يدخل فى الصـلاة مطلقا اى خرج منه المـذى بعـد الغسل أو الوضوء أم لم يخرج فمقتضـى إطلاق الآيـة عـدم انتقاض الوضوء بالمذى و قد ذكرنا فى محله أن الرواية المخالفة لإطلاق الكتاب إذا كان معارضا بما يوافق الكتاب سقطت عن الحجية و موافقة الكتاب من المرجحات.

«الرابعة»: أنها مخالفة للعامة لأن أكثرهم- لو لا كلهم- مطبقون على النقض به «۲» فالطائفة الثانية ساقطة عن الاعتبار.

و أما الطائفـة الثالثـة الدالة على انتقاض الوضوء بالمذى الخارج عن شـهوة فهى غير صالحة لتقييد الطائفة الاولى فى نفسـها مضافا إلى أنها مبتلاة بالمعارض الراجح.

أما عدم صلاحيتها للتقييد فى نفسها فلان المذى إذا كان هو الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة و التقبيل و نحوهما و الجامع هو الشهوة كما فى بعض اللغات [۳] بل هو المصرح به فى مرسلة ابن رباط حيث فسرت المذى بما يخرج من شهوة «۴» و من هنا كان يستحيى على عليـه السـلام أن يسـأل النبى صلّى اللّه عليـه و آله عن حكم المـذى كمـا فى بعض الأخبـار «۵» كانت الطائفـة الثالثـة و الاولى متعارضتان بالتباين لدلالة الثالثة على أن المذى و هو الماء الخارج عند الشهوة ناقض للوضوء و تدل الاولى

---

[۳] كما فى مجمع البحرين و لسان العرب و الثانى غير مشتمل على الماء الرقيق.

---

(۱) النساء: ۵: ۶.

(۲) راجع المغنى ج ۱ ص ۱۷۱ و البدائع ج ۱ ص ۲۴ و البداية ج ۱ ص ۳۱.

(۴) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۴۹۹

و الوذى (۱)

على أن المذى بهذا المعنى غير ناقض له و قد تقدم أن الترجيح مع الطائفة الاولى من جهات.

و إذا كان المذى أعم مما يخرج عند الشهوة أو لا معها فلا إشكال فى أن الظاهر المنصرف اليه و الفرد الغالب من المذى خصوص ما يخرج عند الشهوة و لا يمكن معه الجمع بين الطائفتين بحمل الاولى على الثالثة لاستلزامه تخصيص الطائفة الأولى مع ما هى عليه من الكثرة و التواتر الإجمالى على الفرد النادر- لندرة المذى الخارج من دون شهوة- و لا يعد هذا من الجمع العرفى بين المتعارضين فالطائفتان متعارضتان بالتباين و الترجيح مع الطائفة الأولى كما مر.

و أما معارضتها بالمعارض الراجح فلأجل أنها معارضة مع الطائفة الرابعة بالتباين و هى مرجحة على الطائفة الثالثة بالمرجحات الأربعة المتقدمة من الشهرة و موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة.

(۱) اشتملت عليه مرسلة ابن رباط المتقدمة و من المحتمل القريب أن يكون الوذى هو الودى و غاية الأمر أنه قد يعبر عنه بالدال المعجمة و أخرى بالدال غير المعجمة و يدل على ما ذكرناه صحيحة ابن سنان الآتية «۱» لدلالتها على حصر الخارج من الإحليل فى المنى و المذى و الودى إذ لو كان هناك ماء آخر و هو الوذى لم يكن الحصر بحاصر و يؤيده ما ذكره الطريحى فى مجمع البحرين من أن ذكر الوذى مفقود فى كثير من كتب اللغة، و لم نعثر عليه فى أقرب الموارد بعد الفحص عنه، و على الجملة الوذى هو الودى و يأتى فى التعليقة الآتية أن الودى ليس من الأسباب الناقضة للوضوء.

ثم لو قلنا بأنه غير الودى كما تقتضيه المرسلة المتقدمة فلا بد من الرجوع

---

(۱) فى التعليقة الآتية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۰

و الودى (۱) و الأول هو ما يخرج بعد الملاعبة،

فيه إلى إطلاق الكتاب و الأخبار الحاصرة للنواقض فى الأمور المتقدمة و هما يقتضيان عدم انتقاض الوضوء بالوذى.

(۱) وردت كلمة الودى فى روايات ثلاث:

«إحداها»: مرسلة ابن رباط عن بعض أصحابنا عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: يخرج من الإحليل: المنى، و الوذى، و المذى و الودى فأما المنى فهو الذى يسترخى له العظام، و يفتر منه الجسد و فيه الغسل، و أما المذى فيخرج من شهوة و لا شيء فيه أما الودى فهو الذى يخرج بعد البول و أما الوذى فهو الذى يخرج من الأدواء و لا شيء فيه «۱».

و «ثانيها»: حسنة زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام إن سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى و أنت فى الصلاة فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، و إن بلغ عقبيك، فإنما ذلك بمنزلة النخامة، و كل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل، أو من البواسير، و ليس بشيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقذره «۲».

و «ثالثتها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

ثلاث يخرجن من الإحليل: و هن المنى، و فيه الغسل، و الودى فمنه الوضوء، لأنه يخرج من دريرة البول، قال: و المذى ليس فيه وضوء إنما هو بمنزلة ما يخرج من الأنف «۳». أما المرسلة فهى إنما اشتملت على تفسير الودى و لم تتعرض لحكمه اللهم إلا- أن يستفاد ذلك مما ذكره عليه السلام فى المذى بقرينة السياق.

و أما الحسنة و الصحيحة فهما متعارضتان لدلالة إحداهما على انتقاض الوضوء بالودى و دلالة الأخرى على عدمه. و فى الوسائل أن الشيخ حمل الصحيحة على

---

(۱) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۱

و الثانى ما يخرج بعد خروج المنى، و الثالث ما يخرج بعد خروج البول.

(مسألة ۴) ذكر جماعة من العلماء استحباب الوضوء (۱) عقيب المذى، و الودى، و الكذب، و الظلم، و الإكثار من الشعر-

---

من ترك الاستبراء بعد البول لأنه إذا خرج منه شيء حينئذ فهو من بقية البول لا محالة. و استجوده فى الحدائق، و لعل الشيخ «قده» نظر فى ذلك إلى رفع المعارضة بالجمع الدلالى للأخبار الواردة فى البلل المشتبه الخارج بعد البول و قبل الاستبراء منه.

إلا أنه مما لا يمكن المساعدة عليه لأن ترك الاستبراء من البول إنما يقتضى الحكم بناقضية البلل إذا اشتبه و دار أمره بين البول و المذى- مثلا- و أما عند العلم بأن البلل الخارج وذى أو مذى أو غيرهما فلا موجب للحكم بانتقاض الوضوء به للعلم بعدم كونه بولا. فالصحيح أن يقال: إن الروايتين متعارضتان و لا بد من علاج التعارض بينهما و الترجيح مع الحسنة للوجوه المتقدمة فى المذى من الشهرة و موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة.

(۳) الموارد التى ذكرها الماتن «قده» و نقل استحباب الوضوء بعدها عن جماعة من العلماء على قسمين:

فان فى جملة منها ربما يوجد القائل بانتقاض الوضوء بها من أصحابنا و لا يوجد القائل به فى جملة منها.

أما ما لا يوجد القائل بانتقاض الوضوء به كمس الكلب و غيره فالأمر بالوضوء بعده و إن كان ورد فى بعض الأخبار كما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من مس كلبا فليتوضأ «۱» إلا أنه لا بد من حملها على التقية و ذلك لإطلاق الأخبار الحاصرة للنواقض فى البول و الغائط و الريح و المنى و النوم.

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۲

....

فإن رفع اليد عن أمثال تلك المطلقات الدالة على الحصر إذا ورد نص على خلافها و إن كان من الإمكان بمكان كما التزمنا بذلك فى الصوم و قيدنا إطلاق قوله عليه السلام فى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث (أو أربع) خصال: الطعام و الشراب، و النساء، و الارتماس فى الماء «۱» بما دل على بطلانه بالحقنة بالمائعات أو الكذب على اللّه أو رسوله أو الأئمة عليهم السلام أو بغيرهما من المفطرات و ذلك لأن الإطلاق فى الصحيحة و إن كان من القوة بمكان و لكنها بلغت من القوة ما بلغت لا يمكنها أن تعارض مع النص الدال على خلافها.

إلا أن الأخبار الحاصرة فى المقام أقوى من الأخبار الدالة على الانتقاض بمس الكلب و نحوه إذ الأخبار الحاصرة وردت لبيان أن الوضوء لا ينتقض بتلك الأشياء الشائعة انتقاض الوضوء بها كالقبلة و المس و الضحك و غيرها و أنه إنما ينتقض بالبول و الغائط و الريح و المنى و النوم و لذلك يتقدم عليها لا محالة.

هذا مضافا إلى النصوص الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بجملة من تلك الأمور «۲» و معه تحمل الأخبار الواردة فى انتقاض الوضوء بها على التقية.

و أما ما يوجد القائل بانتقاض الوضوء به من أصحابنا فهو ستة أمور:

«منها»: التقبيل حيث نسب إلى ابن الجنيـد القول بانتقاض الوضوء بالتقبيل المحرم إذا كان عن شـهوة و اسـتدل عليه بموثقة أبى بصـير عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال:

إذا قبل الرجل مرأة من شهوة أو مس فرجها أعاد الوضوء «۳» و هى كما ترى

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

(۲) راجع ب ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۳

....

أعم لعـدم تقييـدها القبلـة بما إذا كانت محرمـة، و لم ترد روايـة فى انتقاض الوضوء بخصوص القبلـة عن حرام على أنها معارضة بغير واحد من الأخبار المعتبرة الدالة على عدم انتقاض الوضوء بالقبلة.

«منها»: صـحيحة زرارة عن أبى جعفر عليه السـلام قال: ليس فى القبلة و لا المباشـرة و لا مس الفرج وضوء «۱» و «منها»: غير ذلك من الأخبار.

و «دعوى»: أن الصـحيحة مطلقـة فيقيد بالموثقة الدالة على انتقاض الوضوء بالقبلة الصادرة عن شـهوة و تحمل الصـحيحة على القبلة لا عن شهوة.

«مندفعة»: بأن حمل الصحيحة على القبلة الصادرة لا عن شهوة ليس من الجمع العرفى بينهما لأن الغالب فى القبلة صدورها عن شهوة و القبلة لا عن شهوة فرد نادر لا يمكن حمل الصحيحة عليه هذا مضافا إلى الأخبار الحاصرة لأنها أيضا معارضة مع الموثقة.

و «منها»: مس الـدبر و القبل و الـذكر، و الانتقاض بذلك أيضا منسوب إلى ابن الجنيد فيما إذا مس- عن شـهوة- باطن فرجه أو باطن فرج غيره محللا كان أم محرما كما نسب إلى الصـدوق فيما إذا مس الإنسان باطن دبره و إحليله، و اسـتدل عليه بالموثقـة المتقدمة، و موثقـة عمار عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال: سـئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال: نقض وضوئه، و إن مس باطن إحليله فعليه أن يعيد الوضوء، و إن كان فى الصلاة قطع الصلاة و يتوضأ و يعيد الصلاة، و إن فتح إحليله أعاد الوضوء و أعاد الصلاة «۲».

و هـذه الموثقـة مضافـا إلى معارضـتها مع الأخبـار المتقدمـة الحاصـرة للنواقض فى البول و الغائط و أخواتهما معارضـة بغير واحـد من الأخبار الواردة فى عدم انتقاض الوضوء بمس الفرج و الذكر «منها»: صحيحة زرارة المتقدمة عن

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۴

....

أبى جعفر عليه السـلام قال: ليس فى القبلة و لا المباشرة و لا مس الفرج وضوء «۱» و «منها»: موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السـلام عن الرجل يمس ذكره أو فرجه أو أسـفل من ذلك و هو قائم يصلى يعيد وضوئه؟ فقال: لا بأس بذلك إنما هو من جسده «۲» و «منها» غير ذلك من الأخبار و يظهر من التعليل فى موثقـة سـماعة انه لا فرق فى عدم انتقاض الوضوء بين مس باطن الفرجين و مس

ظاهريهما لأن الباطن- كالظاهر- من جسده و معه لا بد من حمل الموثقة على التقية و بما ذكرناه يظهر الجواب عن الموثقة المتقدمة أيضا.

و «منها»: القهقهة و قد حكى القول بالانتقاض بها أيضا عن ابن الجنيد مقيدا بما إذا كان متعمدا و فى الصلاة لأجل النظر أو سماع أمر يضحكه.

و استدل عليه بموثقة سماعة قال: سألته عما ينقض الوضوء قال: الحدث تسمع صوته أو تجد ريحه، و القرقرة فى البطن إلا شيئا تصبر عليه، و الضحك فى الصلاة و القيء «۳» و هى أيضا محمولة على التقية لمعارضتها مع الأخبار الحاصرة للنواقض و ما دل على أن القهقهة غير ناقضة للوضوء كحسنة زرارة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة «۴».

و يظهر من قوله عليه السلام و تنقض الصلاة أن القهقهة المحكومة بعدم كونها ناقضة للوضوء هى القهقهة التى لو كانت صادرة فى أثناء الصلاة انتقضت بها الصلاة فالقهقهة فى أثنائها غير ناقضة للوضوء و إن انتقضت بها الصلاة و «توهم» أن الحسنة إنما دلت على عدم انتقاض الوضوء بالقهقهة فتحمل الموثقة على انتقاضة بالتبسم و الضحك من دون قهقهة جمعا بين الروايتين سخيف غايته إذ لا يحتمل أن ينتقض الوضوء بالضحك دون القهقهة لأنها إذا لم توجب الانتقاض لم ينتقض بالتبسم و الضحك بطريق أولى.

---

(۱) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۶ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۶ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۵

....

و «منها»: الدم الخارج من السبيلين المحتمل مصاحبته بشيء من البول أو الغائط أو المنى و هذا أيضا منسوب إلى ابن الجنيد و قد استدل عليه بقاعدة الاحتياط بتقريب أن الواجب إنما هو الدخول فى الصلاة مع الطهارة اليقينية و مع احتمال استصحاب الدم شيئا من النجاسات الناقضة للوضوء يشك فى الطهارة فلا يحرز أن الصلاة وقعت مع الطهارة بل لا يجوز معه الدخول فى الصلاة لأن المأمور به إنما هو الدخول فيها مع الطهارة اليقينية. و فيه أن مقتضى استصحاب عدم خروج شيء من النواقض مع الدم أن المكلف لم تنتقض طهارته و يجوز له الدخول فى الصلاة كما أن صلاته وقعت مع الطهارة اليقينية بالاستصحاب.

و «منها»: الحقنة و انتقاض الوضوء بها أيضا منسوب إلى ابن الجنيد و لم نقف فى ذلك له على دليل إلا أن يستند إلى الأخبار الواردة فى أن الوضوء لا ينقضه إلا ما خرج من طرفيك الأسفلين أو من طرفيك الذين أنعم اللّه بهما عليك «۱» نظرا إلى أن إطلاقها يشمل مثل ماء الحقنة فيما إذا خرج بعد الاحتقان. و فيه أن المراد بما يخرج من الطرفين ليس إلا خصوص البول و الغائط و المنى لا الخارج منهما على الإطلاق كما تقدم فى المذى و أخواته.

و «منها»: المذى حيث ذهب ابن الجنيد إلى أن المذى إذا كان من شهوة أوجب الوضوء. و قد تقدم الكلام على ذلك و الجواب عنه فلا نعيد.

فالمتحصل أن الأخبار الواردة فى انتقاض الوضوء بغير البول و الغائط و أخواتهما فيما وجد القائل به من أصحابنا يحتمل فيها أمران: الحمل على التقية و الاستحباب فى نفسها و إن كان المتعين هو الأول لمعارضتها مع الأخبار الدالة على عدم انتقاض الوضوء بها و موافقتها للعامة كما مر كما أنها فيما لا يوجد به القائل من أصحابنا محمولة على التقية فحسب هذا على أن الوضوء مما يبتلى به

المكلف ثلاث

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۶

- الباطل، و القيء، و الرعاف، و التقبيل بشهوة، و مس الكلب، و مس الفرج، و لو فرج نفسه، و مس باطن الدبر، و الإحليل، و نسيان الاستنجاء قبل الوضوء و الضحك في الصلاة، و التخليل إذا أدمى. لكن الاستحباب في هذه الموارد غير معلوم (۱) و الاولى أن يتوضأ برجاء المطلوبية،

مرات في كل يوم- على الأقل- فلو كان ينتقض بشيء من تلك الأمور لاشتهر و بان و عدم الاشتهار في أمثال ذلك بنفسه دليل على الخلاف.

(۱) لما تقدم من أن الأخبار الواردة في انتقاض الوضوء بتلك الأمور محمولة على التقية لمعارضتها مع الأخبار الدالة على خلافها و موافقتها للعامة كما مر.

و ربما يورد عليه بان علاج المتعارضين بحمل أحدهما على التقية تصرف راجع إلى أصالة الجهة مع أن المتيقن عند تعارض أصالتي الظهور و الجهة سقوط الاولى دون الثانية فمع إمكان الجمع العرفي بينهما و إسقاط أصالة الظهور لا وجه لحمل أحدهما على التقية، و حيث أن الأخبار الآمرة بالوضوء بعد المذي أو غيره من الأمور المتقدمة ظاهرة في الوجوب و المولوية فمقتضى الجمع بين الطائفتين أن يلغى ظهورها في الوجوب بحملها على الاستحباب لا حملها على التقية كما لا يخفى هذا.

و الصحيح ما أفاده الماتن «قده» و ذلك لأن الروايات الواردة في المقام ليست بظاهرة في الحكم المولوي و إنما ظاهرها أن الوضوء يفسد و ينتقض بالمذي أو غيره بل بعضها صريح في ذلك فلاحظ. كما أن الأخبار المعارضة لها ظاهرة في نفي الفساد و الانتقاض، و ظاهر أن الانتقاض و عدم الانتقاض أمران متناقضان و لا معنى للفساد أو الانتقاض استحبابا إذا لا بد من حمل الطائفة الأولى على التقية فلا يبقى بذلك معنى و مقتض للحكم بالاستحباب. نعم لا بأس بالتوضؤ برجاء المطلوبية كما في المتن.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۰۷

و لو تبين بعد هذا الوضوء كونه محدثا بأحد النواقض المعلومة كفى (۱) و لا يجب عليه ثانيا.

---

(۱) إذا بنينا على استحباب الوضوء بعد المذي و غيره من الأمور المتقدمة و فرضنا أن المكلف توضأ بعد المذي أو غيره ثم انكشف كونه محدثا بأحد النواقض المعلومة صح وضوئه و كفى في رفع حدثه لأنه أتى به صحيحا و إن اعتقد استحبابه و عدم رافعيته للحدث و ذلك لأنه من الخطأ في التطبيق و هو غير مضر بصحة الوضوء إذ لا يعتبر في صحته قصد رفع الحدث به.

و كذا إذا بنينا على عدم استحبابه و فرضنا أن المكلف توضأ برجاء الأمر و المحبوبية الفعليتين ثم انكشف أنه محدث بأحد النواقض واقعا فإنه يحكم بصحة وضوئه و ارتفاع حدثه حيث أتى به على وجه صحيح و المفروض حدثه، و وضوئه متعلق للأمر الفعلي واقعا.

نعم قد يستشكل في الحكم بصحته بأنه من العبادات و لا يكون العمل عبادة إلا إذا قصد به التقرب إلى اللّه و كان أمرا صالحا و قابلا للتقرب به فمع احتمال أن العمل لغو و غير مستحب كما هو معنى احتمال الاستحباب و عدمه لم يحرز قابلية العمل للتقرب به و معه لا يمكن الحكم بصحته و كفايته في رفع الحدث.

و يرد على ذلك ما قدمناه في محله من أن العبادة إنما تمتاز عن بقية الواجبات التوصلية باعتبار إضافتها إلى المولى جل شأنه نحو اضافة بعد اشتراكها معها في لزوم الإتيان بذواتها و هذا متحقق في المقام لأنه أتى بذات العمل و هو الوضوء و قد أضافها إلى اللّه

سبحانه حیث أتی بها برجاء استحبابها و معه لا بـد من الحکم بصـحته إذ لا یستفاد من أدلة اعتبار قصد الأمر فی العبادات إلا إضافتها إلی المولی فحسب و قد ورد فی بعض الأخبار: أن العبد لیصلی رکعتین یرید بهما وجه

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۰۸

کما أنه لو توضأ احتیاطا لاحتمال حدوث الحدث ثم تبین کونه محدثا کفی (۱) و لا یجب ثانیا.

فصل فی غایات الوضوءات الواجبة و غیر الواجبة فإن الوضوء إما شرط فی صحة فعل کالصلاة و الطواف (۲).

اللّه عز و جل فیدخله اللّه بهما الجنة «۱» و فی آخر: إذا کان أول صلاته بنیة یرید بها ربه فلا یضره ما دخله بعد ذلک «۲» و المفروض أن المکلف فی المقام إنما أتی بالوضوء بنیة یرید بها ربه و هذا یکفی فی صحته.

و «دعوی»: أنه أتی به مقیدا باستحبابه فإذا انکشف عدم کونه مستحبا واقعا وقع باطلا لا محالة «مندفعة»: بما سیأتی فی مورده من أن الوجوب و الاستحباب صفتان للأمر الصادر من المولی و لیسا من أوصاف العمل المأمور به فتقیید العمل بأحدهما لا معنی محصل له و غایة الأمر أن یکون الداعی و المحرک له إلی نحو الوضوء هو الاستحباب أو الوجوب بحیث لو کان علم بانتفائه لم یکن یأت به جزما إذا فالمقام من تخلف الداعی لا التقیید و تخلف الدواعی غیر مضر بصحة العبادة بوجه، و الخلاصة أن الوضوء المأتی به برجاء الأمر الفعلی أو الاستحباب الواقعی محکوم بالصحة و هو یکفی فی رفع الحدث قلنا باستحباب الوضوء بعد الأمور المتقدمة أم لم نقل.

(۱) الوجه فی ذلک قد ظهر مما سردناه فی الفرع المتقدم فلا نطیل.

فصل فی غایات الوضوءات الواجبة و غیر الواجبة

(۲) لوضوح أن الوضوء شرط لصحة الصلاة و الطواف لا أنه شرط

---

(۱) المرویة فی ب ۸ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۰۹

و إما شرط فی کماله کقراءة القرآن (۱)

لوجوبهما و یدل علیه جملة وافرة من النصوص.

«منها»: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا صلاة إلا بطهور «۱» و «منها»: ما رواه علی بن مهزیار فی حدیث أن الرجل إذا کان ثوبه نجسا لم یعد الصلاة إلا ما کان فی وقت و إذا کان جنبا أو علی غیر وضوء أعاد الصلوات المکتوبات اللواتی فاتته .. «۲» و «منها» حدیث لا تعاد «۳» و «منها» غیر ذلک من النصوص. هذا بالإضافة إلی الصلاة.

و أما الطواف فمن جملة الأخبار الواردة فیه صحیحة محمد بن مسلم قال:

سألت أحدهما علیهما السلام عن رجل طاف طواف الفریضة و هو علی غیر طهور قال:

یتوضأ و یعید طوافه .. «۴» و «منها»: صحیحة علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام سألته عن رجل طاف ثم ذکر انه علی غیر وضوء قال: یقطع طوافه و لا یعتد به «۵» إلی غیر ذلک من النصوص.

(۱) و لیس شرطا فی صحتها و یدل علیه روایة محمد بن الفضیل عن أبی الحسن علیه السلام قال: سألته: أقرؤ المصحف ثم یأخذنی البول فأقوم فأبول و استنجی و اغسل یدی و أعود إلی المصحف فاقرء فیه؟ قال: لا حتی تتوضأ للصلاة «۶» و روایة الصدوق فی

الخصال فى حديث الأربعمائة عن على عليه السلام لا- يقرأ العبد القرآن إذا كان على غير طهر «طهور» حتى يتطهر «۷» و فيما رواه أحمد بن فهد فى «عدة الداعى» أن قراءة القرآن متطهرا فى غير صلاة خمس و عشرون

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل.

(۵) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل.

(۶) المروية فى ب ۱۳ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

(۷) المروية فى ب ۱۳ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۵۱۰

و إما شرط فى جوازه كمس كتابة القرآن (۱) أو رافع لكراهته كالأكل (۲)

حسنة و غير متطهر عشر حسنات «۱».

نعم الاستدلال بهذه الأخبار على استحباب التوضؤ لقراءة القرآن مبنى على التسامح فى أدلة السنن لضعف أسانيدها. ثم ان مقتضى الروايتين السابقتين و إن كان كراهة القراءة على غير وضوء لا استحبابها مع الوضوء إلا أنهما تدلان على أن القراءة من غير وضوء أقل ثوابا من القراءة مع الوضوء لوضوح أن القراءة على غير الوضوء إذا كانت مكروهة فالقراءة مع الوضوء أفضل و أكمل منها من غير وضوء فالنتيجة أن القراءة مع الوضوء أكمل و أكثر ثوابا من غيره.

(۱) كما يأتى عليه الكلام.

(۲) الظاهر أن فى العبارة سقطا و الصحيح: كالأكل للجنب أو أن المراد بها بيان مورد الكراهة على سبيل الموجبة الجزئية و ذلك لعدم دلالة الدليل على كراهة الأكل قبل التوضؤ إلا بالإضافة إلى الجنب كما يأتى فى محله و أما ما فى جملة من الاخبار من أن الوضوء قبل الطعام و بعده يذيبان الفقر «۲» أو أنهما يزيدان فى الرزق «۳» و أن من سره أن يكثر خير بيته فليتوضأ عند حضور طعامه «۴» و غير ذلك من المضامين الواردة فى الأخبار فلا دلالة له على كراهة الأكل قبل الوضوء لأنها لو دلت فإنما تدل على استحباب الوضوء قبل الطعام و بعده. على أن المراد بالوضوء فى تلك الروايات ليس هو الوضوء بالمعنى المصطلح عليه و انما المراد به هو المعنى اللغوى أعنى التنظيف و الاغتسال و القرينة على ذلك أمور.

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب قراءة القرآن من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۰ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵۰ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵۰ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۳، ص: ۵۱۱

....

«منها»: ما دل على أن التوضؤ جميعا بعد الطعام أمر فارق بين المشركين و المسلمين كصحيحة الوليد قال: تعشينا عند أبى عبد اللّه عليه السلام ليلة جماعة فدعا بوضوء فقال: تعال حتى نخالف المشركين نتوضأ جميعا «۱» و ذلک لبداهة أن المشركين لا يتوضئون بالمعنى المصطلح عليه فرادى بعد الطعام ليكون التوضؤ جميعا بعد العشاء خلافا للمشركين.

و «منها»: الترغيب و الحث على التوضؤ بعد الطعام جميعا فى طشت واحد كما فى جملة من الروايات «منها»: الرواية المتقدمة «و منها»: رواية الفضل بن يونس قال: لما تغدى عندى أبو الحسن عليه السلام و جىء بالطشت بدء به و كان فى صدر المجلس فقال: ابدأ بمن على يمينک فلما توضأ واحد أراد الغلام أن يرفع الطشت فقال له أبو الحسن عليه السلام: دعها و اغسلوا أيديكم فيها «۲» و ما رواه البرقى فى المحاسن عن عبد الرحمن بن أبى داود قال: تغدينا عند أبى عبد اللّه عليه السلام فأتى بالطشت فقال: أما أنتم يا أهل الكوفة فلا تتوضئون إلا واحد واحدا و أما نحن فلا نرى بأسا أن نتوضأ جماعة قال: فتوضأنا جميعا فى طشت واحد «۳».

و الوجه فى الاستشهاد بها أن التوضؤ بالمعنى المصطلح عليه لم يثبت وجوبه و لا رجحانه قبل الطعام أو بعده لعدم دلالة دليل عليه فلا معنى للحث عليه جماعة فى طشت واحد و الترغيب إلى تركه منفردا اللهم إلا أن يراد به معناه اللغوى و هو المدعى و «منها»: الأخبار الدالة على أن صاحب المنزل أول من يتوضأ قبل الطعام و آخر من يتوضأ بعده كرواية محمد بن عجلان عن أبى عبد اللّه عليه السلام

---

(۱) المروية فى ب ۵۲ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۲ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵۲ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۲

أو شرط فى تحقق أمر كالوضوء للكون على الطهارة (۱) أو ليس له غاية (۲) كالوضوء الواجب بالنذر، و الوضوء المستحب نفسا- ان قلنا به- كما لا يبعد.

قال: الوضوء قبل الطعام يبدأ صاحب البيت .. «۱» و رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام قال: صاحب الرجل يتوضأ أول القوم قبل الطعام و آخر القوم بعد الطعام «۲» و ذلک لعدم دلالة دليل على استحباب أن يكون رب البيت أو من يتوضأ- بالمعنى المصطلح عليه- قبل الطعام و آخر من يتوضأ بعده و عليه فالمراد بالتوضؤ فى تلک الروايات هو التنظيف و التغسيل كما هو معناه اللغوى و بذلک صرح فى رواية الموسوى قال: قال هشام: قال لى الصادق عليه السلام: و الوضوء هنا غسل اليدين قبل الطعام و بعده «۳».

(۱) يتضح الكلام فى ذلک مما نبينه فى التعليقة الآتية.

(۲) قد مثل للوضوء الذى لا غاية له بأمرين:

«أحدهما»: الوضوء الواجب بالنذر لانه لا يعتبر فى الإتيان به قصد الغاية و فيه: أن نذر الوضوء يتوقف صحته على أن يكون الوضوء مستحبا فى نفسه لوضوح أن النذر لا يشرع به ما ليس بمشروع فى نفسه فلا مناص من أن يكون متعلقه راجحا و مشروعا مع قطع النظر عن النذر المتعلق به و ما لم يثبت رجحانه كذلک لم يصح نذره إذا لا معنى لعد ذلک قسما آخر فى مقابل الوضوء المستحب نفسا.

و «ثانيهما»: الوضوء المستحب نفسا- على القول به- كما لم يستبعده الماتن «قده» و عن جماعة إنكار الاستحباب النفسى للوضوء و انه إنما يتصف بالاستحباب فيما إذا أتى به لغاية من الغايات المستحبة. و أما الإتيان به بما هو

---

(۱) المروية فى ب ۵۱ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۱ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵۰ من أبواب آداب المائدة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۳

....

مشتمل على الغسلتين و المسحتين فى قبال ما يؤتى به لغاية من الغايات فلم تثبت مشروعيته.

و الصحيح أن الوضوء مستحب فى نفسه وفاقا للماتن «قده» و هذا لا للحديث القدسى المروى فى إرشاد الديلمى قال: قال النبى صلّى اللّه عليه و آله: يقول اللّه سبحانه: من أحدث و لم يتوضأ فقد جفانى و من أحدث و توضأ و لم يصل ركعتين فقد جفانى، و من أحدث و توضأ و صلى ركعتين و دعانى و لم أجبه فيما سألنى من أمر دينه و دنياه فقد جفوته و لست برب جاف «۱» و لا للمرسلة المروية عن الفقيه: الوضوء على الوضوء نور على نور «۲» و لا لرواية محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا «۳» و ذلك لعدم قابليتها للاستدلال بها لضعفها.

بل لقوله عز من قائل إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «۴» بضميمة الأخبار الواردة فى أن الوضوء طهور «۵» و ذلك لأن الآية المباركة دلتنا على

---

(۱) المروية فى ب ۱۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۸ من أبواب الوضوء و مثله فى حديث الأربعمائة المروية فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۴) البقرة: ۲: ۲۲۲.

(۵) يستفاد ذلك من مثل صحيحة زرارة عن أبى جعفر «ع» قال: إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة و لا صلاة إلا بطهور المروية فى ب ۱۴ من أبواب الجنابة و ۴ من أبواب الوضوء و جملة منها فى ب ۱ من تلك الأبواب و ۹ من أحكام الخلوة من الوسائل و صحيحته الأخرى: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة:

الطهور .. المروية فى ب ۳ من أبواب الوضوء و غيره و حسنة الحلبى عن أبى عبد اللّه «ع» قال: الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث الطهور، و ثلث ركوع و ثلث سجود المروية فى ب ۹ من أبواب الركوع و ۲۸ من أبواب السجود من الوسائل و ما رواه الصدوق فى العيون و العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا «ع» قال:

إنما أمر بالوضوء و بدئ به لان يكون العبد طاهرا .. المروية فى ب ۱ من أبواب الوضوء. الى غير ذلك من الاخبار التى لا يسع المجال استقصائها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۴

....

أن الطهارة محبوبة للّه سبحانه و لا معنى لحبه إلا أمره و بعثه فيستفاد منها أن الطهارة مأمور بها شرعا و المراد بالطهارة فى الآية المباركة ما يعم النظافة العرفية و ذلك لما ورد فيما رواه جميل بن دراج عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى قول اللّه عز و جل «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» من أن الناس كانوا يستنجون بالكرسف و الأحجار ثم أحدث الوضوء و هو خلق كريم فأمر به رسول اللّه و صنعه فأنزل اللّه فى كتابه «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» «۱» و فى بعض الأخبار ان الناس كانوا يستنجون

بالأحجار فأكل رجل من الأنصار طعاما فلان بطنه فاستنجى بالماء فانزل اللّه تبارك و تعالى فيه «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» و يقال إن هذا الرجل كان البراء بن معرور الأنصارى «۲» فان الاستنجاء بكل من الماء و الأحجار و إن كان نظافهٔ شرعيهٔ إلا أن الاستنجاء بالماء يزيد فى التنظيف لانه يذهب العين و الأثر، و الأحجار لا تزيل إلا العين فحسب.

فالآيهٔ المباركهٔ دلت على أن اللّه يحب التطهير بالماء و حيث أن ورود الآيهٔ فى مورد لا يوجب اختصاصها بذلك المورد فيتعدى عنه الى مطلق النظافات العرفيهٔ و الشرعيهٔ و على الجملهٔ استفدنا من الآيهٔ المباركهٔ إن النظافهٔ بإطلاقها محبوبهٔ له و انها مأمور بها فى الشريعهٔ المقدسهٔ و يؤيده ما ورد من أن النظافهٔ من

---

(۱) المروية فى ب ۳۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۴ من أبواب أحكام الخلوة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۵

....

الايمان «۱» هذا كله فى كبرى محبوبيهٔ الطهارهٔ شرعا.

و أما تطبيقها على الوضوء فلان الطهارهٔ اسم لنفس الوضوء اعنى المسحتين و الغسلتين لا أنها أثر مترتب على الوضوء كترتب الطهارهٔ على الغسل فى تطهير المتنجسات فإذا قلنا الصلاهٔ يشترط فيها الطهارهٔ فلا- نعنى به أن الصلاهٔ مشروطهٔ بأمرين: و إنما المراد أنها مشروطهٔ بشىء واحد و هو الغسلتان و المسحتان المعبر عنهما بالطهارهٔ و على هذا جرت استعمالاتهم فيقولون: الطهارات الثلاث و يريدون بها الوضوء و التيمم و الغسل.

لا يقال: الطهارهٔ أمر مستمر و لها دوام و بقاء بالاعتبار و ليس الأمر كذلك فى الوضوء لانه يوجد و ينصرم فكيف تنطبق الطهارهٔ على الوضوء؟! لأنه يقال: الوضوء كالطهارهٔ أمر اعتبر له الدوام و البقاء و يستفاد هذا من جملهٔ من الروايات «منها»: ما فى صحيحهٔ زرارهٔ: الرجل ينام و هو على وضوء «۲» و ذلك لأنه لو لم يكن للوضوء استمرار و دوام كما إذا فسرناه بالمسحتين و الغسلتين بالمعنى المصدرى فما معنى أن الرجل ينام و هو على وضوء إذ الأفعال توجد و تنصرم و كون الرجل على وضوء فرع أن يكون الوضوء أمرا مستمرا بالاعتبار و بعبارهٔ اخرى أن ظاهر قوله: و هو على وضوء ان الرجل بالفعل على وضوء نظير ما إذا قيل زيد على سفر فإنه إنما يصح إذا كان بالفعل على سفر و منه قوله تعالى وَ إِنْ كُنْتُمْ عَلىٰ سَفَرٍ «۳» و قوله وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ «۴» أى كنتم كذلك بالفعل و هذا لا يستقيم إلا إذا كان المرتكز فى ذهن السائل أن

---

(۱) تقدم فى ج ۱ ص ۳۸.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۳) البقرة: ۲: ۲۸۳.

(۴) النساء: ۴: ۴۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۶

....

الوضوء له بقاء و دوام فى الاعتبار.

و نظیرها روایهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سمعته یقول:

من طلب حاجهٔ و هو علی غیر وضوء فلم تقض فلا- یلومن إلا نفسه «۱» و مرسلهٔ الصدوق عن الصادق علیه السلام إنی لأعجب ممن یأخذ فی حاجهٔ و هو علی وضوء کیف لا تقضی حاجته .. «۲» و غیرهما من الأخبار.

و «منها»: الأخبار الواردهٔ فی اشتراط الوضوء فی الطواف کصحیحتی محمد بن مسلم و علی بن جعفر المتقدمتین «۳» و غیرهما حیث دلتنا تلک الروایات علی أن الإنسان قد یکون علی وضوء و قد یکون علی غیر وضوء و لا- معنی لذلک إلا- أن یکون للوضوء کالحدث و الطهارهٔ دواما عند الشارع.

و «منها»: ما هو أصرح من السابقتین و هو الأخبار الواردهٔ فی أن الرعاف و القیء و القلس و المذی و الوذی و الودی و أمثال ذلک مما ورد فی الأخبار غیر ناقض للوضوء «۴» و أن البول و الغائط و النوم و المنی ناقض له «۵» و الوجه فی صراحتها فی المدعی أن النقض إنما یتصور فی الأمر الباقی و المستمر و أما ما لا وجود له بحسب البقاء فلا معنی لنقضه و عدم نقضه فمن هذا کله یظهر أن الغسلتین و المسحتین- لا بالمعنی المصدری الإیجادی- أمران مستمران و هما المأمور به فیما یشترط فیه الطهارهٔ و هما المعبر عنهما بالطهارهٔ فی عبارات الأصحاب کما تقدم فالوضوء بنفسه مصداق للطهارهٔ و النظافهٔ تعبدا فتشملها الکبری المستفادهٔ من الآیهٔ المبارکهٔ و هی محبوبیهٔ النظافهٔ فی الشریعهٔ المقدسهٔ و کونها مأمورا بها من

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المتقدمتان فی ص ۵۰۹.

(۴) راجع ب ۶ و ۷ و ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

(۵) راجع ب ۲ و ۳ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۳، ص: ۵۱۷

أما الغایات للوضوء الواجب فیجب للصلاهٔ الواجبهٔ (۱) أداء أو قضاء عن النفس أو عن الغیر و لأجزائها المنسیهٔ (۲) بل و سجدتی السهو علی الأحوط (۳)

قبله فمن مجموع الآیهٔ و الاخبار نستفید أن الوضوء بنفسه من غیر أن یقصد به شیء من غایاته أمر محبوب و مأمور به لدی الشرع کما انه کذلک عند قصد شیء من غایاته فلا مانع من أن یتعلق به النذر و ان یؤتی به لذاته من غیر نذر و لا قصد شیء من الغایات المترتبهٔ علیه.

و بما ذکرناه ظهر أن قصد الکون علی الطهارهٔ هو بعینه قصد الکون علی الوضوء لا أنه قصد أمر آخر مترتب علی الوضوء لما عرفت من أن الوضوء هو بنفسه طهارهٔ لا- أن الطهارهٔ أمر یترتب علی الوضوء فمن قصد الوضوء فقد قصد الکون علیه فلا وجه لعد الکون علی الطهارهٔ من الغایات المترتبهٔ علی الوضوء.

(۱) للأخبار الکثیرهٔ و قد أسلفنا شطرا منها فلاحظ و لقوله عز من قائل:

إذ□ا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ .. «۱».

(۲) کالسجدهٔ الواحدهٔ و التشهد فإنه لا بد من قضائها- علی کلام فی التشهد- بمعنی أن الأجزاء المنسیهٔ تؤتی بها بعد الصلاهٔ فقضائها بمعنی الإتیان بها کما هو معنی القضاء بحسب اللغهٔ. و الوجه فی وجوب الوضوء للاجزاء المنسیهٔ من الصلاهٔ کما قدمناه فی الکلام علی اشتراط الطهارهٔ فی الصلاهٔ هو أن الاجزاء المنسیهٔ هی بعینها الاجزاء المعتبرهٔ فی الصلاهٔ و إنما اختل محلها و أتی بها بعد الصلاهٔ

فما دل على اعتبار الوضوء فى الصلاة و اجزائها هو الدليل على اعتباره فى الاجزاء المنسية لأنها هى هى بعينها.

(۳) و أما على الأظهر فلا، لأن سجدتى السهو خارجتان عن الصلاة و ليستا من اجزائها و إنما وجبتا لنسيان شىء مما اعتبر فى الصلاة و من هنا لا تبطل الصلاة

---

(۱) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۸

و يجب أيضا للطواف الواجب (۱) و هو ما كان جزء للحج أو العمرة، و إن كانا مندوبين (۲) فالطواف المستحب ما لم يكن جزء من أحدهما لا يجب الوضوء له (۳) نعم هو شرط فى صحة صلاته. و يجب أيضا بالنذر (۴) و العهد و اليمين، و يجب أيضا لمس كتابة القرآن إن وجب بالنذر أو لوقوعه فى موضع يجب إخراجه منه، أو لتطهيره إذا صار متنجسا (۵) و توقف الإخراج أو التطهير

إذا لم يؤت بهما بعد الصلاة و عليه لا يشترط الوضوء فيهما إلا على سبيل الاحتياط.

(۱) كما دلت عليه صحيحتا محمد بن مسلم و على بن جعفر المتقدمتان «۱» و غيرهما من النصوص.

(۲) ادعى الإجماع على أن الحج و العمرة يجب إتمامهما بالشروع فيهما و يدل عليه قوله عز من قائل وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ «۲» و لم نقف على ما يدل عليه من الأخبار.

(۳) دلت على ذلك صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة حيث ورد فيها «عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور قال: يتوضأ و يعيد طوافه، و إن كان تطوعا توضأ و صلى ركعتين «۳» و نظيرها غيرها من الاخبار الواردة فى المقام نعم يعتبر الوضوء فى صلاة الطواف و بهذه الأخبار يقيد المطلقات الدالة على أن الطواف يعتبر فيه الوضوء.

(۴) بناء على ما هو الصحيح من استحباب الوضوء فى نفسه. و أما إذا أنكرنا استحبابه كذلك فلا ينعقد النذر به إلا إذا قصد به شىء من غاياته.

(۵) و الجامع ما إذا وجب مس الكتاب. و الكلام فى هذه المسألة يقع

---

(۱) فى ص ۵۰۹.

(۲) البقرة: ۲: ۱۹۶.

(۳) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۱۹

على مس كتابته و لم يكن التأخير بمقدار الوضوء موجبا لهتك حرمته.

من جهات:

«الأولى»: هل يحرم مس كتابة القرآن من غير وضوء؟ المشهور بين المتقدمين و المتأخرين حرمة المس من غير طهر بل عن ظاهر جماعة دعوى الإجماع فى المسألة و خالفهم فى ذلك الشيخ و ابن البراج و ابن إدريس و التزموا بكراهة. و عن جملة من متأخرى المتأخرين الميل إليه و ما ذهب إليه المشهور هو الصحيح و هذا لا- لقوله عز من قائل لٰا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «۱» لأن معنى الآية المباركة أن الكتاب لعظمة معانى آياته و دقة مطالبه لا ينال فهمها و لا يدركها إلا من طهره اللّه سبحانه و هم الأئمة عليهم السلام لقوله سبحانه إِنَّمٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «۲» و ليست لها أية دلالة على حصر جواز المس

للمتطهر لأن المطهر غير المتطهر و هما من بـابين و لم ير إطلاق المطهر على المتطهر كالمغتسل و المتوضى فى شىء من الكتاب و الاخبار، على أن الضمير فى «يمسه» إنما يرجع إلى الكتاب المكنون و هو اللوح المحفوظ و معنى أن الكتاب المكنون لا يمسه إلا المطهرون هو ما قدمناه من أنه لا يناله و لا يصل إلى دركه إلا الأئمة المعصومون عليهم السلام إذا الآية أجنبية عن المقام بالكلية هذا كله بالإضافة إلى نفس الآية المباركة.

و أما بالنظر إلى ما ورد فى تفسيرها ففى رواية إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام قال: المصحف لا تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خطه، و لا تعلقه إن اللّه تعالى يقول لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «۳» و مقتضى هذه

(۱) الواقعة: ۵۶: ۷۹.

(۲) الأحزاب ۳۳: ۳۳.

(۳) المروية فى ب ۱۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۰

....

الرواية أن الضمير فى «يمسه» راجع إلى الكتاب الموجود بين المسلمين و أن المراد بالمس هو المس الظاهرى إلا أنها غير قابلة للاستدلال بها لضعف سندها من وجوه:

«منها»: أن الشيخ رواها بإسناده عن على بن حسن بن فضال و طريق الشيخ اليه ضعيف. بل و دلالتها أيضا قابلة للمناقشة و ذلك لأنها قد اشتملت على المنع من تعليق الكتاب و مس ظاهره من غير طهر و حيث لا قائل بحرمة التعليق من غير وضوء فلا مانع من أن يجعل ذلك قرينة على إرادة الكراهة من النهى و لو بان يقال: إن الكتاب لمكان عظمته و شموخ مقاصده و مداليله لا يدركه غير المعصومين عليهم السلام و لذا يكره مسه و تعليقه من غير طهر. إذا لا يمكن الاستناد إلى الرواية فى الحكم بحرمة المس و إرجاع الضمير إلى الكتاب الموجود بين المسلمين و لا لرواية حريز عمن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: كان إسماعيل بن أبى عبد اللّه عنده فقال: يا بنى اقرأ المصحف فقال: إنى لست على وضوء فقال: لا تمس الكتابة و مس الورق و اقرأه «۱» و ذلك لإرسالها. بل لموثقة أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عمن قرء فى المصحف و هو على غير وضوء قال: لا بأس و لا يمس الكتاب «۲» فان دلالتها على ما ذهب اليه المشهور من حرمة مس كتابة القرآن على غير المتطهر غير قابلة للمناقشة.

«الجهة الثانية»: هل ينعقد النذر بمس الكتاب؟ قد يقال إن صحة نذر المس يتوقف على رجحانه فى نفسه و لا رجحان فى مس الكتاب. و فيه أن بعض أفراد المس و إن كان كذلك إلا أن من أفراده ما لا شبهة فى رجحانه كما إذا نذر مس الكتاب بتقبيله لأنه كتقبيل الضرائح المقدسة و يد الهاشمى أو من قصد به النبى صلّى اللّه عليه و آله تعظيم للشعائر و لا تأمل فى رجحانه.

(۱) المروية فى ب ۱۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۱

و إلا وجبت المبادرة من دون الوضوء (۱).

«الجهة الثالثة»: إذا بنينا على عدم استحباب الوضوء فى نفسه فهل يصح أن يؤتى به بغاية المس؟ قد يقال إن الغاية و ما يتوقف عليه

الوضوء ليس هو المس نفسه بل الغاية جواز المس و مشروعيته فليست الغاية فعلا- اختياريا صادرا من المكلفين و إنما هى حكم شرعى و حيث أن الوجوب الغيرى لا يتعلق إلا بما هو مقدمة للفعل الصادر من المكلفين و ليس الأمر فى المقام كذلك لما عرفت فلو وجب المس بالنذر أو بغيره لم يكن ذلك الوجوب كافيا فى تشريع الوضوء و الأمر به.

و يرد عليه أن مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لذات الواجب و قد تكون مقدمة للواجب بوصف الوجوب و كلتاهما مقدمة للواجب و من هنا ذكرنا فى التكلم على وجوب مقدمة الواجب و عدمه أن مقدمات الصحة أيضا داخلة فى محل الكلام مع انها ليست مقدمة لوجود الواجب و ذاته كتطهير البدن و الثياب بالنسبة إلى الصلاة فلا فرق بين مقدمة ذات الواجب و مقدمة الواجب بوصف الوجوب فعلى القول بوجوب مقدمة الواجب يتصف كلتا المقدمتين بالوجوب و لا- مانع على ذلك من أن يقصد بالوضوء خصوص المس الواجب لأنه مقدمة لحصة خاصة منه و هو المس المتصف بالوجوب إذ لا تتحقق إلا بالوضوء كما لا تتحقق الصلاة الواجبة إلا بطهارة البدن و غيرها من المقدمات.

(۱) لتزاحم حرمة هتک الکتاب مع حرمة المس من دون وضوء و حيث أن الحرمة فى الهتک أقوى و آکد فتسقط الحرمة عن المس و يحکم بوجوب المبادرة إلى الإخراج أو التطهير من دون وضوء و لا- يجب التيمم حينئذ و ان كان ميسورا للمكلف على وجه لا ينافى المبادرة و لا يستلزم هتک الکتاب كما إذا تيمم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۲

و يلحق به أسماء اللّه و صفاته الخاصة (۲) دون أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و إن كان أحوط، و وجوب الوضوء فى المذكورات- ما عدا النذر و أخويه- إنما هو

حال نزوله فى البالوعة و الوجه فى ذلک أن التيمم إنما يسوغ عند فقدان الماء حقيقة أو العجز من استعماله و لم تثبت مشروعيته فى غير الصورتين- مثلا- إذا توقف إنقاذ الغريق على دخول المسجد و المكث فيه و فرضنا أن المكلف جنب لا يتمكن من الغسل لضيق المجال بحيث لو اغتسل لم يتمكن من إنقاذه لم يجز له التيمم لعدم مشروعيته لضيق الوقت بعد كون المكلف واجدا للماء.

بل قد يستشكل فى مشروعية التيمم لضيق وقت الصلاة لأنه إنما شرع فى حق فاقد الماء و العاجز عن استعماله فحسب فيحتاج جوازه لضيق الوقت إلى دليل آخر و لا دليل عليه هذا.

نعم يمكن أن يقال بوجوب التيمم لضيق وقت الصلاة للضرورة و الإجماع القائمين على أن الصلاة لا تسقط بحال و هى مشروطة بالطهور و حيث لا- يتمكن المكلف من الغسل أو الوضوء فلا مناص من أن يتيمم للصلاة و يمكن الاستدلال عليه بقوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» أى إلى منتصفه. لدلالتها على أن الصلاة لا بد من إقامتها- على كل حال- بين حدى الدلوک و الغسق و حيث أنها مشروطة بالطهور و المكلف غير متمكن من الغسل أو الوضوء و لو لضيق وقت الصلاة فدلت الآية المباركة على وجوب التيمم فى حقه إذ لا تتحقق الصلاة المأمور بها من دونه. نعم لا دليل على مشروعيته لضيق الوقت فى غير الصلاة و المتحصل أن ما ذكره الماتن من وجوب المبادرة من دون الوضوء هو الصحيح و لا يجب عليه التيمم لما عرفت.

(۲) إن اعتمدنا فى الحکم بحرمة مس الکتاب على موثقة أبى بصير المتقدمة

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۳

على تقدير كونه محدثا، و إلا فلا يجب. و أما فى النذر و أخويه فتابع للنذر، فان نذر كونه على الطهارة لا يجب إلا إذا كان محدثا، و إن نذر الوضوء التجديدى وجب و إن كان على وضوء.

(مسألة ۱) إذا نذر أن يتوضأ لكل صلاة وضوء رافعا للحدث و كان متوضئا يجب عليه نقضه (۱) ثم الوضوء لكن فى صحة مثل هذا النذر على إطلاقه تأمل.

لم يمكننا الحكم بحرمة المس فى غيره لاختصاص الموثقة بالكتاب و لا سبيل لنا إلى ملاكات الأحكام الشرعية لنتعدى عنه إلى غيره. و أما لو كان المدرك قوله عز من قائل إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ «۱» فلا مانع من التعدى إلى أسماء اللّه و صفاته الخاصة لدلالة الآية المباركة على أن المنع عن مس كتابة القرآن إنما هو لكرامته فيصح التعدى منه إلى كل كريم و أسماء اللّه و صفاته من هذا القبيل.

بل لازم ذلك التعدى إلى أسماء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام بل و إلى أبدانهم الشريعة و الكعبة المشرفة و غيرها لكرامتها و شرافتها عند اللّه سبحانه و كل ذلك مما لا يمكن الالتزام به و الذى يسهل الخطب أن الآية كما تقدم أجنبية عن ما نحن فيه و المستند فى المنع هو الموثقة و هى تختص بالكتاب و معه فالحكم بإلحاق أسماء اللّه و صفاته و أسماء الأنبياء و الأئمة بالكتاب مبنى على الاحتياط.

(۱) لا إشكال فى أن النذر يعتبر الرجحان فى متعلقه لوضوح أن ما يلتزم الناذر أن يأتى به للّه سبحانه لو لم يكن أمرا محبوبا له لم يكن معنى للالتزام بالإتيان به لأجله إلا انه لا يعتبر فى صحته أن يكون أرجح من غيره فلو نذر أن يزور المسلم عليه السلام ليلة الجمعة مثلا صح نذره لرجحان زيارته و محبوبيتها

---

(۱) الواقعة: ۵۶: ۷۹.

(مسألة ۲) وجوب الوضوء لسبب النذر أقسام: «أحدها» أن ينذر أن يأتى بعمل يشترط فى صحته الوضوء (۱) كالصلاة.

عند اللّه فإنها زيارة من استشهد لإحياء الشريعة المقدسة سفارة من الحسين بن على عليهما السلام و إن كانت زيارة الحسين عليه السلام أفضل و أرجح من زيارته عليه السلام فالنذر لا يعتبر فى صحته سوى الرجحان فى متعلقه و ان استلزم ترك أمر آخر أرجح منه.

نعم إذا كان للفعل الراجح مقدمة مرجوحة تلازمه كان الفعل المقيد بها أيضا مرجوحا لا محالة فلا يصح النذر فى مثله و حيث أن الوضوء الرافع للحدث يتوقف على نقض الطهارة فى حق المتطهر لأن الرفع إعدام بعد الوجود و نقض الطهارة أمر مرجوح لاستحباب البقاء على الوضوء فى جميع الحالات و الأزمنة كما يدل عليه قوله عز من قائل إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ «۱» كان النذر المتعلق به نذر فعل مرجوح لمقدمته فيبطل إلا إذا كان نقض الطهارة و احداث الحدث مشتملا على الرجحان كما إذا فرضنا أن البقاء على الطهارة يستتبع الابتلاء بمدافعة الأخبثين- و بنينا على كراهتها- فان النذر يصح حينئذ لرجحان ما يتوقف عليه الوضوء الرافع للحدث فى حق المتطهر اعنى نقض الطهارة كما أن نذره من المحدث كذلك، و على الجملة بطلان النذر فى مفروض الكلام مستند إلى المقدمة المرجوحة الملازمة لمتعلقه و ليس من جهة استلزامه ترك أمر آخر أرجح منه.

(۱) فالنذر لم يتعلق بالوضوء و إنما يجب الإتيان به لتوقف الفعل المنذور عليه و النذر فى هذه الصورة مطلق و هو ظاهر.

---

(۱) البقرة: ۲: ۲۲۲.

«الثانى» أن ينذر أن يتوضأ إذا أتى بالعمل الفلانى غير المشروط بالوضوء (۱) مثل أن ينذر أن لا- يقرأ القرآن إلا- مع الوضوء (۲) فحينئذ لا يجب عليه القراءة، لكن لو أراد أن يقرأ يجب عليه أن يتوضأ «الثالث»:

أن ينذر أن يأتى بالعمل الكذائى مع الوضوء (۳) كان ينذر أن يقرأ القرآن مع الوضوء. فحينئذ يجب الوضوء و القراءة. «الرابع»: أن ينذر الكون على الطهارة (۴) «الخامس»: أن ينذر أن يتوضأ من غير نظر إلى الكون على الطهارة (۵) و جميع هذه الأقسام صحيح.

لكن ربما يستشكل فى الخامس.

من حيث أن صحته موقوفة على ثبوت الاستحباب النفسى للوضوء، و هو محل إشكال لكن الأقوى ذلك.

---

(۱) النذر مقيد حينئذ لأنه إنما التزم به على تقدير إرادة القراءة- مثلا- و لم يلتزم به على نحو الإطلاق فيجب عند ارادتها.

(۲) لا تخلو العبارة عن تسامح ظاهر لأن الكلام انما هو فى نذر الوضوء مقيدا بشىء لا فى نذر ترك القراءة إلا مع الوضوء و إن كان ما ذكره «قده» عقدا سلبيا لتعلق النذر بالوضوء على تقدير ارادة القراءة حيث أن له عقدين: إيجابى و هو نذر الوضوء عند ارادة القراءة مثلا و سلبى لازم له و هو أن لا يقرأ القران إلا مع الوضوء. و المراد هو العقد الإيجابى و ان عبر عنه بما يدل على العقد السلبى و هو قابل للمناقشة فان القراءة مستحبة مع الوضوء و عدمه و إن كانت القراءة مع الوضوء أرجح من القراءة من غير الوضوء إذا لا رجحان فى ترك القراءة ليتعلق النذر به.

(۳) فيكون متعلق النذر هو الوضوء مع الفعل الآخر.

(۴) أى ينذر الوضوء لغاية الكون على الطهارة.

(۵) بأن ينذر الإتيان بالوضوء من دون قصد شىء من غاياته. و هذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۶

(مسألة ۳) لا فرق فى حرمة مس كتابة القرآن على المحدث بين أن يكون باليد أو بسائر أجزاء البدن (۱) و لو بالباطن كمسها باللسان أو بالأسنان، و الأحوط ترك المس بالشعر أيضا و إن كان لا يبعد عدم حرمته (۲).

يتصور على نحوين:

«أحدهما»: أن ينذر الوضوء قاصدا به الطبيعى المنطبق على ما قصد به شىء من غاياته و ما لم يقصد به. و لا ينبغى الاستشكال فى صحة ذلك لأنه نذر أمر راجح فى الشريعة المقدسة و ان قلنا بعدم الاستحباب النفسى فى الوضوء لأن المتعلق هو الطبيعى الصادق على ما قصد به شىء من الغايات المترتبة عليه و الوضوء بقصد شىء من غاياته مما لا كلام فى استحبابه.

و «ثانيهما»: أن ينذر الوضوء قاصدا به خصوص الحصة التى لا يؤتى بها بقصد شىء من غاياته و صحة النذر فى هذه الصورة تبتنى على القول بالاستحباب النفسى له إذ لو لا ذلك كان النذر نذر عمل لا رجحان له فيبطل. و هذا القسم الأخير هو المورد للاستشكال فى كلام الماتن: لكن ربما يستشكل فى الخامس.

دون القسم السابق فلاحظ.

(۱) لإطلاق الدليل.

(۲) الصحيح أن يفصل بين الشعر الخفيف و الكثيف لأن الشعر القليل غير مانع عن صدق المس بالبدن أو اليد و نحوهما فلو مس الكتابة بشعر لحيته الخفيف أو بشعر ذراعه- مثلا- صدق أنه مس الكتابة بذراعه أو بوجهه فيشمله الدليل الدال على حرمة مس الكتابة من غير طهر: و أما الشعر الطويل أو الكثيف فلا يصدق على المس به مس الكتابة باليد أو غيرها لأنه فى حكم المس بالأمر الخارجى و هو غير مشمول للدليل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۲۷

(مسألة ۴) لا فرق بین المس ابتداء أو استدامة (۱) فلو کان یده علی الخط فأحدث یجب علیه رفعها فورا، و کذا لو مس غفلة ثم التفت أنه محدث.

(مسألة ۵) المس الماحی للخط أیضا حرام (۲) فلا یجوز له أن یمحوه باللسان أو بالید الرطبة.

(مسألة ۶) لا فرق بین أنواع الخطوط (۳) حتی المهجور منها کالکوفی و کذا لا فرق بین أنحاء الکتابة (۴) من الکتب بالقلم أو الطبع أو القص بالکاغذ أو الحفر أو العکس.

---

(۱) لشمول النهی عن مسها للمس ابتداء و استدامة بالارتکاز.

(۲) لأنه محو بالمس حیث یمسه فیمحیه و المس من دون طهارة حرام.

(۳) لأن الحرمة إنما ترتبت علی مس کتابة القرآن النازل علی النبی صلّی اللّه علیه و آله سواء أ کانت مکتوبة بالخط الکوفی أو النسخ أو النستعلیق أو بغیرها من أنحاء الخطوط القدیمة أو المستحدثة و کذلک یحرم مسها و إن کانت مکتوبة بغیر الخط العربی.

(۴) أنحاء الکتابة ثلاثة:

«إحداها»: الخط البارز و هو الذی یعلو علی سطح القرطاس أو الجلد أو غیرهما.

«ثانیهما»: الخط العادی و هو الذی لا یعلو علی القرطاس أو غیره من الأجسام القابلة للکتابة علیها- عند النظر- و هذا هو المتعارف الغالب فی الکتابة.

«ثالثها»: الخط المحفور و هو الذی یحفر علی الخشب أو الصفر أو غیرهما أما القسمان الأولان فلا ینبغی الاستشکال فی حرمة مسهما لأنهما من الکتابة القرآنیة القابلة للمس و هو حرام علی غیر المتطهر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۲۸

(مسألة ۷) لا فرق فی القرآن بین الآیة و الکلمة، بل و الحرف (۱) و إن کان یکتب و لا یقرأ (۲) کالألف فی (قالوا، و آمنوا) بل الحرف الذی یقرأ و لا یکتب إذا کتب (۳) کما فی الواو الثانی من (داود) إذا کتب بواوین، و کالألف فی (رحمان، و لقمن)، إذا کتب کرحمان و لقمان.

و أما القسم الثالث فقد یستشکل فی حرمته کما عن شیخنا الأنصاری «قده» نظرا إلی أن الکتابة بالحفر غیر قابلة للمس لقیام الخط فیها بالهواء و لا یصدق علیه المس عرفا. و الصحیح أن المحفور کغیره و لا فرق بینهما بوجه و ما ادعاه «قده» لو تم فهو من التدقیقات الفلسفیة التی لا سبیل لها إلی الأحکام الشرعیة و الوجه فیما ذکرناه أن العرف یری الخط فی هذا القسم عبارة عن أطراف الحفر المتصلة بالسطح و هو أمر قابل للمس.

(۱) لما تقدم من أن الحرمة إنما ترتبت علی مس القرآن النازل علی النبی صلّی اللّه علیه و آله آیة کانت أو کلمة أو حرفا.

(۲) لأنه جزء من کتابة القرآن و ان لم یکن مقروا.

(۳) الصحیح أن یفصل بین ما یعد صحیحا حسب قواعد الکتابة فلا یجوز مسه لأنه جزء من کتابة القرآن کالألف فی رحمان و لقمن إذا کتب کرحمان و لقمان و انما کتب فی القرآن علی غیر تلک الکیفیة تبعا للخلیفة الثالثة حیث أنه کتب رحمان و لقمن و احتفظ بکتابته إلی الآن کما أنه کتب «ما لهذا هکذا: مال هذا «۱» و هو غلط. و بین ما یعد غلطا بحسب القواعد لأنه إذا کان غلطا زائدا لم یحرم مسه لخروجه عن کتابة القرآن.

(۱) كما فى سورة الكهف ۱۸: ۴۹ حيث كتب هكذا مٰا لِهٰذَا الْكِتٰابِ لٰا يُغٰادِرُ صَغِيرَةً وَ لٰا كَبِيرَةً .. و فى سورة الفرقان ۲۵: ۷ حيث كتب مٰا لِهٰذَا الرَّسُولِ ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۲۹

(مسألة ۸) لا فرق بين ما كان فى القرآن أو فى كتاب (۱).

---

(۱) لما مر من ان الحرمة حسب ما يقتضيه الفهم العرفى إنما ترتبت على القرآن النازل على النبى صلّى اللّه عليه و آله سواء انضم إلى باقى حروفه و آياته كما إذا كان فى المصحف أم انفصل بان كان فى كتاب فقه أو لغة أو غيرهما هذا و عن الشهيد «قده» التصريح بجواز مس الدراهم البيض المكتوب عليها شىء من الكتاب مستدلا على ذلك بما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: سألته هل يمس الرجل الدرهم الأبيض و هو جنب؟ فقال: اى انى و اللّه لأوتى بالدرهم فآخذه و إنى لجنب «۱» و ذكر أن عليه سورة من القرآن. و بما أنا لا نحتمل أن تكون للدراهم خصوصية فى الحكم بالجواز فيمكن الاستدلال بالرواية على جواز مس كتابة القرآن فى غير المصحف مطلقا.

و يرد عليه أن الرواية ضعيفة السند و ذلك لأن البزنطى من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام، و محمد بن مسلم من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام فليسا من أهل طبقة واحدة حتى يروى البزنطى عن محمد بن مسلم من غير واسطة و يؤيده أن البزنطى ليس فى ترجمته انه يروى عن محمد بن مسلم إذا فى البين واسطة و حيث لم تذكر فى السند فالرواية مرسلة لا اعتبار بها و لعله لذلك عبر الشهيد عنها بالخبر و لم يوصف فى كلام صاحب الحدائق «قده» بالصحيحة أو الموثقة و عبر عنها المحقق الهمدانى بالرواية هذا و يمكن أن يضعف الرواية بوجه آخر و هو أن الرواية نقلها المحقق «قده» عن كتاب جامع البزنطى و لم يثبت لنا اعتبار طريقه إلى هذا الكتاب هذا.

ثم إن دلالة الرواية أيضا قابلة للمناقشة و ذلك لأنها إنما دلت على أن الجنب أو المحدث يجوز أن يأخذ الدرهم المكتوب عليه شىء من الكتاب و أما أن الجنب

---

(۱) المروية فى ب ۱۸ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۰

بل لو وجدت كلمة من القرآن فى كاغذ، أو نصف الكلمة كما إذا قص من ورق القرآن أو الكتاب يحرم مسها أيضا (۱) (مسألة ۹) فى الكلمات المشتركة بين القرآن و غيره المناط قصد الكاتب (۲)

يجوز أن يمس تلك الآية المكتوبة عليه فلا إذ ليست فى الرواية أية دلالة عليه فمن الجائز أن تكون الرواية ناظرة إلى دفع توهم أن الجنب لا يجوز أن يأخذ الدرهم الذى فيه شىء من الكتاب حيث قال عليه السلام أى إنى و اللّه لأوتى بالدرهم فأخذه و إنى لجنب فهذه الرواية ساقطة. و أما ما رواه إسحاق بن عمار عن أبى إبراهيم عليه السلام قال سألته عن الجنب و الطامث يمسان أيديهما الدراهم البيض؟ قال:

لا بأس «۱» فهى و إن دلت على أن الجنب و الطامث يجوز أن يمسا الدراهم إلا أنه لم تثبت اشتمالها على شىء من الكتاب. بل الظاهر اشتمالها على اسم اللّه سبحانه على أنها معارضة برواية عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: لا يمس الجنب درهما و لا دينارا عليه اسم اللّه «۲» مع الغض عن سندها لاشتماله على أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و هو ممن لم يوثق فى الرجال.

(۱) لإطلاق موثقة أبى بصير لان المنع عن مس الكتاب يشمل الآية و الكلمات بل الحروف اللهم إلا أن يخرج عن القرآنية بحيث لا

يصدق عليه عنوان الكتاب كما إذا قطعت حروفه و انفصل بعضها عن بعضها الآخر فان كل واحد من الحروف المنفصلة حينئذ لا يطلق الكتاب عليه و لا يقال انه قرآن بالفعل. بل يقال: انه كان قرآنا سابقا و معه لا موجب لحرمة مسه.

(۲) كما هو الحال فى غير الكلمات القرآنية من المشتركات كاعلام الأشخاص- مثلا- لفظة «محمد» تشترك بين اسم النبى صلّى اللّه عليه و آله و غيره من المسمين بها و لا تتميز إلا بقصد الكاتب بحيث لا يترتب عليها أثارها إلا إذا قصد بها النبى صلّى اللّه عليه و آله

---

(۱) المروية فى ب ۱۸ من أبواب الجنابة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۸ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۱

(مسألة ۱۰) لا فرق فيما كتب عليه القرآن بين الكاغذ، و اللوح، و الأرض و الجدار، و الثوب، بل و بدن الإنسان (۱) فإذا كتب على يده لا يجوز مسه عند الوضوء. بل يجب محوه أولا ثم الوضوء (۲).

(مسألة ۱۱) إذا كتب على الكاغذ بلا مداد (۳) فالظاهر عدم المنع من مسه، لانه ليس خطا. نعم لو كتب بما يظهر أثره بعد ذلك فالظاهر حرمته كماء البصل فإنه لا اثر له إلا إذا احمى على النار.

فجملة «قال موسى»- مثلا- انما يحرم مسها إذا كتب قاصدا بها القرآن، و اما لو قصد بها شيء غيره أو لم يقصد بها شيء أصلا كما إذا قصد بكتابتها تجربة خطه فلا مقتضى لحرمة مسها بوجه و هذا بخلاف الكلمات المختصة بالكتاب لأنها محرمة المس مطلقا قصد بكتابتها القرآن أم لا هذا.

(۱) لحرمة مس الكتابة مطلقا سواء كانت الكتابة على القرطاس- أو على شيء آخر.

(۲) أو يتوضأ بصب الماء على بشرته أو برمس يده فى الماء من دون مس لأن مسها مس لكتابة القرآن من غير وضوء و هو حرام.

(۳) اعنى الكتابة من غير أن يظهر أثرها على القرطاس و هى أحد أقسام الكتابة و لا إشكال فى عدم حرمة المس حينئذ لأنه من السالبة بانتفاء موضوعها حيث لا خط و لا كتابة كى يحرم مسهما.

«القسم الثانى»: من الكتابة ما إذا كتب بالمداد اعنى ما يظهر أثره على القرطاس بالكتابة و هذا لا إشكال فى حرمة مسه كما عرفت.

«القسم الثالث»: ما إذا كتب بما لا يظهر أثره بالكتابة و إنما يظهر بالعلاج كما إذا كتب باللبن أو بماء البصل إذ لا يظهر أثر الكتابة بهما إلا إذا احمى على النار فهل يحرم مس هذا القسم من الكتابة قبل أن يظهر بالعلاج؟

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۲

(مسألة ۱۲) لا يحرم المس من وراء الشيشة (۱) و إن كان الخط مرئيا و كذا إذا وضع عليه كاغذ رقيق يرى الخط تحته. و كذا المنطبع فى المرآة، نعم لو نفذ المداد فى الكاغذ حتى ظهر الخط من الطرف الآخر لا يجوز مسه (۲) خصوصا إذا كتب بالعكس فظهر من الطرف الآخر طردا.

(مسألة ۱۳) فى مس المسافة الخالية التى يحيط بها الحرف كالحاء أو العين- مثلا- إشكال أحوطه الترك (۳).

(مسألة ۱۴) فى جواز كتابة المحدث آية من القرآن بإصبعه على الأرض أو غيرها إشكال، و لا يبعد عدم الحرمة (۴) فإن الخط يوجد بعد المس.

استظهر الماتن حرمته و هو الصحيح لأن الكتابة موجودة قبل العلاج لوضوح أن الحرارة ليست من أسباب تكونها و إنما هى سبب لبروزها و كونها قابلة للإحساس و الحرمة إنما ترتبت على مس الكتابة سواء أ كانت بارزة أم لم تكن.

(۱) لضرورة أن المحرم انما هو مس الكتابة و مس الشيشة ليس مسا للكتابة- حقيقة- لوجود الحائل على الفرض.

(۲) لأن الحرمة إنما ترتبت على مس كتابة القرآن من دون فرق فى ذلك بين الكتابة المقلوبة و غيرها فان الخط الظاهر فى الجانب الآخر من الخطوط القرآنية فيحرم مسها مع الحدث، و أظهر من ذلك ما إذا كتب مقلوبا فظهر من الطرف الآخر طردا لأنه كتابة قرآنية بلا ريب.

(۳) و الأقوى جوازه لعدم كون الممسوس كتابة القرآن.

(۴) علله «قده» بأن الخط يوجد بعد المس فلا يقع المس على الكتابة.

و فيه أن الخط و إن كان معلولا للمس و يوجد المس فيوجد الخط إلا أن تأخره رتبى لا زمانى، و لا أثر للتقدم و التأخر الرتبيين بوجه لأن الموضوع للأحكام الشرعية إنما هو الأمور الواقعة فى الزمان و ليس التقدم و التأخر زمانيا فى المقام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۳

و أما الكتب على بدن المحدث و إن كان الكاتب على وضوء فالظاهر حرمته (۱) خصوصا إذا كان مما يبقى أثره.

لوضوح أن الخط غير متأخر عن المس بحسب الزمان و انما هما متقارنان و يوجدان فى زمان واحد و لا مناص معه من الحكم بالحرمة فى المسألة لدلالة الموثقة المتقدمة على عدم جواز مس الكتابة مع الحدث سواء أ كان مقارنا مع الخط أم كان متأخرا عنه فى الزمان.

(۱) للكتب على بدن المحدث صورتان: إذ قد يبقى أثر الكتابة و قد يزول كما إذا كتب بالماء- مثلا- لأنه يرتفع بعد الكتابة و يجف و قد حكم «قده» بالحرمة فى كلتا الصورتين كما أنه حكم بالجواز فى الفرع المتقدم على ما نحن فيه. و يا ليته عكس الأمر فى المسألتين و حكم بالحرمة فى الفرع المتقدم و بالجواز فى الصورتين. و ذلك لأن الوجه فيما صنعه الماتن من الحكم بالتحريم فى الصورتين أن المس بعد الحكم بحرمته لا يفرق فيه بين أن يكون بالتسبيب أو بالمباشرة. و الكاتب فى مفروض المسألة و إن لم يرتكب المس المحرم بالمباشرة، لأنه متطهر على الفرض إلا أنه بكتابته أوجد المس فى بدن المحدث فان مس المحدث للكتابة مسبب عن فعل الكاتب و قد عرفت أن إيجاد المس محرم مطلقا سواء أ كان بالمباشرة أم بالتسبيب.

و يتوجه عليه أن الحرمة- على ما دلت عليه الموثقة- إنما ترتبت على مس كتابة القرآن مع الحدث و المس انما يتحقق إذا كان هناك جسمان لاقى أحدهما الآخر. و لا يتحقق هذا فى المقام و ذلك لأن المراد بالكتابة ليس هو الخطوط و النقوش فى نفسهما كيف و هما من الأعراض و المس انما يقع على الجواهر بما لها من الطوارى و الاعراض و لا يقع على العرض نفسه. بل المراد بها هو الخطوط مع معروضاتها من القرطاس أو الخشب أو الحديد أو غيرها من الأجسام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۴

(مسألة ۱۵) لا يجب منع الأطفال (۱) و المجانين من المس إلا إذا كان مما يعد هتكا. نعم الأحوط عدم التسبب لمسهم (۲).

الخارجية. و عليه فالكاتب إنما أوجد الكتابة فى بدن المحدث و هو كما إذا أوجدها فى القرطاس أو الحديد. و معه ليس فى البين سوى الخطوط على بدنه و هو المعبر عنه بالممسوس فأين هناك الجسم الآخر الماس؟ حتى يقال ان الكاتب أوجد المس بالتسبيب و يحكم عليه بالحرمة فإن المس لا يتحقق إلا بتلاقى الجسمين و ليس فى المقام إلا جسم واحد كما عرفت.

نعم إذا مس المحدث ذلك الموضع بيده أو بغيرها من أعضائه صدق عليه مس الكتابة. و من هنا قلنا إن المتوضى يجب أن يمحو الآية المكتوبة على مواضع وضوئه أولا ثم يتوضأ لأن مسه مس صادر عن المحدث و هو حرام.

و عليه فالظاهر عدم حرمة الكتابة على بدن المحدث فى كلتا الصورتين.

(۱) لأن المنع عن المس خاص للمكلفين و الأطفال و المجانين غير مكلفين بالاجتناب عنه فهو فی حقهم مباح و مع إباحة الفعل الصادر عن الصبی أو المجنون لا مقتضی لوجوب منعهم عن المس.

(۲) هذا أحد الأقوال فی المسألة أعنی المنع عن التسبيب لمسهم مطلقا.

و قد يفصل بين ما إذا كان التسبيب باعطائهم له و مناولتهم إياه بأن كان التسبيب بإيجاد مقدمة من مقدمات أفعالهم و بين التسبيب بإصدار نفس العمل من الغير كما إذا أخذ إصبع الصبی أو المجنون و وضعها علی الكتاب بالمنع فی الصورة الثانية دون الأولی.

و الصحيح عدم حرمة التسبيب فی كلتا الصورتين. و ذلک لأنا و إن قدمنا فی محله أن مقتضی الفهم العرفی و الارتكاز عدم الفرق فی العصيان و المخالفة بين إيجاد العمل المحرم بالمباشرة و بين إيجاده بالتسبيب لأن كليهما يعد

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۳۵

و لو توضأ الصبی المميز فلا إشكال فی مسه بناء علی الأقوی من صحة وضوئه و سائر عباداته (۱).

(مسألة ۱۶) لا يحرم علی المحدث مس غير الخط (۲) من ورق القرآن حتی ما بين السطور و الجلد و الغلاف نعم يكره ذلک (۳) كما أنه يكره تعليقه و حمله

عصيانا للنهی عرفا و بالارتكاز إلا أن ذلک يختص بما إذا كان العمل محرما فی حق المباشر. و أما إذا كان العمل مباحا و غير مبغوض بوجه فلا مانع من إيجاد الفعل بالتسبيب اليه، و الأمر فی المقام كذلک لأن المس الصادر عن غير المكلفين إنما يصدر علی الوجه الحلال فلا مانع من إيجاد المس بيده.

اللهم إلا أن يعلم أهمية الحكم بحيث لا يرضی الشارع بتحقق العمل فی الخارج و لو من غير المكلفين كما إذا دل عليه دليل خارجا و معه لا بد من الحكم بوجوب ردعهم فضلا عن حرمة التسبيب إليه و هذا قد ثبت فی جملة من الموارد كشرب الخمر و الزنا و اللواط و القتل و غيرها من الأفعال القبيحة للعلم بعدم رضی الشارع بتحققها فی الخارج إلا أنه لم يقم دليل علی ذلک فی المقام فالصحيح جواز التسبيب فی كلتا الصورتين المتقدمتين.

(۱) سيأتی تحقيق ذلک فی محله إن شاء اللّه.

(۲) لاختصاص المنع بمس الكتابة و عدم الدليل علی حرمة المس فی غير الخط.

(۳) اعتمد فی ذلک و فی كراهة التعليق علی رواية إبراهيم بن عبد الحميد المتقدمة «۱» الناهية عن مس المصحف و مس خطه و تعليقه فان المصحف فی قبال الخط يشمل الجلد و الورق و الغلاف. و قد تقدم الكلام علی هذه الرواية فليلاحظ.

---

(۱) راجع ب ۱۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۳، ص: ۵۳۶

(مسألة ۱۷) ترجمة القرآن ليست منه (۱) بأی لغة كانت فلا بأس بمسها علی المحدث. نعم لا فرق فی اسم اللّه تعالی بين اللغات (۲).

(مسألة ۱۸) لا يجوز وضع الشیء النجس علی القرآن و إن كان يابسا لانه هتک (۳) و أما المتنجس فالظاهر عدم البأس به مع عدم الرطوبة فيجوز للمتوضئ أن يمس القرآن باليد المتنجسة، و إن كان الاولی تركه.

---

(۱) لأن المراد بالقرآن هو الذی أنزله اللّه سبحانه علی النبی صلّی اللّه عليه و آله و هو عربی اللغة كما فی قوله عز من قائل إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «۱» فالنهی عن مسه علی غير الوضوء لا يشمل ترجمته لأنها ترجمة القرآن لا أنها القرآن نفسه.

(۲) لعدم اختصاص اسمه تعالی بكلمة «اللّه» بل كل ما عبر به عن الذات المقدسة و لو فی غير اللغة العربية فهو اسمه.

(۳) لا- ضابط كلى فى كلا طرفى النفى و الإثبات لأن المدار على صدق الهتك الذى بمعنى الوهن و عدم الاعتناء بالشيء و هذا يختلف باختلاف الموارد فقد ترى عدم صدق الهتك على وضع نجس العين على الكتاب كما إذا كان جلده من ميتة الأسد لأنه غالى القيمة و عزيز الوجود، أو وضعنا المصحف فى صندوق صنع من جلد الميتة- تحفظا عليه- فإنه لا يعد هتكا للكتاب بل هو تجليل و تعظيم له و اعتناء بشأنه. و قد يصدق عليه الهتك كما إذا وضع عليه العذرة أو ما يشبهها من النجاسات لانه هتك عظيم و ان لم تسر النجاسة إليه ليبوستها بل قد يتحقق الهتك بوضع جسم طاهر عليه كما إذا وضع عليه روث البقر أو الغنم أو غيرهما من الحيوانات المحللة إذا فالمدار على صدق الهتك و عدمه من دون فرق فى ذلك بين الأعيان النجسة و المتنجسة و الأعيان الطاهرة.

---

(۱) يوسف: ۱۲: ۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۳۷

(مسألة ۱۹) إذا كتبت آية من القرآن على لقمة خبز لا يجوز للمحدث أكله (۱) و أما المتطهر فلا بأس خصوصا إذا كان بنية الشفاء أو التبرك،

---

(۱) لانه باكله يمس كتابة القرآن بباطن فمه و لا فرق فى المس المحرم بين المس بظاهر البدن و باطنه. نعم هذا يتوقف على صدق القرآن على الكتابة و هى فى فمه. و أما إذا سقطت عن القرآنية لتفرق اجزائها و زوال هيئتها المعتبرة فلا مانع من أكلها إذ لا يحرم أكل اللقمة على المحدث إلا لاستلزامه المس الحرام و إذا لم تبق الكتابة بحالها فلا موضوع ليستلزم الأكل مسه. اللهم إلا أن يكون أكلها على وجه الإهانة فيحرم لانه هتك.

هذا ما أردنا إيراده فى الجزء الثالث من كتابنا و الحمد للّه أولا و آخر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۳، ص: ۵۵۲

[تنبيه فيه استدراک]

تنبيه: نقلنا رواية عن أبى جعفر «ع» فى ص ۱۹ و ۶۴ و عبرنا عنها بمرسلة العلامة «قده» و بالمراجعة إلى المختلف ظهر ان مرسلها هو ابن أبى عقيل و من ثمة نسبها اليه النورى فى مستدركة حيث قال: العلامة فى المختلف عن ابن أبى عقيل قال ذكر بعض علماء الشيعة .. و ان كانت الرواية معروفة بمرسلة العلامة «قده» و عليه فلا وقع لما قيل من ان مراده ببعض علماء الشيعة هو ابن أبى عقيل فلاحظ

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

الجزء الخامس

[تتمة كتاب الطهارة]

اشاره

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

فصل فى الوضوءات المستحبة (مسألة- ۱): الأقوى- كما أشير إليه- كونه مستحبا فى نفسه و إن لم يقصد غاية من الغايات (۱) حتى

الکون علی الطهارهٔ، و إن کان الأحوط قصد إحداها.

(مسألهٔ- ۲): الوضوء المستحب علی أقسام:

«أحدها»: ما یستحب فی حال الحدث الأصغر فیفید الطهارهٔ منه.

«الثانی»: ما یستحب فی حال الطهارهٔ منه کالوضوء التجدیدی.

فصل فی الوضوءات المستحبهٔ

اشارهٔ

---

(۱) علی ما قدمنا تفصیل الکلام فی ذلک عند الکلام علی غایات الوضوء «۱» و بیّنا بما لا مزید علیه ان الوضوء مستحب فی نفسه وفاقا للماتن (قده) فلیلاحظ.

---

(۱) راجع الجزء الثالث ص ۵۱۳.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵

«الثالث»: ما هو مستحب فی حال الحدث الأکبر و هو لا یفید طهارهٔ، و إنما هو لرفع الکراههٔ، أو لحدوث کمال فی الفعل الذی یأتی به کوضوء الجنب للنوم، و وضوء الحائض للذکر فی مصلاها.

أما القسم الأول فلأمور:

«الأول»: الصلاهٔ المندوبهٔ (۱) و هی شرط فی صحتها أیضا.

«الثانی»: الطواف المندوب (۲) و هو ما لا یکون جزءا من حج أو عمرهٔ و لو مندوبین، و لیس شرطا فی صحته نعم هو شرط فی صحهٔ صلاته.

---

(۱) للأدلّهٔ الدالهٔ علی أن الطهارهٔ شرط فی الصلاهٔ، و أنه لا صلاهٔ إلا بطهور، و غایهٔ الأمر أنها إذا کانت واجبهٔ کان الوضوء أیضا واجبا إما عقلا و شرعا، و إما عقلا فقط بناء علی إنکار القول بوجوب مقدمهٔ الواجب شرعا. کما أنها إذا کانت مستحبهٔ کان الوضوء أیضا مستحبا لا محالهٔ.

و هذا لا بمعنی أن المکلف- فی الصلوات المندوبهٔ- یتمکن من ترک الوضوء بأن یأتی بها من دون وضوء، کما هو معنی الاستحباب فی غیرها کاستحباب الوضوء لقراءهٔ القرآن و نحوها من المستحبات. بل معنی استحباب الوضوء- حینئذ- أن المکلف یتمکن من ترک الوضوء بترک ما هو مشروط به أعنی الصلاهٔ المندوبهٔ.

(۲) و هذا لاشتماله علی الصلاهٔ، و قد عرفت أنها مشروطهٔ بالطهارهٔ و إلا فلا یعتبر الوضوء فی نفس الطواف المندوب أبدا و إنما یعتبر فی الطواف الواجب علی ما قدمنا الکلام علیه.

و تدلنا علی ذلک صحیحهٔ معاویهٔ بن عمار قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: لا بأس أن یقضی المناسک کلها علی غیر وضوء، إلا الطواف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۶

«الثالث»: التهیؤ للصلاهٔ (۱) فی أول وقتها، أو أول زمان

فان فيه صلاة، و الوضوء أفضل «۱»، و صحيحة جميل بن دراج عن عن أبى عبد اللّه (ع) أنه سئل أ ينسك المناسك و هو على غير وضوء؟

فقال: نعم إلا الطواف بالبيت، فان فيه صلاة «۲» لصراحتها فى أن أصل الطواف غير مشروط بالوضوء و انما يعتبر لصلاته. نعم لا بد من تخصيص ذلك بالمندوب لأن الطواف الواجب- فى نفسه- يعتبر فيه الوضوء كما تقدم.

الوضوء للتهيؤ:

(۱) ان من المناسب فى المقام أن نتكلم على ما هو الدليل على مشروعية الوضوء للتهيؤ قبل دخول وقت الصلاة، و ذلك لأنا ان قلنا: إن الوضوء أمر مستحب فى نفسه، أو لم نقل بالاستحباب النفسى له و لكن المكلف أتى به بغاية الكون على الطهارة قبل الوقت فلا إشكال فى صحته، لأنه على التقدير الأول مستحب نفسى، و على الثانى قد أتى به بغاية مستحبة و هو الكون على الطهارة- بناء على إنكار الاستحباب النفسى للوضوء- إذ الكون على الطهارة أمر محبوب شرعا فيأتى بالأفعال و الوضوء بغاية ترتب الطهارة عليها، فلا بد من الحكم بصحته على كلا التقديرين و إن كان له داع آخر أيضا على الإتيان به و هو التهيؤ للصلاة فى أول وقتها.

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب الوضوء من الوسائل و رواها الصدوق (قده) بإسقاط قوله: فان فيه صلاة راجع ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷

....

و أما إذا أنكرنا استحبابه النفسى و لم يؤت به بغاية الكون على الطهارة فيقع الكلام- حينئذ فى مدرك مشروعيته إذا أتى به قبل وقت الفريضة بغاية التهيؤ للصلاة.

فقد يستدل على مشروعيته بغاية التهيؤ قبل دخول وقت الصلاة بما دل على أفضلية الإتيان بها فى أول وقتها و ان أول الوقت رضوان اللّه «۱» و الآيات الآمرة باستباق الخيرات و المسارعة إلى مغفرة اللّه سبحانه «۲» بتقريب أن أفضلية الصلاة فى أول وقتها تدلنا- بالملازمة- على جواز الإتيان بالوضوء للتهيؤ لها قبل دخول وقتها، لوضوح انه إذا لم يجز للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ لها قبل دخول وقتها، لوضوح انه إذا لم يجز للمكلف الإتيان بالوضوء للتهيؤ قبل الوقت لم يتمكن من الإتيان بالصلاة فى أول وقتها و لكان الحث على الإتيان بها وقتئذ- فى تلك الأدلة- لغوا ظاهرا و مع سقوطها لم يمكن الحكم بأفضلية الصلاة فى أول وقتها.

و يدفعه: أن الآيات و الأخبار و إن دلتا- بالملازمة- على استحباب الوضوء قبل دخول وقت الصلاة و انه حينئذ يقع صحيحا مأمورا به، لأن الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح، إلا أنّه لا دلالة لهما- بوجه- على أن الإتيان به بتلك الغاية أعنى غاية التهيؤ للصلاة أمر مشروع فى الشريعة المقدسة و انه موجب لصحته و تماميته و ذلك لإمكان الإتيان به قبل الوقت بغاية الكون على الطهارة، أو بغاية صلاة مندوبة، أو لأجل استحبابه النفسى.

و على الجملة أن الصلاة مشروطة بالوضوء الصحيح و قد دلت الأدلة المتقدمة على جواز الإتيان به قبل وقت الصلاة و كونه صحيحا وقتئذ.

(۱) راجع الباب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) البقرهٔ ۲: ۱۴۸. آل عمران ۳: ۱۳۳.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ‌۴، ص: ۸

....

و أما أن الإتیان به بغایهٔ التهیؤ للصلاهٔ مشروع و صحیح فلا یکاد یستفاد منها بوجه.

علی أنا لو سلمنا دلالتها علی مشروعیهٔ الوضوء للتهیؤ قبل وقت الصلاهٔ فلما ذا خصصوا استحبابه بما إذا أتی به قریبا من الوقت؟ لأنه علی ذلک لا ـ فرق فی استحبابه- للتهیؤ- بین الإتیان به قریبا من الوقت أم بعیدا عنه کما إذا توضأ أول طلوع الشمس- مثلا- للتهیؤ لصلاهٔ الظهر.

و قد یستدل علی ذلک بالمرسل المروی عن الذکری من قولهم (ع) و ما وقّر الصلاهٔ من أخر الطهارهٔ لها حتی یدخل وقتها «۱» و هی بحسب الدلالهٔ ظاهرهٔ و لکنها ضعیفهٔ بحسب السند. اللهم إلا أن یقال إن اخبار من بلغ تدلنا علی استحباب نفس العمل الذی قد بلغ فیه الثواب، أو علی استحباب إتیانه رجاء. و قد عرفت عدم دلالتها علی الاستحباب الشرعی فی محله فلیلاحظ.

فالصحیح أن یستدل علی مشروعیهٔ الوضوء للتهیؤ قبل الوقت بإطلاق قوله عز من قائل إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِٔ فَاغْسِلُوا .. «۲» نظرا إلی أن القیام نحو الشیء- علی ما یستعمل فی غیر اللغهٔ العربیهٔ أیضا- إنما هو الاستعداد و التهیؤ له، و قد دلت الآیهٔ المبارکهٔ علی أن من تهیأ للصلاهٔ شرع له الوضوء أعنی الغسلتین و المسحتین.

و مقتضی إطلاقها عدم الفرق فی ذلک بین القیام لها قبل الوقت أو بعده نعم یختص ذلک بما إذا أتی بالوضوء قریبا من وقت الفریضهٔ، لعدم صدق القیام لها فی مثل ما إذا توضأ فی أول الصبح- مثلا- تهیؤا

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المائدهٔ: ۵: ۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ‌۴، ص: ۹

إمکانها- إذا لم یمکن إتیانها فی أول الوقت، و یعتبر أن یکون قریبا (۱) من الوقت أو زمان الإمکان، بحیث یصدق علیه التهیؤ.

«الرابع»: دخول المساجد (۲).

لصلاهٔ الظهر هذا.

و الذی یسهّل الخطب أن الوضوء مستحب نفسی عندنا، و معه لا یفرق الحال فی مشروعیته بین أن یأتی به قریبا من وقت الفریضهٔ أم بعیدا عنه.

(۱) قد عرفت تفصیل الکلام فی ذلک آنفا فلاحظ.

الوضوء لدخول المساجد:

(۲) قد اتضح مما سردناه فی التعلیقهٔ المتقدمهٔ أن الحکم باستحباب الوضوء بغایهٔ الدخول فی المساجد و ما الحق بها من المشاهد المشرفهٔ أیضا محل المناقشهٔ و الکلام، إذ الأخبار الواردهٔ فی استحباب دخول المساجد أو هی مع المشاهد متطهرا «۱» إنما تدل علی أن الوضوء قبل دخولهما أمر مستحب. و أما أنه مشروع بتلک الغایهٔ، و یستحب الوضوء بغایهٔ دخولهما فهو مما لا یکاد یستفاد منها

کما عرفت، لإمکان أن یتوضأ بغایهٔ الکون علی الطهارهٔ أو الصلاهٔ المندوبهٔ أو غیرهما من الغایات المسوغهٔ للوضوء هذا.

و یمکن أن یصحح الوضوء المأتی به بغایهٔ دخول المسجد و ما الحق به من المشاهد و غیره من الغایات المذکورهٔ فی المتن بانا مهما شککنا فی شیء فلا نشک فی أن الطهارهٔ أمر مرغوب فیها فی الشریعهٔ المقدسهٔ فإن بنینا علی أن الطهارهٔ هی الوضوء فی نفسه کما ورد من أن الوضوء طهور «۲» و أنه

---

(۱) راجع الباب ۱۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) راجع الجزء الثالث ص ۵۱۳.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۰

«الخامس»: دخول المشاهد المشرفهٔ.

«السادس»: مناسک الحج مما عدا الصلاهٔ و الطواف.

«السابع»: صلاهٔ الأموات.

«الثامن»: زیارهٔ أهل القبور.

«التاسع»: قراءهٔ القرآن أو کتبه، أو لمس حواشیه، أو حمله.

«العاشر»: الدعاء و طلب الحاجهٔ من اللّه تعالی.

«الحادی عشر»: زیارهٔ الأئمهٔ و لو من بعید.

«الثانی عشر»: سجدهٔ الشکر، أو التلاوهٔ.

«الثالث عشر»: الأذان و الإقامهٔ، و الأظهر شرطیته فی الإقامهٔ.

«الرابع عشر»: دخول الزوج علی الزوجهٔ لیلهٔ الزفاف بالنسبهٔ إلی کل منهما.

«الخامس عشر»: ورود المسافر علی أهله فیستحب قبله.

«السادس عشر»: النوم.

«السابع عشر»: مقاربهٔ الحامل.

«الثامن عشر»: جلوس القاضی فی مجلس القضاء.

«التاسع عشر»: الکون علی الطهارهٔ.

«العشرون»: مس کتابهٔ القرآن فی صورهٔ عدم وجوبه، و هو شرط فی جوازه کما مر، و قد عرفت أن الأقوی استحبابه نفسیا أیضا.

علی وضوء «۱» کما قدمناه سابقا و هو الدارج فی کلمات الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) حیث یقولون: الطهارات الثلاث و یقصدون بها الوضوء و الغسل و التیمم، فلا- کلام فی أنه بنفسه أمر مستحب و مما ندب إلیه فی الشریعهٔ المقدسهٔ، لأن اللّه یحب المتطهرین فلا یحتاج حینئذ فی صحته إلی

---

(۱) راجع الجزء الثالث ص ۵۱۵.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۱

....

قصد شيء من غاياته لأجل الاستحباب النفسي- على الفرض.

و إذا قلنا أن الطهارة كالملكية و الزوجية و غيرهما من الأمور الاعتبارية أمر مترتب على الغسلتين و المسحتين فلو كنا نحن و ما دل على أن الوضوء غسلتان و مسحتان لاكتفينا فى الحكم بحصول الطهارة و ترتبها عليهما بمجرد حصولهما فى الخارج من غير اعتبار أى شيء آخر فى صحتها، كما كنا نحكم بحصول الطهارة الخبثية بمجرد غسل البدن و الثياب من دون اعتبار شيء آخر فى حصولها، إلا أن الأدلة الدالة على أن الوضوء يعتبر فيه قصد القربة و الإتيان به بنية صالحة دلتنا على أن الغسلتين و المسحتين غير كافيتين فى حصول الطهارة ما لم يؤت بهما بنية صالحة مقربة.

و على ذلك يمكن أن يؤتى بالوضوء بقصد شيء من غاياته المترتبة عليه من دخول المساجد و المشاهد و قراءة القرآن و الصلاة المندوبة أو غير ذلك مما أشار إليه فى المتن، لأنه- وقتئذ- قد أتى بالغسلتين و المسحتين و أضافهما إلى اللّه سبحانه باتيانهما بقصد شيء من غاياته، و قد فرضنا أنهما مع النية الصالحة محصلتان للطهارة بلا فرق فى ذلك بين قصد الغاية التى تتوقف مشروعيتها على الوضوء كالصلاة الواجبة و المندوبة و ما يتوقف عليه كمالها كالقراءة، و دخول المساجد و نحوهما من غاياته.

إذا فلا يعتبر فى صحة الوضوء ان يؤتى به بغاية الصلاة أو الكون على الطهارة، و يصح بذلك الوضوء بجميع الغايات المذكورة فى المتن فليلاحظ.

فقد اتضح بما سردناه الخلل فى جملة من الاستدلالات على استحباب التوضؤ للغايات المذكورة فى كلام الماتن (قده) كما اتضح الوجه فى جواز التوضؤ بجميع تلك الغايات المذكورة فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالتعرض لحكم كل واحد بالاستقلال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲

و أما القسم الثانى فهو الوضوء للتجديد، و الظاهر جوازه (۱) ثالثا و رابعا فصاعدا أيضا.

الوضوء التجديدى:

---

(۱) لا ينبغى الإشكال فى مشروعية الوضوء التجديدى فى الشريعة المقدسة سواء تخلل بين الوضوءين فصل فعل كالصلاة و نحوها أو فصل زمان أم لم يتخلل، كما لا فرق فى استحبابه بين ما إذا أتى به لنفسه، و ما إذا أتى به لأجل فعل آخر مشروط به من فريضة أو نافلة.

و أيضا لا- فرق فى ذلك بين من يحتمل طرو الحدث فى حقه و من لا- يحتمل فلا وجه للتفصيل بينهما باشتراط الفصل بالفعل أو الزمان، أو إرادة الإتيان بما يشترط فيه الوضوء فى الثانى دون الأول، و السر فى ذلك أن الأخبار الواردة فى الوضوء التجديدى على طائفتين:

(إحداهما): ما ورد فى موارد خاصة من صلاة المغرب و الفجر و نحوهما.

(ثانيتهما): ما ورد فى استحباب مطلق التجديد.

أما «الطائفة الأولى»: (فمنها): موثقة سماعة بن مهران قال:

كنت عند أبى الحسن (ع) فصلى الظهر و العصر بين يدى و جلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة ثم قال لى: توض فقلت جعلت فداك أنا على وضوء فقال: و إن كنت على وضوء إن من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى يومه إلا الكبائر و من توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى ليلته إلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۳

....

الکبائر «۱».

(و منهـا): مـا رواه أیضـا سـماعهٔ بن مهران قـال: قال أبو الحسن موسـی (ع) من توضأ للمغرب کان وضوءه ذلک کفارهٔ لما مضـی من ذنوبه فی لیلته إلا الکبائر «۲» و زید علیه فی روایهٔ الکافی قوله: و من توضأ لصلاهٔ الصبح کان وضوءه ذلک کفارهٔ لما مضی من ذنوبه فی لیلته إلا الکبائر «۳».

و (منها): روایهٔ أبی قتادهٔ عن الرضا (ع) قال: تجدید الوضوء لصلاهٔ العشاء یمحو لا و اللّه و بلی و اللّه «۴».

و (منها) غیر ذلک من الروایات.

و أما «الطائفهٔ الثانیهٔ»: (فمنها): ما رواه محمد بن مسلم [۵] عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قال أمیر المؤمنین (ع) الوضوء بعد الطهور

[۵] الروایهٔ قد وقع فی سـندها القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد و هما و إن لم یوثقا فی کتب الرجال غیر أنهما ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات فلا بد من الحکم بوثاقتهما.

و لاـ یعـارضه تضـعیف العلامـهٔ و ابن الغضائری لهما، لأن الکتاب المنتسب إلی ابن الغضائری الـذی منه ینقل تضـعیفاته و توثیقاته لم یثبت أنه له و إن کان له کتاب و لا بأس بالاعتماد علی مدحه و قدحه فی نفسه.

و أما العلامهٔ (قده) فلأن تضـعیفاته کتوثیقاته مبتنیهٔ علی حدسه و اجتهاده لتأخر عصره الموجب لضعف احتمال استناده فی ذلک إلی الحس و النقل، إذا فالروایهٔ لا بأس بها من حیث السند و لا بد من الحکم بصحتها.

(۱) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) یلاحظ هامش الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۴

....

عشر حسنات فتطهروا «۱».

و (منها): روایهٔ المفضل بن عمر عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

من جدّد وضوءه لغیر حدث جدد اللّه توبته من غیر استغفار «۲».

و (منها): غیر ذلک من الأخبار.

و مقتضـی إطلاق هـذه الروایات عدم الفرق فی اسـتحباب الوضوء التجدیدی بین التخلل بفصل فعل أو زمان بین الوضوءین و عدمه و لا بین الإتیان به لنفسه و إتیانه لأجل فعل آخر مشروط به و لا بین احتمال طرو الحدث فی حقه و عدمه بل مقتضی إطلاقها هو الحکم باستحباب التجدید ثالثا و رابعا فصاعدا، کما إذا توضأ بغایهٔ قراءهٔ القرآن ثم توضأ بغایهٔ الصلاهٔ المندوبهٔ. ثم توضأ بغایهٔ ثالثهٔ مستحبهٔ و هکذا.

بقی فی المقام شیء:

و هو أن ظاهر بعض الأخبار الواردهٔ فی المقام عدم مشروعیهٔ التجدید فی الشریعهٔ المقدسهٔ فضلا عن استحبابه کما فی روایهٔ عبد اللّه بن بکیر عن أبیه قال: قال لی أبو عبد اللّه (ع): إذا استیقنت أنک قد أحدثت فتوضأ و إیاک أن تحدث وضوء أبدا حتی تستیقن أنک قد أحدثت «۳».

و لکن مقتضی الجمع العرفی بینهما و بین الأخبار الواردهٔ فی مشروعیهٔ التجدید و استحبابه حمل الروایهٔ علی صورهٔ إحداث الوضوء بنیهٔ الوجوب لأن استصحاب الطهارهٔ حینئذ یقتضی الحکم بعدم وجوب الوضوء

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی الباب ۴۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۵

و أما الغسل فلا یستحب فیه التجدید (۱) بل و لا الوضوء بعد غسل الجنابهٔ، و إن طالت المدهٔ.

و أما القسم الثالث فلأمور:

علیه فالحکم بالوجوب فی حقه نقض للیقین بالشک، و معه یکون الإتیان بالوضوء تشریعا محرما، لا فیما إذا أتی به بنیهٔ الندب کما لعله ظاهر.

غسل الجنابهٔ بعد غسلها:

(۱) هل یستحب الإتیان بغسل الجنابهٔ بعد غسل الجنابهٔ؟ و هل یستحب الإتیان بالوضوء بعد غسلها؟

لم یرد مشروعیهٔ الغسل أو الوضوء بعد غسل الجنابهٔ فی أیهٔ روایهٔ بالخصوص. نعم تشملهما الإطلاقات الواردهٔ فی استحباب الطهر علی الطهر کما فی مرسلهٔ سعدان عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه (ع) قال: الطهر علی الطهر عشر حسنات «۱» لأنها تشمل غسل الجنابهٔ بعد غسل الجنابهٔ.

و الأخبار الواردهٔ فی استحباب الوضوء بعد الطهور کما تقدم فی روایهٔ محمد بن مسلم.

و لکن الحکم باستحباب التجدید فی غسل الجنابهٔ بعید غایته، لانه لو کان مستحبا لبان و شاع، و لم یخف ذلک علی الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) و لم یرد استحبابه فی شیء من الروایات و لم یتعرض له الأصحاب فی کلماتهم.

بل الحکم باستحبابه لا یخلو عن مناقشهٔ و إشکال، لأن المرسلهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ بإطلاقها علی استحباب غسل الجنابهٔ بعد غسل الجنابهٔ ضعیفهٔ بالإرسال و غیر

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶

«الأول»: لذکر الحائض (۱) فی مصلاها مقدار الصلاهٔ.

قابلهٔ للاعتماد علیها فی الحکم بالاستحباب اللهم إلا أن یقال باستفادهٔ الاستحباب من أخبار من بلغ و قد ناقشنا فیه فی محله فلیراجع.

الوضوء بعد غسل الجنابهٔ:

و أما الوضوء بعد غسل الجنابهٔ فلا ینبغی التأمل فی عدم مشروعیته، و ذلک لما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) لیس قبله و لا بعده وضوء «۱» فان ظاهرها نفی مشروعیهٔ الوضوء بعد غسل الجنابهٔ، و حملها علی نفی الوجوب- دون المشروعیهٔ- خلاف الظاهر.

و یؤیده قوله: قبله. لوضوح أن الوضوء قبل غسل الجنابهٔ لم یتوهم أحد استحبابه و لا وجوبه، فکذلک الوضوء بعده.

أضف إلی ذلک ما قدمناه فی غسل الجنابهٔ بعد غسل الجنابهٔ من أن ذلک لو کان مستحبا فی الشریعهٔ المقدسهٔ لذاع و شاع و ورد ذلک فی الروایات مع أن کلمات الفقهاء (قدهم) خالیهٔ عن التعرض لاستحبابه و لم ترد أیهٔ روایهٔ فی استحبابه بالخصوص.

(۱) لصحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: إذا کانت المرأهٔ طامثا فلا تحل لها الصلاهٔ، و علیها أن تتوضأ وضوء الصلاهٔ عند وقت کل صلاهٔ ثم تقعد فی موضع طاهر فتذکر اللّه عز و جل و تسبحه و تهلله و تحمده کمقدار صلاتها، ثم تفرغ لحاجتها «۲».

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۳۴ و ۳۶ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۱۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۷

«الثانی»: لنوم الجنب (۱) و أکله و شربه (۲) و جماعه (۳)

---

(۱) دلت علیه صحیحهٔ عبید اللّه بن علی الحلبی قال: سئل أبو عبد اللّه علیه السلام عن الرجل أ ینبغی له أن ینام و هو جنب؟ فقال: یکره ذلک حتی یتوضأ «۱».

و موثقهٔ سماعهٔ قال: سألته عن الجنب یجنب ثم یرید النوم قال: ان أحب أن یتوضأ فلیفعل. و الغسل أحب الیّ «۲».

(۲) لصحیحهٔ عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه- ع- عن أبیه قال: إذا کان الرجل جنبا لم یأکل و لم یشرب حتی یتوضأ «۳»، و یؤیدها صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر- ع- قال: الجنب إذا أراد أن یأکل و یشرب غسل یده و تمضمض و غسل وجهه و أکل و شرب «۴».

(۳) المستند فی ذلک ینحصر فی روایتین:

«إحداهما»: ما رواه الإربلی فی کتاب کشف الغمهٔ عن کتاب دلائل الحمیری عن الوشاء قال: قال فلان بن محرز: بلغنا أن أبا عبد اللّه علیه السلام کان إذا أراد أن یعاود الجماع توضأ وضوء الصلاهٔ فأحب أن تسأل أبا الحسن الثانی- ع- عن ذلک قال الوشاء فدخلت علیه فابتدأنی من غیر أن أسأله فقال: کان أبو عبد اللّه- ع- إذا جامع و أراد أن یعاود توضأ وضوء الصلاهٔ «۵».

و «ثانیهما»: ما عن أبی عبد اللّه- ع- قال: إذا أتی الرجل

---

(۱) المرویهٔ فی الباب ۲۵ من أبواب الجنابهٔ و ۱۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی الباب ۲۵ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

(۵) المرویهٔ فی ب ۱۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۸

و تغسیله المیت (۱).

جاریته ثم أراد أن یأتی الأخری توضأ «۱».

و لکن الروایتین مضافا إلی اختصاصهما بمن أجنب بالجماع و عدم شمولها لمن أجنب بالاحتلام، لم یتضح صحة الأولی منهما بحسب الطریق، کما ان ثانیتهما ضعیفة بالإرسال. إذا فالحکم باستحباب الوضوء لجماع من أجنب بالمجامعة یبتنی علی القول بالتسامح فی أدلة السنن.

نعم قد یستدل علی الحکم باستحباب الوضوء لجماع من أجنب بالاحتلام بقول الشهید (ره) فی الذکری، حیث انه- بعد ان ذکر موارد استحباب الوضوء و عدّ منها جماع المحتلم- قال: کل ذلک للنص و قول صاحب المدارک (قده) لأنه أیضا کالشهید (ره) بعد ما ذکر موارد استحباب الوضوء قال: و قد ورد بجمیع ذلک روایات. بدعوی انهما (قدهما) قد أخبرا بذلک عن وجود روایة تدلنا علی الاستحباب فی محل الکلام.

و یردّه أن بمجرد هذین الکلامین لا یمکننا دعوی ورود نص- فی محل الکلام- تام الدلالة علی الاستحباب- عندنا- لان من الجائز أن لا یکون النص مما له دلالة علی الاستحباب أو یکون نظرهما (قده) الی ورود النص فی مجموع الموارد المذکورة فی کلامهما، أو أکثرها، لا فی کل واحد واحد منها، إذ لو کان هناک نص فی محل الکلام أیضا لعثرنا علیه فی جوامع الأخبار و کتب الروایات بعد الفحص عنه لا محالة.

نعم لو ثبت بقولهما ذلک ان فی المسألة روایة تامة الدلالة علی الثواب و الاستحباب ابتنی الاستدلال بها- فی المقام- علی القول بالتسامح فی أدلة الاستحباب کما لا یخفی.

(۱) لحسنة شهاب بن عبد ربه قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن

(۱) المرویة فی ب ۱۵۵ من أبواب مقدمات النکاح من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۹

«الثالث»: لجماع من مس المیت و لم یغتسل بعد (۱).

«الرابع»: لتکفین المیت (۲) أو دفنه (۳) بالنسبة الی من غسله و لم یغتسل غسل المس.

الجنب یغسل المیت أو من غسل میتا، له أن یأتی أهله ثم یغتسل؟ فقال:

سواء لا بأس بذلک إذا کان جنبا غسل یده و توضأ، و غسل المیت و هو جنب، و ان غسل میتا توضأ ثم اتی أهله و یجزیه غسل واحد لهما «۱».

(۱) للحسنة المتقدمة الدالة علی استحباب التوضؤ لجماع من غسل المیت و لم یغتسل بعد.

(۲) لم ترد أیة روایة فی استحباب الوضوء فی المقام و لیس فی المسألة إلا فتوی الأصحاب بالاستحباب إذا یبتنی الحکم بذلک علی القول بالتسامح فی أدلة المستحبات و فرض شمول أخبار من بلغه ثواب لفتوی الأصحاب بالاستحباب و هذا من قبیل الفرض فی الفرض.

(۳) قد یستدل علیه بما رواه الحلبی و محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال: توضأ إذا أدخلت المیت القبر «۲» و لکن الروایة ضعیفة السند لا لأجل محمد بن عبد اللّه بن زرارة لأنه ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات و قد وثق مؤلفه کل من وقع

فى سلسلة رواياته.

بل لان طريق الشيخ (قده) إلى على بن الحسن بن فضال ضعيف بعلى ابن محمد بن الزبير القرشى [۳].

---

[۳] قد عدل سيدنا الأستاذ- مد ظله- عن ذلك و بنى على صحة طريق الشيخ إلى على بن الحسن بن فضال. و أفاد فى وجه ذلك ان طريق

---

(۱) المروية فى ب ۴۳ من أبواب الجنابة و ۳۴ من أبواب غسل الميت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۳ و ۳۱ من أبواب الدفن من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰

(مسألة- ۳): لا يختص (۴) القسم الأول من المستحب بالغاية

إذا الاستدلال بها فى المسألة يبتنى على القول بالتسامح فى أدلة السنن.

على أن الرواية غير مقيدة بمن غسل الميت و لم يغتسل- كما قيده الماتن (قد)- بل هى مطلقة فتعم غير الغاسل كما تعم الغاسل الذى قد اغتسل من مسّ الميت.

أضف الى ذلك ان الرواية تحتمل أن يراد بها استحباب الوضوء بعد إدخال الميت القبر، لا قبل الإدخال لأجل إدخال الميت القبر فليلاحظ.

إباحة جميع الغايات بالوضوء:

(۱) و الوجه فى ذلك أن الوضوء اما هو الطهارة فى نفسه، أو ان الطهارة اعتبار شرعى مترتب على الوضوء كترتب الملكية على البيع، و الزوجية على النكاح و غيرهما من الأحكام الوضعية المترتبة على أسبابها، و على كلا التقديرين قد دلتنا الأدلة الواردة فى اعتبار قصد القربة فى الوضوء على ان الإتيان بالغسلتين و المسحتين انما تكونان طهارة أو تترتب عليهما الطهارة فيما إذا

الشيخ الى كتاب إذا كان ضعيفا فلى المشيخة و الفهرست، و لكن كان للنجاشى إلى ذلك الكتاب طريق صحيح، و كان شيخهما واحدا كما فى المقام و هو ابن عبدون حكم بصحة رواية الشيخ أيضا عن ذلك الكتاب، إذ لا يحتمل أن يكون ما أخبر به شخص واحد كابن عبدون- مثلا- للنجاشى مغايرا لما أخبر به الشيخ فإذا كان ما أخبرهما به واحدا و كان طريق النجاشى إليه صحيحا حكم بصحة ما رواه الشيخ عن ذلك الكتاب أيضا لا محالة و يستكشف من تغاير الطريق ان الكتاب الواحد روى بطريقين ذكر أحدهما الشيخ، و ذكر النجاشى الطريق الآخر، و ليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱

....

اتى بهما المكلف بنية صالحة و بقصد التقرب الى اللّه سبحانه، فإذا شككنا فى اعتبار أمر زائد على ذلك فى حصول الطهارة أو فى تحقق الوضوء فلا مناص من أن نرجع إلى إطلاق أدلة الوضوء و حيث إن المكلف قد أتى بها بغاية من الغايات القربية، بمعنى أنه أضافهما الى اللّه سبحانه نحو اضافة و اتى بهما بنية صالحة فلا محالة تحصل بذلك الطهارة إذا فهو على وضوء أو قل انه على الطهارة

فيشرع له الدخول فى كل فعل مشروط بالطهارة بحسب الصحة أو الكمال فله أن يأتى- وقتئذ- بغاية أخرى من الغايات المترتبة على الكون على الطهارة، أو الوضوء لتحقق ما هو مقدمتها، و ما يتوقف عليه صحتها أو كمالها، و لعله الى ذلك أشار- ع- فى الرواية المتقدمة حيث نهى عن احداث الوضوء إلا بعد اليقين بالحدث.

و فى موثقة سماعة بن مهران المروية عن المحاسن: كنت عند أبى الحسن عليه السلام فصلى الظهر و العصر بين يدى و جلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة، ثم قال لى: توض، فقلت: جعلت فداك أنا على وضوء، فقال: و ان كنت على وضوء، ان من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى يومه إلا الكبائر و من توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه فى ليلته إلا الكبائر «۱».

و يستفاد من هاتين الروايتين ان الإتيان بالوضوء لأجل غاية معينة يكفى فى الإتيان بغيرها من الغايات المترتبة عليه، و لا حاجة معه الى التجديد و التوضؤ ثانيا

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲

التى توضأ لأجلها بل يباح به جميع الغايات المشروطة به بخلاف الثانى (۱) و الثالث (۲) فإنهما و ان وقعا على نحو ما قصدا لم يؤثرا إلا فيما قصد لأجله نعم لو انكشف الخطأ بأن كان محدثا بالأصغر، فلم يكن وضوءه تجديديا

---

(۱) يعنى الوضوء التجديدى الصادر من المتطهر، فإنه لا يترتب عليه أثر من رفع الحدث، و احداث الطهارة لفرض كونه متطهرا قبل ذلك.

نعم إنما يؤثر فى الاستحباب و مجرد المطلوبية فقط، و هذا لا لقصور فى ذلك بل من جهة عدم قابلية المحل للتأثير لفرض سبقه بالطهارة.

(۲) فإن الظاهر عدم ترتب أى أثر على الوضوء فى القسم الثالث سوى الغاية التى أتى به لأجلها، كما إذا توضأ الجنب للأكل، فإنه إذا أراد الجماع- مثلا- لا بد فى ارتفاع كراهته من أن يتوضأ ثانيا و لا يجزى توضؤه للأكل عن غيره.

و الوجه فيه أن الغاية فى هذا القسم غير مترتبة على الطهارة، حيث لا طهارة مع الجنابة، أو الحيض أو غيرهما من الاحداث، فلا تتحقق الطهارة بالوضوء، و لا انه طهارة بنفسه، لعدم قابلية المحل حينئذ، فالغاية مترتبة على نفس الأفعال الصادرة من المتوضى أعنى الوضوء بالمعنى المصدرى الإيجادى، و هو أمر يوجد و ينعدم و لا بقاء له حتى يكفى فى حصول الغاية الثانية، فلا مناص من أن يتوضأ- ثانيا- لمثل رفع الكراهة عن الجماع أو غير ذلك من الغايات المترتبة عليه، فان مقتضى إطلاق القضية الشرطية فى قوله- ع- «إذا كان الرجل جنبا لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» «۱».

و قوله- ع-: الجنب إذا أراد أن يأكل و يشرب غسل يده و تمضمض و غسل وجهه و أكل و شرب «۲» بناء على أن المراد به هو الوضوء- ان الأكل كالجماع سبب مستقل للوضوء سواء تحقق معه سبب آخر أم لا، إذا

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳

و لا مجامعا للأكبر، رجعا إلى الأول و قوى (۱) القول بالصحة و إباحة جميع الغايات به إذا كان قاصدا لامتثال الأمر الواقعى المتوجه

إلیه فی ذلک الحال بالوضوء، و ان اعتقد انه الأمر بالتجدیدی منه- مثلا- فیکون من باب الخطأ فی التطبیق، و تکون تلک الغایهٔ مقصودهٔ له علی نحو الداعی لا التقیید بحیث لو کان الأمر الواقعی علی خلاف ما اعتقده لم یتوضأ، أما لو کان علی نحو التقیید کذلک ففی صحته حینئذ إشکال.

لکل من الغایات المترتبهٔ علی وضوء المحدث بالحدث الأکبر وضوء مستقل و هذا معنی عدم التداخل فی الأسباب.

التفصیل بین الداعی و التقیید:

اشارهٔ

(۱) حاصل ما أفاده «قده» فی المقام هو التفصیل فی صحهٔ الوضوء المأتی به فی محل الکلام بین ما إذا کانت الغایهٔ مقصودهٔ للمتوضئ علی نحو الداعی إلی العمل فیحکم بصحته و ما إذا کانت مقصودهٔ علی نحو التقیید فیحکم ببطلان الوضوء و لتوضیح الکلام فی المقام لا بد من أن نتعرض إلی موارد صحهٔ التقیید و استحالته فی الأفعال الصادرهٔ من المکلفین حتی یتبین صحهٔ ما أفاده الماتن «قده» أو سقمه فنقول:

أقسام التقیید:

التقیید قد یرجع الی متعلق الاعتبار فیقیده بقید أو قیدین أو أکثر، و لا إشکال فی إمکان ذلک فیما إذا کان المتعلق- و هو المبیع- مثلا أمرا کلیا فیوجب تضییق دائرته، کما إذا باعه مقدارا کلیا من الحنطهٔ و قیدها

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۴

....

بکونها من مزرعهٔ فلانیهٔ، أو کتاب الجواهر المقید بالطبعهٔ المعینهٔ و بذلک یتحصص المبیع بحصهٔ معینهٔ، فإذا دفع الی المشتری ما هو فاقد للقید لم یکن هذا موجبا لبطلان المعاملهٔ، کما لا یوجب الخیار بل للمشتری أن یردّه و یطالب البائع بالمبیع، لأن الفاقد لم تقع علیه المعاملهٔ و لم یعتبر ملکا للمشتری.

و أما إذا کان المتعلق شخصیا، کما إذا باعه کتابا مشخصا أو عبدا خارجیا علی أن یکون الکتاب طبعهٔ کذا، أو العبد کاتبا- مثلا- فهذا یستحیل أن یکون من باب التقیید، لان المفروض أن المبیع شخصی و جزئی حقیقی لا سعهٔ فیه حتی یقید و یضیق لبداههٔ أن الکتاب الخارجی المعین لیس له قسمان، و کذا العبد المشخص الخارجی، فإنه جزئی حقیقی فلا معنی للتضییق فی مثله.

فالتقیید حینئذ مرجعه إلی الاشتراط و التزام البائع بأن یکون الکتاب المعین طبع کذا أو العبد المعین کذا، فإذا ظهر عدم کونه واجدا لتلک الصفهٔ ثبت للمشتری الخیار علی ما قدمنا الکلام علیه فی بحث الخیار.

نعم لا مانع من التقیید فی هذه الصورهٔ أیضا- و ان کان خارجا عن محل الکلام- کما إذا رجع التقیید إلی أصل البیع و الاعتبار دون المتعلق و المبیع- بان یبیع- مثلا- الحنطهٔ المعینهٔ علی تقدیر أن تکون من المزرعهٔ الفلانیهٔ، علی أن یکون البیع معلقا علی ذلک بحیث لو لم یکن من المزرعهٔ المذکورهٔ لم یکن بیع أصلا و هذا تقیید فی الاعتبار و لیس من باب التقیید فی المتعلق.

و لا كلام أيضا فى إمكانه، لأنه لا مانع من تقييد اعتبار الملكية بصورة دون صورة، إلا انه موجب لبطلان المعاملة حتى فيما إذا ظهر أن المبيع واجد للقيد فضلا عما إذا ظهر عدم كونه واجدا له، و ذلك لان التعليق فى العقود موجب للبطلان و كذلك الحال فيما إذا كان التقييد راجعا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵

....

إلى المشترى، كما إذا باع مالا- بقيمة زهيدة- لزيد الهاشمى أو التقى أو الذى يكون ابن عم له- حسب عقيدته- فان ذلك لا يعقل أن يكون من باب التقييد لعدم قابلية الجزئى للتضييق، فلا مناص من إرجاع ذلك أيضا الى الاشتراط و نتيجته تقييد التزام البائع- دون البيع- بما إذا كان المشترى هاشميا أو تقيأ أو غيرهما من القيود، و تخلفه يوجب الخيار دون البطلان.

و على الجملة التقييد فى الجزئى الحقيقى غير معقول، و رجوعه انما هو إلى الاشتراط و هو يوجب الخيار دون البطلان، فلا معنى وقتئذ لوحدة المطلوب و تعدده، لأن أصل البيع متحقق، و الالتزام مشروط و معلق على وجود القيد هذا كله فى صورة التقييد.

و أما إذا اعتبر الملكية لزيد على وجه الإطلاق بأن باعه شيئا بقيمة زهيدة من دون شرط بداعى أنه هاشمى أو تقى أو ابن عمه، فلا ينبغى الإشكال فى أن تخلفه غير موجب للبطلان، كما أنه لا يوجب الخيار على ما هو الحال فى جميع موارد تخلف الدواعى و هذا ظاهر.

و قد يكون التقييد راجعا إلى مقام الامتثال، كما إذا أتى بالمأمور به مقيدا بقيد و متخصصا بخصوصية أو خصوصيتين أو أكثر، فإن كان المأمور به كليا طبيعيا و منطبقا على المأتى به فى الخارج، فلا إشكال فى صحته و سقوط التكليف بذلك عن ذمته، و هذا كما إذا قرأ سورة من القرآن فى يوم على انه يوم الجمعة أو غيره من الأيام المتبركة بحيث لو كان عالما بعدم كونه كذلك لم يمتثل أصلا و لم يأت بالقراءة، أو أنه صلى فى مكان على انه مسجد بحيث لو كان عالما بالخلاف لم يصل فيه.

و الوجه فى صحة الامتثال فى هذه الموارد: أن المأمور به كلى طبيعى كالقراءة و الصلاة من دون مدخلية القيد المذكور فى صحته، لأنهما أمران

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶

....

محبوبان سواء أ كانتا فى يوم الجمعة أو فى غيره و سواء وقعتا فى المسجد أو فى مكان آخر، فالمأمور به منطبق على القراءة أو الصلاة المتقيدتين. و أما قصده ان لا- يمتثل على تقدير عدم كون المكان مسجدا فهو غير مانع من انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج، فإذا فرضنا ان المكلف قد أتى بالمأمور به بما له من القيود و الشروط لم يكن أى موجب للحكم ببطلانه و عدم صحته.

و أما إذا كان المأمور به طبيعة خاصة غير منطبقة على الطبيعة المأتى بها فى الخارج لتغايرهما و تعددهما فلا مناص من ان يحكم ببطلانه، و عدم فراغ ذمة المكلف عما هو الواجب فى حقه فى مقام الامتثال، اللهم إلا أن يدلنا دليل على كفايته و جواز الاجتزاء به نظير ما دل على كفاية غسل الجمعة عن غسل الجنابة لدلالته على جواز الاكتفاء به عن غسل الجنابة، و إلا فمقتضى القاعدة هو البطلان.

فإذا أتى بصلاة العصر باعتقاد أنه أتى بصلاة الظهر قبلها بحيث لو كان عالما بعدم إتيانه بالظهر لم يأت بصلاة العصر جزما بل كان يأتى بصلاة الظهر، أو انه اتى بصلاة الفجر قضاء معتقدا بإتيانه لها أداء فى وقتها كما إذا جرت عادته على الإتيان بصلاة الفجر قضاء بعد الإتيان بها أداء بحيث لو كان عالما بعدم إتيانها أداء لقصد بما اتى به الأداء دون القضاء، أو أنه أتى بصلاة الظهر باعتقاد انه لم

يأت بها قبل ذلك.

ففى جميع هذه الصور لا بد من الحكم ببطلان الصلاة المأتى بها- بحسب القاعدة فلا يقع ما أتى به عصرا كما أنها لا تحتسب ظهرا- فى الصورة الاولى- و لا صلاة فجر قضائية و لا أدائية- فى الصورة الثانية- و لا يحتسب ما اتى به عصرا فى الصورة الثالثة، بل لا بد من الحكم بفساد ما اتى به من الصلاة مع قطع النظر عن النص الوارد فى الصورة الأولى، حيث دل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷

....

على احتسابها ظهرا، لانه أربع مكان أربع «۱».

إلا أن الكلام فيما تقتضيه القاعدة و قد عرفت أنها تقتضى البطلان و ذلك لتغاير المأتى به و المأمور به و اختلافهما بحسب اختلاف القصود، فان القصد هو المناط فى التمايز بين مثل الظهرين، و صلاتى الفجر و نافلتها، و صلاة الأداء و القضاء على ما استفدناه من الروايات من أنها حقوق مختلفة باختلاف القصود، و ليست طبيعة واحدة.

فقد دلتنا صحيحة عبيد بن زرارة. الا ان هذه قبل هذه «۲» على مغايرة صلاتى العصر و الظهر، حيث أشار بكل من كلمتى «هذه» إلى إحدى الصلاتين، و لو لا مغايرتهما لم يكن معنى لقوله: هذه و هذه، لأنهما- وقتئذ- شىء واحد مركب من ثمان ركعات و بحسب الطبع يكون إحدى الأربعة منها سابقة على الأخرى من دون حاجة فى ذلك الى البيان و التنبيه.

و أيضا يدلنا على ذلك ما ورد فى العدول من الفريضة إلى النافلة و من الحاضرة إلى الفائتة، و من اللاحقة إلى السابقة.

كما يمكن الاستدلال على التغاير فى الأغسال بما دل على انها حقوق متعددة، حيث قال- ع- فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد «۳» و مع التغاير بحسب الطبيعة كيف يعقل الحكم بصحة المأتى به فى محل الكلام، لان ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع، و ان كان لو علم بالحال لأتى بما هو المأمور به فى حقه و ترك ما بيده غير ان كونه كذلك لا يقتضى الحكم بصحة عمله بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فى الخارج اللهم إلا أن يقصد الفريضة الواقعية بحسب الواقع، كما إذا أتى بها

(۱) المروية فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴۳ من أبواب الجنابة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸

....

بقصد ما هو فريضة الوقت غير انه أخطأ و طبقها على صلاتى الظهر و العصر فإنها حينئذ تقع صحيحة، لأن الواجب الواقعى مقصود- وقتئذ- إجمالا و هو يكفى فى الحكم بصحة العمل و ان أخطأ فى تطبيقه.

و ما سردناه هو الميزان الكلى فى باب الامتثال، و لا معنى فيه للداعى و التقييد فإن المأمور به، إذا كان بحيث ينطبق على المأتى به فى الخارج، فلا مناص معه من الحكم بالصحة و لا موجب للحكم بالبطلان، و إذا لم ينطبق على المأتى به لكونهما طبيعتين متغايرتين فلا مناص من الحكم بالبطلان هذا كله بحسب كبرى المسألة.

و أما تطبيقها على المقام، فالمكلف إذا توضأ بنية التجديد، ثم ظهر انه كان محدثا بالأصغر- رافعا- أو توضأ بنية رفع الكراهة عن الأكل أو الجماع لاعتقاده بجنابته ثم ظهر انه كان محدثا بالأصغر فقد عرفت انه لا يأتى فيه احتمال التقييد و الداعى بوجه، فان باب

الامتثال أجنبی عن ذلک بالکلیهٔ بل المدار فیه علی ملاحظهٔ أن المأتی به هل یتحد مع ما هو المأمور به فی حق المکلف و ینطبق علیه أو لا؟

إذا لا بد من النظر إلی ان الوضوء التجدیدی هل یتغایر مع الوضوء الرافع للحدث حقیقهٔ، و ان کلا منهما طبیعهٔ مغایرهٔ مع الأخری حتی یحکم بفساد وضوئه، لعدم انطباق المأمور به علی المأتی به، أو انهما متحدان و لا تغایر بینهما؟ و حینئذ یحکم بصحته.

الثانی هو الأظهر، لعدم الفرق فی الوضوء بین المتجدد منه و غیره إلا فی الأولیهٔ، و الثانویهٔ، و التقدیم و التأخیر، و ذلک لوضوح أن حقیقهٔ الوضوء إنما هی الغسلتان و المسحتان، مع إتیانهما بنیهٔ صالحهٔ و لا یعتبر فی حقیقته شیء زائد علیه، و ارتفاع الحدث به حکم شرعی مترتب علیه، لا انه من مقوماته و أرکانه إذا فالمتجدد متحد مع غیره و ینطبق علیه الطبیعهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۹

....

المأمور بها و ان قصد به التجدید، لان التجدید کغیر التجدید هذا کله فی الوضوء المتجدد و أما الوضوء بنیهٔ رفع الکراهةٔ ممن هو محدث بالحدث الأکبر فقد حکی المحقق الهمدانی «قده» عن صاحب الحدائق أن إطلاق الوضوء علی الوضوء المجامع للحدث الأکبر- أعنی الوضوء الذی أتی به المکلف بنیهٔ رفع الکراهةٔ- مثلا- و هو محدث بالحدث الأکبر- إنما هو من باب المجاز، لانه لا یرفع الحدث فلا یکون بوضوء حقیقهٔ، و هو نظیر إطلاق الصلاهٔ علی صلاهٔ المیت إذا فهو طبیعهٔ مغایرهٔ للوضوء الصادر من المحدث بالأصغر.

و هذه الدعوی- علی تقدیر صحتها- تقتضی الحکم ببطلان الوضوء فیما إذا قصد به رفع الکراهةٔ- مثلا- لعدم انطباق المأمور به علی المأتی به حینئذ، و اختلافهما بحسب الحقیقهٔ، و معه لا بد من الحکم بالبطلان.

و لکن هذه الدعوی مما لا یمکن المساعدهٔ علیه، لان الوضوء لیس إلا مسحتان و غسلتان مع الإتیان بهما بنیهٔ صالحهٔ و هما متحققان فی الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الأکبر أیضا و اما ارتفاع الحدث به و عدمه فقد عرفت انه حکم شرعی طارئ علیه، لا انه من مقومات الوضوء و معه کیف یقاس ذلک بصلاهٔ المیت التی لا یعتبر فیها شیء من الرکوع و السجود و غیرهما مما یعتبر فی الصلاهٔ و قد استفدنا من الروایات انهما من مقومات الصلاهٔ.

لا یقال: ان مجرد الشک فی أن الوضوء من المحدث بالأکبر متحد مع الوضوء الصادر من غیره- حقیقهٔ- أو انهما طبیعتان متعددان، کاف فی الحکم بالبطلان و عدم جواز الاقتصار علیه.

لأنه یقال: ان مجرد الشک فی ذلک و ان کان یکفی فی ذلک، إلا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۰

(مسألهٔ- ۴) لا یجب فی الوضوء قصد موجبه، بان یقصد الوضوء لأجل خروج البول، أو لأجل النوم، بل لو قصد أحد الموجبات و تبین ان الواقع غیره صح (۱) إلا أن یکون علی وجه التقیید (۲)

ان إطلاق أدلته أعنی ما دل علی أن الوضوء غسلتان و مسحتان، مع النیهٔ الصالحهٔ لا تبقی مجالا للشک فی أنهما متحدتان بحسب الطبیعهٔ أو متغایرتان؟

و علی الجملهٔ أن الوضوء حقیقهٔ واحدهٔ سواء أصدر من المحدث بالأکبر أم من المحدث بالأصغر، فإذا کانت الطبیعهٔ متحدهٔ تنطبق المأمور به علی المأتی به، و بذلک یحکم بصحهٔ الوضوء و ارتفاع الحدث بکل من الوضوء المتجدد و الوضوء المأتی به بنیهٔ رفع الکراهةٔ- مثلا- فیما إذا ظهر انه محدث بالحدث الأصغر واقعا، و ان کان الحکم بالارتفاع فی الوضوء التجدیدی أظهر من ارتفاعه فی

الوضوء المأتى به بنيةٔ رفع الكراهةٔ.

عدم اعتبار قصد الموجب:

(۱) و ذلک لما تقدم من ان الوضوء هو الغسلتان و المسحتان مع الإتيان بهما بنيةٔ صالحةٔ، و هذا هو الذى يترتب عليه الحكم بارتفاع الحدث أو إباحةٔ الدخول فى الغايات المترتبةٔ عليه و لا اعتبار بقصد كونه رافعا لحدث النوم أو البول أو غيرهما.

(۲) و هذا منه «قده» اما بمعنى الجزم بالبطلان عند الإتيان به على وجه التقييد، و اما بمعنى عدم الحكم فيه بصحةٔ الوضوء للاستشكال فيه، و الاحتمال الثانى أظهر لمطابقته لاستشكاله «قده» فى المسألةٔ المتقدمةٔ.

و كيف كان- فقد عرفت ان فى أمثال المقام اعنى باب الامتثال لا- سبيل الى التقييد، بل المناط فيه انما هو انطباق المأمور به على المأتى به

التنقيح فى شرح العروةٔ الوثقى، الطهارةٔ۴، ص: ۳۱

(مسألةٔ- ۵): يكفى الوضوء الواحد للاحداث المتعددةٔ (۱) إلا إذا قصد رفع طبيعةٔ الحدث، بل لو قصد رفع أحدها صح و ارتفع الجميع إلا إذا قصد رفع البعض دون البعض، فإنه يبطل، لانه يرجع الى قصد عدم الرفع.

فى الخارج، و عدم مدخليةٔ شىء من القيود المقصودةٔ فى صحته، و بما ان الوضوء هو الغسلتان و المسحتان مع إضافتهما الى اللّه سبحانه نحو اضافةٔ فلا محالةٔ ينطبق على الوضوء المأتى به بنيةٔ رفع الحدث البولى دون النومى- مثلا- و أما قصد كونه رافعا للحدث من جهةٔ دون جهةٔ فهو مما لا مدخليةٔ له فى صحةٔ الوضوء لما مر من ان ارتفاع الحدث به و عدمه حكم شرعى طرأ على الوضوء، و ليس أمرا راجعا الى المكلف ليقصده أو لا يقصده فان ما هو تحت قدرته و اختياره انما هو الإتيان بالغسلتين و المسحتين بنيةٔ صالحةٔ، و المفروض تحققه فى المقام و مع انطباق المأمور به على المأتى به لا موجب للتوقف فى الحكم بصحته.

كفايةٔ الوضوء الواحد للاحداث المتعددةٔ:

(۱) و لنفرض الكلام فيما إذا حدثت الاحداث المتعددةٔ فى زمان واحد من دون تقدم شىء منها على الآخر بحسب الزمان، كما إذا بال و تغوط معا. و قد ظهر حكم هذه المسألةٔ مما سردناه فى الفروع المتقدمةٔ. و ذكرنا غير مرةٔ أن ارتفاع الحدث حكم شرعى قد طرأ على الوضوء و غير راجع الى اختيار المكلف أبدا، إذا فلا أثر لقصد المكلف الرفع من جهةٔ دون جهةٔ.

لأنه إذا أتى بطبيعةٔ التوضؤ قاصدا بها ربه فقد ارتفعت الاحداث

التنقيح فى شرح العروةٔ الوثقى، الطهارةٔ۴، ص: ۳۲

(مسألةٔ- ۶): إذا كان للوضوء غايات متعددةٔ (۱) فقصد الجميع حصل امتثال الجميع، و أثيب عليها كلها، و ان قصد البعض حصل الامتثال بالنسبةٔ اليه و يثاب عليه. لكن يصح بالنسبةٔ إلى الجميع، و يكون أداء بالنسبةٔ الى ما لم يقصد، و كذا إذا كان للوضوء المستحب غايات عديدةٔ.

و إذا اجتمعت الغايات الواجبةٔ و المستحبةٔ أيضا يجوز قصد الكل، و يثاب عليها، و قصد البعض دون البعض، و لو كان ما قصده هو الغايةٔ المندوبةٔ، و يصح معه إتيان جميع الغايات، و لا يضر فى ذلک كون الوضوء عملا واحدا لا يتصف بالوجوب و الاستحباب معا. و مع وجود الغايةٔ الواجبةٔ لا- يكون إلا- واجبا، لانه على فرض صحته لا ينافى جواز قصد الأمر الندبى، و ان كان متصفا بالوجوب فالوجوب الوصفى لا ينافى الندب الغائى.

لکن التحقیق صحهٔ اتصافه فعلا بالوجوب و الاستحباب من جهتین.

بأجمعها بـذلک اللهم إلا أن یشرّع فی امتثاله تشریعا بان یقصـد امتثال الأمر بالوضوء الرافع للحدث البولی دون النومی، و هو تشریع محرم، لوضوح انه لیس لنا أمر شرعی مختص بالوضوء الرافع لبعض الاحداث دون بعض و هذا فرض خارج عن محل الکلام.

تعدد غایات الوضوء:

(۱) قد تکون الغایات واجبهٔ کلها، و قد تکون مستحبهٔ کذلک ففی هاتین الصورتین لا إشکال فی ان المکلف إذا أتی به بغایهٔ واجبهٔ أو مستحبهٔ ترتبت علیه الغایـات الواجبـهٔ أو المسـتحبهٔ کلها، إلا انه لا یقع امتثالا إلا لخصوص الغایـهٔ الواجبـهٔ التی أتی به لأجلها أعنی الغایهٔ المقصودهٔ له، و أما غیرها من الغایات غیر المقصودهٔ له فلا تقع امتثالا لها، لعدم قصدها علی
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۳
....

الفرض، و ان کانت تقع صحیحهٔ لتحقق ما هو مقدمتها علی الفرض.
و کـذلک الحـال فی الغایـات المسـتحبهٔ، لأنه إنما یثاب بخصوص الغایـهٔ المندوبـهٔ التی قصـدها دون غیرها، لعـدم قصـد امتثالها و ان کانت- کالواجبهٔ- تترتب علیه لا محالهٔ لحصول ما هو مقدمها کما مر.
و ثالثهٔ تختلف الغایات المقصودهٔ، الوضوء المأتی به فیکون بعضها من الغایات الواجبهٔ المستحبهٔ و ذلک وضوء بعد الفجر، حیث ان له غایتان: «إحداهما»: نافلهٔ الفجر المسـتحبهٔ، و «ثانیتهما»: صـلاهٔ الفجر الواجبهٔ و فی هذه الصورهٔ قد یأتی به المکلف بقصد کلتا الغایتین، و لا إشکال فی صحته وقتئذ، و یجوز له الدخول فی کل من الغایتین المذکورتین، لاندکاک الأمر الاستحبابی فی الأمر الوجوبی.
و قـد یأتی به بقصـد الغایهٔ الواجبهٔ، و فی هذه الصورهٔ أیضا لا إشـکال فی صـحته و جواز دخوله فی کلتا الغایتین، أما دخوله فی الغایهٔ الواجبهٔ فالوجه فیه ظاهر.
و أما دخوله فی المسـتحبهٔ، فلأجل حصول ما هو مقدمتها فی نفسـها و انما الخلاف و النزاع فیما إذا اتی به بقصد الغایهٔ المستحبهٔ فهل یحکم حینئـذ بصـحهٔ وضوئه، و یسوغ له الدخول فی کلتا الغایتین المترتبتین علیه، أو لا بد من الحکم بالبطلان، و لا یترتب علیه شـیء من غایتیه؟
یبتنی الإشکال فی صحهٔ الوضوء حینئذ علی استحالهٔ اجتماع الوجوب و الاستحباب فی شیء واحد، لأنهما ضدان لا یجتمعان فی محل واحد، و مع فرض ان الوضوء مقدمهٔ للغایهٔ الواجبهٔ یتصف لا محالهٔ بالوجوب، و بعد ذلک یسـتحیل أن یتصف بالاسـتحباب، و بما أنه قد قصد به الغایهٔ المسـتحبهٔ له فیحکم علی الوضوء بالفساد، لأن ما قصده من الأمر الاستحبابی لم یقع و الأمر الوجوبی الذی اتصف به الوضوء لم یقصد فلا مناص من الحکم
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۴
....

بالفساد کما مر.
ثم ان الاستشـکال فی المسألهٔ بما تقدم تقریبه یبتنی علی القول بوجوب مقدمهٔ الواجب شرعا، و أما إذا أنکرنا ذلک و قلنا بأنه لا دلیل علی وجوب مقدمهٔ الواجب شرعا- علی ما قویناه فی محله- فلا إشکال فی المسألهٔ بوجه.

و ذلک لان وجوب المقدمـهٔ- عقلا- أعنی اللابدیـهٔ العقلیـهٔ غیر مناف للحکم باسـتحباب المقدمـهٔ- فعلا- فیقال انها لما کانت مقدمهٔ للغایهٔ المستحبهٔ فلا محالهٔ تکون مستحبهٔ- فعلا- من غیر أن یکون ذلک منافیا لشی‌ء.

کما أنه یبتنی علی القول بوجوب المقدمـهٔ مطلقا. و أما بناء علی ان الواجب من المقدمهٔ هی التی یقصد بها التوصل إلی ذی المقدمهٔ، کما ذهب الیه شیخنا الأنصاری «قده» و قواه شیخنا المحقق «قده» فلا محالهٔ یرتفع الإشکال فی المسألهٔ.

نظرا الی ان المفروض عـدم قصـد المتوضـی التوصل به الی الواجب و حیث ان الواجب من المقدمـهٔ لیس هو الطبیعی علی إطلاقه بل انما هو حصـهٔ خاصـهٔ منه، و هی للمقدمـهٔ التی قصـد بها التوصل الی الواجب فلا یتصف الوضوء بالوجوب- فی المقام- و معه لا مانع من الحکم باستحبابها- فعلا- و هذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب المقدمهٔ علی نحو الإطلاق فإنه حینئذ یمکن أن یقال: ان الوضوء الذی له غایتان إحـداهما واجبـهٔ و الأخری مسـتحبهٔ إذا أتی به بقصـد الغایهٔ المسـتحبهٔ وقع فاسدا، و ذلک لأن الاسـتحباب انما نشأ عن عدم المقتضـی للوجوب و لا ینشأ من المقتضـی لعدم الوجوب فان الاسـتحباب إنما ینشأ عن الملاک غیر البالغ حد الإلزام أعنی عدم کون الملاـک ملزمـا، و لاـ ینشـأ عن الملاـک الملزم لعـدم الوجـوب إذا فهو لاـ یقتضـی عـدم الوجوب. و أمـا الوجوب فهو مقتضـی لعـدم الاستحباب لنشوه عن الملاک الملزم للوجوب، و هو یمنع عن ترکه، و معه لا یبقی ای نزاع فی البین،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۵

....

لوضوح انه لا تنافی بین المقتضی، و اللامقتضی، فإذا تحقق الوجوب ارتفع الاستحباب لا محالهٔ.

و علی الجملهٔ الوضوء إذا کان مقدمهٔ للواجب اتصف بالوجوب- لا محالهٔ- و هذا یمنع عن اتصافه بالاسـتحباب، و یصح معه ان یقال: ان ما قصده من الاستحباب لم یقع: و ما وقع من الأمر الوجوبی لم یقصد فلا بد من الحکم بالفساد.

و الجواب عن ذلک: ان المکلف قـد یأتی بالوضوء قاصـدا به الغایهٔ المسـتحبهٔ من دون أن یقصد الأمر الندبی المتعلق بالوضوء، و هذا مما لا إشکال فی صحته. بل هو خارج عن محل الکلام، لوضوح أن قصد الغایهٔ المندوبهٔ غیر مناف لوجوب الوضوء، فان للمکلف أن یأتی بالوضوء الواجب بداعی الوصول به الی تلک الغایهٔ المندوبهٔ کنافلهٔ الفجر، فإنها مسـتحبهٔ سواء أ کان الوضوء أیضا مسـتحبا أم لم یکن، فلا ینافی الوجوب الوصفی- فی الوضوء- للندب الغائی بوجه کما أشار إلیه الماتن «قده» و ما أفاده من المتانهٔ بمکان.

فان المکلف- حینئذ- قد أتی بالغسـلتین و المسـحتین متقربا بهما الی اللّه سبحانه، فلا مناص معه من أن یحکم بصحته، کما انه یصح أن یؤتی به الغایهٔ الواجبهٔ المترتبهٔ علیه أیضا لتحقق الطهارهٔ التی هی المقدمهٔ للصلاهٔ الواجبهٔ.

و اخری یأتی بالوضوء و یقصـد به الأمر النـدبی المتعلق به دون الغایـهٔ المندوبهٔ المترتبهٔ علیه، و هذا هو الذی وقع الکلام فی صـحته و فساده بدعوی ان مع الوجوب المقدمی الغیری- شرعا- لا یعقل ان یتصف الوضوء بالاستحباب.

و أجاب الماتن «قده» عن ذلک بأنه لا مانع من اجتماع الحکمین أعنی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶

....

الوجـوب و الاسـتحباب فی مورد واحـد بعنوانین لجواز اجتمـاع الأـمر و النهی إذا کـان المجمع معنونـا بعنوانین و جهـتین، فـإذا أمکن اجتمـاع الحرمـهٔ و الوجوب فی محـل واحـد أمکن اجتمـاع الوجوب و الاسـتحباب أیضا إذا کانا بعنوانین متعـددین، و الأمر فی المقام کذلک، فیقال باستحباب الوضوء بعنوان أنه مقدمهٔ للمستحب کما یحکم بوجوبه من حیث انه مقدمهٔ للواجب هذا.

و مـا أجاب به «قـده» عن الاشـکال ساقط رأسا، و ذلک لان اجتماع الأمر و النهی و ان کان ممکنا علی ما حققناه فی محله غیر انه انما

يجوز فيما إذا كان التركب انضماميا، و الجهتان تقييديتان و العنوانان فى المقام ليسا كذلك بل انما هما تعليليتان و الحكمان واردان على مورد واحد حقيقى بعلتين (أحدهما): كون الوضوء مقدمة للمستحب و (ثانيتهما): كونه مقدمة للواجب.

و معه لا- يمكن الحكم بجواز الاجتماع و نظيره ما إذا أوجب المولى إكرام العالم و حرّم إكرام الفساق و انطبق العنوانان على زيد العالم الفاسق فى الخارج فإنه يستحيل ان يتصف إكرامه بالحرمة و الوجوب لفرض انه موجود شخصى لا تعدد فيه، فلا مناص اما ان يحكم بحرمة إكرامه، و اما بوجوبه، و الجهتان التعليليتان غير مفيدتين لجواز الاجتماع فهذا الجواب ساقط.

و الصحيح فى الجواب عن الاشكال- بناء على القول بوجوب المقدمة مطلقا- ان يقال ان الوجوب انما ينافى الاستحباب بحده و هو الترخيص فى الترك لما قدمناه فى محله من ان الاستحباب انما ينتزع عن الأمر المتعلق بشيء فيما إذا قامت قرينة على الترخيص فى الترك، و من الواضح أن الوجوب لا يجتمع مع الترخيص فى الترك.

و أما ذات الاستحباب أعنى المحبوبية و الطلب فهى غير منافية للوجوب أبدا، لجواز اجتماع الوجوب مع المحبوبية فيندك ذات الاستحباب فى ضمن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۷

....

الوجوب و من الظاهر ان المقرب انما هو ذات الاستحباب دون حده، كما ان الداعى إلى إتيانه هو ذلك دون الحد، لوضوح انه يأتى به لمحبوبيته، لا لكونه مرخصا فى الترك.

و هذا هو المراد باندكاك الاستحباب فى الوجوب، و لا- يراد به اندكاك الاستحباب بحده فى الوجوب لضرورة انه بحده مبائن للوجوب، بل المراد هو اندكاك ذات الاستحباب فى الوجوب، و عليه فلا مانع من أن يكون الوضوء واجبا، بالفعل و مستحبا أيضا أى محبوبا و ذا ملاك للطلب.

هذا كله إذا لم نقل باختصاص الوجوب الغيرى المقدمى بالمقدمة الموصلة و هى التى يقع فى سلسلة علة الفعل و الواجب، و قلنا بوجوب المقدمة على نحو الإطلاق.

و أما إذا خصصنا الوجوب الغيرى بالمقدمة الموصلة إلى الواجب كما قويناه فى محله، فان كان قد اتى المكلف بالوضوء بداعى الغاية المستحبة و لم توصل ذلك الى الصلاة الواجبة فلا إشكال فى صحته، لأن هذه الحصة الحاصلة من الوضوء ليست متصفة بالوجوب المقدمى- لعدم كونها موصلة- و مع عدم اتصافها بالوجوب فأى مانع من استحبابها لأنها مقدمة لغاية مستحبة و هذا ظاهر.

و ان كان قد اتى به المكلف بداعى الغاية المستحبة و كان موصلا الى الواجب فعلى القول بوجوب المقدمة الموصلة لا بد من الحكم بوجوبه و حينئذ ان قلنا بما أسلفناه آنفا من أن الوجوب غير مناف للاستحباب- فى ذاته- و انما ينافى الاستحباب بحده، فلا تنافى بين الحكم بوجوب الوضوء و استحبابه فلا- كلام و أما إذا لم نقل بصحته لتنافى الوجوب مع الاستحباب مطلقا فلا يمكننا الحكم حينئذ بفساد الوضوء، لان الحكم بفساد الوضوء يستلزم عدم الفساد، و كل ما استلزم وجوده عدمه فهو محال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸

فصل فى بعض مستحبات الوضوء «الأول»: أن يكون بمدّ و هو ربع صاع، و هو ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال. فالمدّ مائة و خمسون مثقالا و ثلاثة مثاقيل، و نصف مثقال و حمصة و نصف.

بيان ذلك: ان الوضوء الذى أتى به بداعى الأمر الاستحبابى- و هو مقدمة موصلة إلى الواجب- على هذا باطل فى نفسه لان ما قصده لم يقع و ما وقع لم يقصد، فإذا كان فاسدا لم يكن مقدمة موصلة إلى الواجب، لأن الموصلة هى المقدمة الصحيحة دون الفاسدة، إذ

لاـ إيصال فى الفاسدة و معه لا يتصف بالوجوب- لاختصاصه بالموصلة- و إذا لم يكن واجبا فلا محالة يقع صحيحا، لأن المانع عن صحته انما هو الوجوب، و مع عدمه فهو أمر مستحب، لمكان أنه مقدمة للمستحب، و قد أتى به المكلف بداعى الأمر الاستحبابى المتعلق به فلا مناص من الحكم بصحته.

فصل فى بعض مستحبات الوضوء

اشارة

تنبيه: استحباب أكثر الأمور التى ذكرها الماتن «قده» فى المقام لما لم يثبت إلا بروايات ضعاف كان الحكم باستحبابها- لا محالة- متوقفا على تمامية قاعدة التسامح فى أدلة السنن، و حيث انها لم تثبت عندنا بدليل و لم يمكن استفادتها من الروايات المشتهرة ب «أخبار من بلغ» لم يسعنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۹

«الثانى»: الاستياك بأى شىء كان و لو بالإصبع، و الأفضل عود الأراك.

«الثالث»: وضع الإناء الذى يغترف منه على اليمين.

«الرابع»: غسل اليدين قبل الاغتراف مرة فى حدث النوم و البول و مرتين فى الغائط.

«الخامس»: المضمضة و الاستنشاق، كل منهما ثلاث مرات، بثلاث أكف، و يكفى الكف الواحدة أيضا لكل من الثلاث.

«السادس»: التسمية عند وضع اليد فى الماء، أو صبه على اليد و أقلها: بسم اللّه، و الأفضل بسم اللّه الرحمن الرحيم و أفضل منهما: بسم اللّه و باللّه اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين.

«السابع»: الاغتراف باليمنى و لو لليمنى، بأن يصبه فى اليسرى ثم يغسل اليمنى.

«الثامن»: قراءة الأدعية المأثورة عند كل من المضمضة و الاستنشاق و غسل الوجه و اليدين، و مسح الرأس و الرجلين.

«التاسع»: غسل كل من الوجه و اليدين مرتين.

«العاشر»: أن يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه فى الغسلة الاولى، و فى الثانية بباطنهما، و المرأة بالعكس.

«الحادى عشر»: أن يصب الماء على أعلى كل عضو و أما الغسل من الأعلى فواجب.

الحكم باستحبابها، فلو أتى بها رجاء كان أحسن و أولى، لترتب الثواب عليه- حينئذ- على كل حال.

إذا ليس هنا أمر قابل للبحث عنه إلا مسألة واحدة و هى استحباب الغسل- فى الوجه و اليدين- مرتين، فإنها قد وقعت محل الخلاف و مورد الكلام بين الأصحاب «قدهم» فنقول:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۰

«الثانى عشر»: أن يغسل ما يجب غسله من مواضع الوضوء بصب الماء عليه، لا بغمسه فيه.

«الثالث عشر»: أن يكون ذلك مع إمرار اليد على تلك المواضع و ان تحقق الغسل بدونه.

«الرابع عشر»: ان يكون حاضر القلب فى جميع أفعاله.

«الخامس عشر»: أن يقرأ القدر حال الوضوء.

«السادس عشر»: أن يقرأ آية الكرسى بعده.

«السابع عشر»: ان يفتح عينه حال غسل الوجه.

استحباب الغسل ثانیا:

المعروف المشهور بینهم هو استحباب الغسل مرتین فی کل من الوجه و الیدین، و ذهب بعضهم الی عدم مشروعیة التثنیة فی الغسل، و عن ثالث القول بالمشروعیة فحسب و قال ان ترکه أفضل من فعله نظیر صلاة النافلة و الصوم فی الأوقات المکروهة، و الصحیح هو ما ذهب الیه المشهور فی المسألة و ذلک لما ورد فی عدة روایات- فیها الصحیحة و الموثقة و غیرهما- من أن الوضوء مثنی مثنی، أو مرتین مرتین.

ففی صحیحتی معاویة بن وهب و صفوان عن أبی عبد اللّه- ع- ان الوضوء مثنی مثنی «۱» و فی روایة زرارة أیضا ذکر ذلک و زاد: من زاد لم یوجر علیه «۲»، و فی موثقة أو صحیحة یونس بن یعقوب «یتوضأ مرتین مرتین «۳»».

ثم ان معنی مثنی مثنی هو الإتیان بالشیء مرتین من دون فصل، و هو المعبر عنه فی الفارسیة ب «جفت جفت» إذا فهذه الروایات واضحة الدلالة

(۱) المرویة فی ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۱ من أبواب أحکام الخلوة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۱

....

علی استحباب الغسل مرتین و معها لا مجال للاستشکال فی المسألة، و أما ما ذهب الیه الصدوق «قده» من حمل المرتین علی التجدید و دعوی دلالتها علی استحباب الإتیان بالوضوء بعد الوضوء فلا یمکن المساعدة علیه بوجه کیف و الوضوء المتجدد انما هو بعد الوضوء الأول بزمان- لا محالة- و معه لا یصدق «مثنی مثنی» کما عرفت. فالأخبار المتقدمة ظاهرة الدلالة علی استحباب الغسل مرتین فی کل من الوجه و الیدین.

و أما ما ورد فی مقابلها مما دل علی عدم استحباب الغسل مرتین، أو عدم جوازه فهی أیضا عدة روایات: ففی بعضها: و اللّه ما کان وضوء رسول اللّه إلا مرة مرة «۱» غیر انها ضعاف و غیر قابلة للاعتماد علیها فی شیء، و من الممکن حملها علی ما إذا اعتقد المکلف وجوب الغسل ثانیا بقرینة ما فی روایة ابن بکیر من أن من لم یستیقن ان واحدة من الوضوء تجزیه لم یوجر علی الثنتین «۲» و ذلک لأنه من التشریع المحرم، و لا یبقی بعد ذلک شیء مما ینافی استحباب الغسل مرتین إلا أمور:

ما توهم منافاته لاستحباب الغسل ثانیا:

«الأول» الوضوءات البیانیة، لأنها علی کثرتها و کونها واردة فی مقام البیان غیر متعرضة لاستحباب الغسل مرتین، و انما اشتملت علی اعتبار غسل الوجه و الیدین و لزوم المسح علی الرأس و الرجلین، فلو کانت التثنیة مستحبة فی غسل الوجه و الیدین لکانت الأخبار المذکورة مشتملة علی بیانها لا محالة.

«الثانی»: موثقة عبد الکریم بن عمرو قال: سألت أبا عبد اللّه- ع-

(۱) المرویة فی ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲

....

عن الوضوء فقال ما كان وضوء على- ع- إلا مرة مرة «۱» و بمضمونها غيرها من الروايات، فلو كان الغسل ثانيا امرا مستحبا و أفضل فى الشريعة المقدسة فكيف التزم على- ع- بالوضوء مرة مرة طيلة حياته؟! «الثالث»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر- ع- ان اللّه وتر يحب الوتر فقد يجزئك من الوضوء ثلاث غرفات: واحدة للوجه و اثنتان للذراعين .. «۲» و هذه الأمور هى التى تبعد الاستدلال، بالأخبار المتقدمة على استحباب الغسلة الثانية فى كل من الوجه و اليدين.

و لكن الصحيح ان الوجوه المتقدمة غير منافية للمدعى و ذلك لأن الأخبار البيانية ناظرة إلى بيان ما يعتبر فى كيفية الوضوء من غسل اليدين إلى الأصابع و مسح الرأس و الرجلين على النحو الدائر المتعارف لدى الشيعة إيذانا بأن وضوء العامة أجنبى عن وضوء رسول اللّه- ص- و انه ليس بوضوئه- ص- بل إن وضوءه ليس إلا ما هو الدائر عند الشيعة، و الى ذلك يشير بقوله- ع- فى جملة من الروايات- إلا أحكى لكم وضوء رسول اللّه- ص- أو ما هو بمعناه فليلاحظ «۳» و ليست ناظرة إلى بيان الكم و العدد و اعتبار الغسل الواحد فيه أو المتعدد فهذا الوجه ساقط.

و أما صحيحة زرارة فهى بقرينة اشتمالها على كلمة يجزئك واردة لبيان اعتبار الغسل الواحد فى مقام الأجزاء بمعنى ان اللّه وتر و قد أمر بالغسل مرة و هو الغسل الواجب فى الوضوء، و يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال و أما الغسل الزائد على ذلك- أعنى الغسل الثانى- فهو أمر مستحب،

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳

....

و قد زاده رسول اللّه- ص- على ما فى بعض الروايات «۱».

و أما ما دل على أن أمير المؤمنين- ع- كان ملتزما بالغسل مرة فى وضوئه فليس إلا حكاية فعل صادر عنه و هو مجمل غير مبين الوجه فى الرواية فلا ينافى الأخبار المعتبرة الدالة على أن الغسل ثانيا أمر مندوب فى الشريعة المقدسة و غاية الأمر انا لا نفهم الوجه فى فعله- ع- و انه لما ذا كان ملتزما بالغسل الواحد و لا يمكننا رفع اليد عن الأخبار الظاهرة بالفعل المجمل و هذا ظاهر.

و لعل فعله هذا من جهة ان له سلام اللّه عليه كالنبى- ص- أحكاما اختصاصية، كعدم حرمة دخوله المسجد فى حال جنابته على ما اشتملت عليه الروايات فليكن هذا الحكم أيضا من تلك الأحكام المختصة به.

و يؤكد هذا الاحتمال رواية داود الرقى عن أبى عبد اللّه- ع- حيث قال: ما أوجبه اللّه فواحدة و أضاف إليها رسول اللّه- ص- واحدة لضعف الناس «۲» إذ الناس لا يبالون و لا يهتمون بأفعالهم فقد يتسامحون فلا يغسلون موضعا من وجوههم و أيديهم فأمر- ص- بالغسل ثانيا، لاسباغ الوضوء و من هنا يظهر ان استحباب الغسل الثانى فى الوضوء انما يختص بالرعايا لأنهم الذين لا يبالون فى أفعالهم و واجباتهم و هم الضعفاء فى دينهم دون المعصومين- ع- إذ لا ضعف فى أيمانهم و لا يتصور فيهم الغفلة أبدا، و على هذا

تحمل الأخبار الدالهٔ علی أن رسول اللّه– ص– کان یتوضأ مرهٔ مرهٔ «۳»– علی تقدیر صحهٔ أسانیدها.

و کیف کان فسواء صح هذا الاحتمال أم لم یصح لا یسوغ لنا رفع الید عن الروایات الظاهرهٔ لأجل حکایهٔ فعل مجمل الوجه، فإنه نظیر ما إذا

---

(۱) راجع ب ۳۱ و ۳۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) راجع ب ۳۱ و ۳۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۴

....

شاهدنا أن أمیر المؤمنین– ع– یتوضأ مرهٔ مرهٔ و سمعنا عن الصادق– ع– مشافههٔ ان الغسل الثانی مستحب فهل کنا نطرح قول الصادق– ع– بمجرد رؤیهٔ ان علیا– ع– توضأ مرهٔ مرهٔ؟! بل کنا نأخذ بقوله و ان لم ندر الوجه فی عمل أمیر المؤمنین– ع.

إذا لا مانع من أن یؤخذ بالأخبار الظاهرهٔ فی الدلالهٔ علی المدعی و هو استحباب الغسلهٔ الثانیهٔ فی کل من الوجه و الیدین.

نعم روایهٔ ابن أبی یعفور قد دلت علی مرجوحیهٔ الغسلهٔ الثانیهٔ فی الوضوء، حیث روی عن أبی عبد اللّه– ع– فی الوضوء انه قال: اعلم ان الفضل فی واحدهٔ .. «۱» فإن مقتضی کون الفضل فی الواحدهٔ ان الغسلهٔ الثانیهٔ مرجوحهٔ و مما لا فضل فیه فیکون معارضهٔ للأخبار الدالهٔ علی استحباب الغسلهٔ الثانیهٔ فی الوضوء.

إلا انها ضعیفهٔ السند و غیر قابلهٔ للاعتماد علیها، لان محمد بن إدریس رواها عن نوادر أحمد بن محمد بن أبی نصر و طریقه الی کتاب النوادر مجهول عندنا، إذا فلا معارض للأخبار المتقدمهٔ و مقتضاها هو استحباب الغسلهٔ الثانیهٔ فی کل من الوجه و الیدین.

و لکن شیخنا الأنصاری «قده» قد احتاط بترک الغسلهٔ الثانیهٔ فی الید الیسری، لاحتمال عدم مشروعیهٔ الغسلهٔ الثانیهٔ و معه یقع المسح ببلهٔ الغسلهٔ غیر المشروعهٔ و لیست هی من الوضوء فلا بد من الحکم ببطلانه.

و احتاط سید اساتیذنا الشیرازی «قده» بترک الغسلهٔ الثانیهٔ حتی فی الید الیمنی فیما إذا کان غسل الید الیسری علی نحو الارتماس الذی لا یحتاج معه إلی إمرار الید الیمنی علیها حتی تکون البلهٔ الموجودهٔ فی الیمنی مستندهٔ الی بلهٔ الید الیسری– و المفروض ان بلتها بلهٔ الغسلهٔ الأولی– التی هی من

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۵

فصل فی مکروهاته «الأول»: الاستعانهٔ بالغیر فی المقدمات القریبهٔ کان یصب الماء فی یده. و أما فی نفس الغسل فلا یجوز.

«الثانی»: التمندل بل مطلق مسح البلل.

«الثالث»: الوضوء فی مکان الاستنجاء.

«الرابع»: الوضوء من الآنیهٔ المفضضهٔ أو المذهبهٔ أو المنقوشهٔ بالصور.

«الخامس»: الوضوء بالمیاه المکروههٔ کالشمس، و ماء الغسالهٔ

الوضوء– لفرض انا ترکنا الغسلهٔ الثانیهٔ فی الیسری للاحتیاط.

و أحتاط المحقق المیرزا محمـد تقی الشـیرازی «قـده» بترک الغسـلهٔ الثانیـهٔ فی الوجه أیضا فیما إذا احتیـج فی المسـح الی بلته. و هذه الاحتیاطات کلها بملاک واحد، و هو ان لا یقع المسح ببلهٔ الغسـلهٔ التی لیست هی من الوضوء و لا إشکال فی أنها احتیاط و الاحتیاط حسن علی کل حال.

فصل فی مکروهاته

الکلام فی مکروهات الوضوء هو الکلام فی مستحباته و قد عرفت أن أکثرها تبتنی علی القول بالتسامح فی أدلهٔ السنن فکذلک الحال فی مکروهاته بناء علی تعمیم القاعدهٔ للمکروهات أیضا فلیلاحظ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۶

من الحـدث الأـکبر، و المـاء الآجن، و ماء البئر قبل نزح المقـدرات، و الماء القلیل الـذی ماتت فیه الحیـهٔ أو العقرب، أو الوزغ، و سؤر الحائض، و الفار، و الفرس و البغل، و الحمار، و الحیوان الجلال، و آکل المیتهٔ، بل کل حیوان لا یؤکل لحمه.

فصـل فی أفعـال الوضوء «الأول»: غسل الوجه (۱) وحده (۲) من قصاص الشـعر الی الذقن طولا، و مما اشـتمل علیه الإبهام و الوسـطی عرضا و الأنزع و الأغم

فصل فی أفعال الوضوء

[«الأول»: غسل الوجه]

اشارهٔ

---

(۱) لأن الوضوء غسلتان و مسحتان، و أولی الغسلتین غسل الوجه، و لا إشکال فی وجوبه علی ما یأتی فی ضمن أخبار المسألهٔ.

(۲) لصـحیحهٔ زرارهٔ قال لأبی جعفر- ع-: أخبرنی عن حـد الوجه الذی ینبغی أن یوضأ، الذی قال اللّه عز و جل فقال: الوجه الذی قال اللّه و أمر اللّه عز و جـل بغسـله، الـذی لا ینبغی لأحـد ان یزیـد علیه و لا ینقص منه، ان زاد علیه لم یؤجر، و ان نقص منه اثم ما دارت علیه الوسـطی و الإبهام من قصاص شـعر الرأس إلی الذقن و ما جرت علیه إصبعان من الوجه مستدیرا فهو من الوجه، و ما سوی ذلک فلیس من الوجه فقال له:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۷

....

الصدغ من الوجه؟ فقال: لا «۱».

و رواه الکلینی «قده» أیضا و زاد لفظهٔ السبابهٔ و قال: ما دارت علیه السبابهٔ و الوسطی و الإبهام.

و لکن ذکر السـبابهٔ مسـتدرک و مما لا ثمرهٔ له، لوضوح ان الوسـطی أطول من السبابهٔ، فإذا دارت الوسطی و الإبهام علی شیء دارت علیه السبابهٔ أیضا لا محالهٔ، لأنها تقع فی وسط الإبهام و الوسطی، و لعل ذکرها من جهhهٔ جریان العمل فی الخارج علی ادارهٔ السبابهٔ مع الوسطی عند غسل الوجه فإنها لا تنفک عن الوسطی وقتئذ، لا من جهhهٔ ان إدارهٔ السبابهٔ أیضا معتبرهٔ شرعا.

و الذی یشـهد علی عدم اهتمام الشارع بإدارهٔ السـبابهٔ، و ان ذکرها من جهhهٔ جریان العمل فی الخارج بذلک قوله- ع- و ما جرت علیه

الإصبعان فلو کانت ادارهٔ السبابهٔ أیضا معتبرهٔ للزم أن یقول: و ما جرت علیه الأصابع الثلاثهٔ.

ثم ان هذه الصحیحهٔ و غیرها مما وردت فی هذا المقام انما هی بصدد توضیح المفهوم المستفاد من الوجه لدی العرف و لیست فیها أیهٔ دلالهٔ علی أن للشارع اصطلاحا جدیدا فی معنی الوجه و انه حقیقهٔ شرعیهٔ فی ذلک المعنی، و ذلک لان اللّه سبحانه قد أمر عباده بغسل وجوههم و کانوا یغسلونها من لدن زمان النبی- ص- الی عصر الصادقین- ع- و لم ینقل إلینا انهم کانوا یسألون عما هو المراد بالوجه لدی الشارع. بل کانوا یغسلونه علی ما هو معناه المرتکز لدی العرف و لکن زرارهٔ أراد أن یصل الی حقیقته فسأله- ع- و أجابه بما قدمنا نقله و کیف کان المعروف المشهور وجوب غسل الوجه من القصاص إلی

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۸

....

الذقن طولا و بمقدار ما بین الوسطی و الإبهام عرضا هذا هو المعروف فی تحدید الوجه الواجب غسله فی الوضوء. بل عن بعضهم ان هذا التحدید مجمع علیه بین الأصحاب «قدس اللّه أسرارهم».

مناقشهٔ شیخنا البهائی «قده»:

و قد أورد علیه شیخنا البهائی «قده» بأن مبدأ الغسل ان کان هو القصاص بعرض ما بین الإصبعین لدخل النزعتان بذلک تحت الوجه الواجب غسله و هما البیاضان فوق الجبین و ذلک لان سعهٔ ما بین الإصبعین تشمل النزعتین قطعا، مع انهما خارجتان عن المحدود جزما بل و تدخل الصدغان فیه أیضا مع عدم وجوب غسلهما علی ما صرح به فی الصحیحهٔ المتقدمهٔ.

و لأجل هذه المناقشهٔ لم یرتض «قده» بهذا التفسیر المعروف عند الأصحاب و فسر الروایهٔ بمعنی آخر یناسب الهندسهٔ و لا یلائم الفهم العرفی أبدا و حاصله:

ان المقدار الواجب غسله انما هو ما تشتمل علیه الإصبعان علی وجه الدائرهٔ الهندسیهٔ، بان توضع أحدهما علی القصاص، و الأخری علی الذقن من دون ان یتحرک وسطهما. بل یدار کل من الإصبعین علی الوجه أحدهما من طرف الفوق إلی الأسفل و ثانیهما من الأسفل إلی الفوق، و بهذا نتشکل شبه الدائرهٔ الحقیقیهٔ و تخرج النزعتان عن المحدود الواجب الغسل، لأن الإصبع الموضوع علی القصاص ینزل إلی الأسفل شیئا فشیئا، و النزعتان تقعان فوق ذلک و یکون ما زاد علیه خارجا عن المحدود، کما تخرج الصدغان و انما عبر «قده» بشبه الدائرهٔ، مع ان المتشکل من ادارهٔ الإصبعین مع إثبات الوسط هو الدائرهٔ الحقیقیهٔ لا ما یشبهها من جهة أن الوجه غیر

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۹

....

مسطح، فلو کان مسطحا لکان الأمر کما ذکرناه و تشکلت من ادارهٔ الإصبعین دائرهٔ حقیقیهٔ، و لعل الذی أوقعه فی هذا التفسیر الهندسی هو کلمتا «دارت» و «مستدیرا» فحسب من ذلک ان المراد بهما هو الدائرهٔ و هی انما تتشکل بما تقدم من وضع إحدی الإصبعین علی القصاص، و الأخری علی الذقن و إدارهٔ إحداهما من الأعلی إلی الأسفل، و إدارهٔ الأخری من الأسفل إلی الأعلی هذا.

الجواب عن مناقشة البهائى «قده»: و الصحيح هو ما ذكره المشهور و لا يرد عليه ما أورده البهائى «قده» و ذلك لان القصاص ان أخذناه بمعنى منتهى منبت الشعر مطلقا و لو كان محاذيا للجبينين- أعنى منتهى منابت الشعر فى النزعتين- فهو و ان كان يشمل النزعتين لا محالة إلا أن الظاهر المتفاهم منه عرفا هو خصوص منتهى منبت الشعر من مقدم الرأس المتصل بالجبين، و من الواضح ان وضع الإصبعين من القصاص- بهذا المعنى- غير موجب لدخول النزعتين فى الوجه، لأنهما تبقيان فوق المحدود الذى يجب غسله من الوجه.

و أما الصدغان فان فسرناهما بآخر الجبين- المعبر عنه فى كلماتهم بما بين العين و الإذن- فهما مندرجان فى الوجه فيجب غسله على كلا التفسيرين، كما انهما إذا كانا بمعنى الشعر المتدلى من الرأس أيضا دخل مقدار منهما فى المحدود، و خرج مقدار آخر، فما أورده «قده» على تفسير المشهور غير وارد.

و أما قوله: ما دارت فهو ليس بمعنى الدائرة الهندسية- كما تخيل- بل بمعنى التحريك و الإطافة، كما ان قوله- ع- و ما جرت عليه الإصبعان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۵۰

....

من الوجه مستديرا. بمعنى تحريك الإصبعين على وجه الدائرة، و هذا بلحاظ ان الجهة العالية من الوجه أوسع من الجهة السافلة منه، لأنها أضيق كما هو ظاهر، فإذا وضع المتوضى إصبعيه على القصاص كان الفصل بينهما أكثر و أوسع و كلما حركهما نحو الذقن تضيقت الدائرة بذلك الى ان يتصلا الى الذقن، كما انه إذا وضعناهما على الذقن كان الفصل بينهما أقل و أضيق و كلما حركناهما نحو القصاص اتسعت الدائرة بذلك لا محالة، و بهذا الاعتبار عبر عنه بالدائرة لشباهته إياها.

و أما ما فسّر به الرواية من وجوب غسل الدائرة المتشكلة من وضع إحدى الإصبعين على القصاص و الأخرى على الذقن فتتوجه عليه المناقشة من جهات:

المناقشة مع البهائى «قده» من جهات:

«الأولى»: انا لو سلمنا تمامية ما أفاده «قده» فلا ينبغى التردد فى انه على خلاف الظاهر و المتفاهم العرفى من الروايةُ، و من هنا لم يخطر هذا المعنى ببال أحد من لدن عصر النبى- ص- الى زمان الصادقين- ع- و الفقهاء «قدهم» أيضا لم يفسروها بذلك الى زمان شيخنا البهائى «قده».

«الثانية»: ان القسمة المتوسطة من الجبين إنما هى على شكل الخط المستقيم و معه لا يمكن ان يراد من الرواية ما ذكره «قده» لان لازم وضع الإصبع على القصاص و إدارته على الوجه بشكل الدائرة أن يمر الإصبع على الجبين على نحو يكون المقدار الواقع منه بين الخطين الحادثين- من إمرار الإصبعين عليه- بشكل القوس للدائرة. لا بشكل الخط المستقيم، لان جزء الدائرة لا مناص من ان يكون قوسا لها، و لا يعقل ان يكون خطا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۵۱

....

مستقيما أبدا، و مع فرض امرارهما على الجبين على هذا النحو بحيث يكون المقدار الواقع من الجبين بينهما، بشكل القوس- كما إذا

أمرهما مما يلى طرف عينيه بشكل الدائرة- يبقى مقدار من طرفى الجبين فى خارج الدائرة و لا بد من الحكم بعدم وجوب غسله مع وضوح ان الجبين واجب الغسل بتمامه حتى عند شيخنا البهائى «قده» فما ذهب اليه مما لا يمكن الالتزام به.

«الثالثة»: ان مقتضى صريح الرواية ان المبدء للوضع فى كل من الإصبعين شيء واحد، كما ان المنتهى كذلك فمبدؤهما القصاص و منتهاهما الذقن فيوضعان على القصاص و يحركان و ينتهى كل منهما الى الآخر فى الذقن و هذا انما يتم على ما ذكره المشهور. و أما على ما أفاده «قده» فلا محالة يكون مبدأ الوضع و منتهاه فى كل من الإصبعين غير المبدء و المنتهى فى الإصبع الآخر، فالمبدأ لوضع أحدهما هو القصاص، و المنتهى هو الذقن، كما ان المبدء لوضع الإصبع الآخر هو الذقن و المنتهى هو القصاص بان يوضع أحد الإصبعين على القصاص فيحرك الى طرف الذقن و ينتهى اليه، كما يوضع الآخر على الذقن و يحرك الى طرف القصاص و ينتهى اليه، و هذا لعله خلاف صريح الرواية كما مرّ.

«الرابعة»: ان المشاهدة الخارجية قاضية بعدم تساوى البعد و الفصل الحاصلين بين الإصبعين، مع البعد الموجود بين الذقن و القصاص- غالبا- فان كل شخص إذا وضع إحدى إصبعيه على القصاص و الأخرى على ذقنه ليرى- بالعيان- ان ما بين الإصبعين أطول عن وجهه.

و عليه فإذا وضع إحداهما على القصاص تجاوز الأخرى عن الذقن و وصل الى تحت الذقن بمقدار، كما انه إذا وضع إحداهما على الذقن تجاوز الأخرى عن القصاص و وصل الى مقدار من الرأس فعلى ما فسره «قده» لا بد من التزام وجوب الغسل فى شيء من تحت الذقن أو فوق الجبين و هذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۵۲

و من خرج وجهه أو يده عن المتعارف يرجع (۱) كل منهم الى المتعارف فيلاحظ أن اليد المتعارفة فى الوجه المتعارف اين قصاصه؟ فيغسل ذلك المقدار

مما لا يلتزم به هو و لا غيره من الفقهاء «قدهم» فالصحيح إذا هو ما ذهب اليه المشهور من وجوب غسل الوجه من القصاص الى الذقن بالمقدار الذى تدور عليه الوسطى و لإبهام.

وظيفة الأنزع و الأغم و نحوهما:

(۱) و الوجه فى رجوعهما الى المتعارف ان الوجه محدود بحد و لا يتسع بعدم انبات الشعر على القصاص كما لا يتضيق بإنباته على الجبهة فلا يقال فى الأنزع ان وجهه طويل بل يقال لا شعر على ناصيته، كما لا يقال فى الأغم ان وجهه قصير بل يقال نبت الشعر على جبهته، إذا فمثل الأنزع و الأغم لا بد من ان يرجع فى المقدار المغسول من الوجه إلى الأشخاص المتعارفين فى وجوههم و قصاصهم، و هذا مما لا كلام فيه.

و انما الكلام فى ان الأشخاص المتعارفين أيضا مختلفون فى أنفسهم، فقد يكون وجه بعضهم أطول من غيره بمقدار لا يخرجه عن الوجه المتعارف لدى العرف فيقع الكلام فى أن المدار هل هو على الأطول أو الأقصر بحسب الوجه؟

الظاهر ان الواجب حينئذ انما هو غسل كل مكلف وجه نفسه سواء أ كان أطول أم أقصر من غيره بمقدار لا يضر بكونه متعارفا لدى العرف و ذلك لان العموم- فيما دل على وجوب غسل الوجه فى الوضوء- انحلالى فيجب على كل واحد من المكلفين ان يغسل وجه نفسه من دون نظر الى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۵۳

....

وجه غيره هذا كله بالإضافة إلى الاختلاف فى الطول.

و أما بالإضافة إلى عرض الوجه، فإن الأشخاص المتعارفين بحسب الوجه قد يختلفون بكثرة الفصل و الابتعاد بين الإصبعين اعنى الوسطى و الإبهام و قلتهما، فترى ان شخصين متحدان من حيث الوجه غير ان الإصبع من أحدهما أطول من إصبع الآخر فهل المدار و الاعتبار باطولهما فى الإصبع بحيث يجب على أقصرهما إصبعا ان يغسل المقدار الزائد على ما دارت عليه اصبعاه أو أن الاعتبار باقصرهما إصبعا فلا يجب على اطولهما ان يغسل المقدار الزائد على ما دارت عليه إصبعا أقصرهما بحسب الإصبع؟

الصحيح ان المدار على أقلهما فصلا- اعنى أقصرهما إصبعا- و ذلك لما تقدم من ان الوجه شيء واحد و ليس له الا حد واحد، و لا يعقل ان يكون له حدان أو أكثر، و المفروض انهما متساويان فى الوجه، فمقتضى إطلاق ما دل على وجوب غسل الوجه فى الوضوء ان أقلهما فصلا أيضا مأمور بغسل وجهه بالمقدار الذى تدور عليه اصبعاه فلا يجب عليه الزائد على ذلك بمقتضى تلك المطلقات.

فإذا كان هذا هو حد الوجه الواجب غسله فى أحدهما كان هذا هو الحد فى وجه الآخر- أعنى أكثرهما فصلا- لا محالة لتساويهما من حيث الوجه سعة و ضيقا، و لا يمكن ان يكون للوجه حد آخر لما عرفت، و على ذلك لا يجب على اطولهما فصلا غسل المقدار الزائد عما دارت عليه إصبعا أقلهما فصلا.

و هكذا الحال فيما إذا كانا متفقين من حيث الإصبع و مختلفين فى الوجه من جهة المساحة العرضية، فإن الميزان- وقتئذ- انما هو الاقتصار بأقلهما- فصلا- أو أقصرهما وجها، لانه مشمول للمطلقات الواردة فى وجوب غسل الوجه، فإذا ثبت انه الحد الواجب الغسل فى أحدهما ثبت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۵۴

....

فى الآخر أيضا لتساويهما فى الفصل المتخلل بين الإصبعين.

و لكن هذا المقدار من الاختلاف فى عرض الوجه لا يكاد يترتب عليه ثمرة عملية و ذلك من جهة لزوم الغسل فى المقدار اليسير الزائد عن الحد الواجب فى كل من الوجه و اليدين من جهة المقدمة العلمية، فزيادة أحد الوجهين عن الآخر- بمقدار يسير- كما هو الحال فى الأشخاص المتعارفين لا يترتب عليها أثر عملى هذا كله فى الأشخاص المتعارفين من حيث الوجه و اليدين.

الخارج عن العادة فى الوجه و اليدين:

و امّا من خرج عن العادة فيهما كما إذا كان وجهه ضعف الوجوه المتعارفة فى الأشخاص أو كان وجهه اقصر من الوجوه المتعارفة بكثير، كما إذا كان بمقدار نصفها- مثلا- فهل المدار على أكبرهما وجها فيجب على أقصرهما وجها ان يغسل وجهه و أذنيه مع خلفهما، لان المفروض ان المدار على أكبرهما وجها، و وجهه ضعف وجه أقصرهما أو ان المدار على أقصرهما وجها فلا يجب على أكبرهما وجها الا غسل مقدار النصف- مثلا- من وجهه، لان المقدار الواجب غسله انما هو وجه أقصرهما، و المفروض ان وجهه ضعف الوجوه المتعارفة فضلا عن الوجوه القصيرة و الصغيرة؟

الصحيح فى مفروض الكلام هو الرجوع الى المتعارف، و هذا لا بمعنى انه يغسل من وجهه بمقدار الوجه المتعارف لدى الناس- كما يعطيه ظاهر عبارة الماتن (قده)- لاستلزام ذلك وجوب غسل الأذنين بل و خلفهما أيضا فى حق من قصر وجهه عن الوجوه المتعارفة

بنصفها- مثلا-

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵۵

....

أو وجوب غسل نصف الوجه فی حق من کبر وجهه و کان ضعف الوجوه المتعارفهٔ.

بل بمعنی ان یلاحظ ان الید المتناسبهٔ لهذا الوجه تصل الی ای مقدار منه و یحیط به فیغسل وجهه بهذا المقدار، و الوجه فی ذلک ما قدمناه فی محله من ان التحدید قد یکون تحدیدا عاما بالإضافهٔ إلی الجمیع کما هو الحال فی مثل الکر المحدود بسبعهٔ و عشرین شبرا أو بغیره من التحدیدات و فی المسافهٔ المرخصهٔ للقصر المعنیهٔ بالذراع، لوضوح ان الکر و المسافهٔ لا یختصان بشخص دون شخص، فإن أحکامهما طارئان علی الماء و السفر فإذا بلغا ذلک الحد، فالأول کر فی حق الجمیع کما أن الثانیهٔ مسافهٔ مرخصهٔ للقصر کذلک، و إذا لم یبلغا إلیه فهما لیسا کذلک فی حق الجمیع و المدار- وقتئذ- انما هو بأقل الأشخاص المتعارفهٔ شبرا، أو ذراعا، و کذلک غیرهما من التحدیدات العامهٔ علی ما أشرنا إلیه فی محلها.

و قد یکون التحدید شخصیا و حکما انحلالیا، کما هو الحال فی المقام لان قوله عز من قائل فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ «۱» عام انحلالی بمعنی أن کل واحد من المکلفین یجب ان یغسل وجه نفسه، فإذا کان وجهه أکبر عن المتعارف أو أصغر منه فلا بد من ان یرجع الی المتعارف بالمعنی المتقدم و هو مراد الماتن «قده» أیضا، و ان کانت عبارته کغیره من الفقهاء الذین اعتبروا المراجعهٔ فی المقام الی المتعارف لا تخلو عن مسامحهٔ، لأن ظاهرها یعطی لزوم الغسل بمقدار الوجه المتعارف لدی الناس. و قد عرفت عدم إمکان إرادته فلیلاحظ.

---

(۱) المائدهٔ: ۶: ۵.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵۶

و یجب اجراء الماء (۱) فلا یکفی المسح به، وحده ان یجری من جزء الی جزء آخر، و لو بإعانهٔ الید، و یجزی استیلاء الماء علیه، و ان لم یجر إذا صدق الغسل.

وجوب الغسل فی الوضوء:

---

(۱) الاحتمالات فی ذلک ثلاثهٔ:

«الأول»: أن یکون الغسل المعتبر فی الوجه و الیدین هو الغسل المعتبر فی تطهیر الأجسام المتنجسهٔ، بأن یعتبر فیه استیلاء الماء علی البشرهٔ و انفصال غسالته عنه کما هو الحال فی تطهیر المتنجسات، فان مجرد وصول الماء إلیها من غیر انفصال غسالتها غیر کاف فی تحقق الغسل، و صدق عنوانه لدی العرف.

و ربما یشهد لذلک ما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ من قوله- ع-:

کل ما أحاط به من الشعر فلیس للعباد ان یطلبوه و لا یبحثوا عنه، و لکن یجری علیه الماء «۱» لدلالتها علی اعتبار الجریان فی الوضوء فلا یکفی مجرد وصول الماء إلی البشرهٔ. بل لا بد فی صحته من إیصال الماء إلیها، و جریانه ای انتقاله من جزء إلی جزء آخر حتی تنفصل غسالته.

«الثانی»: و هو مع الاحتمال المتقدم علی طرفی النقیض ان یکون المعتبر فی غسل الوجه و الیدین مجرد إیصال النداوهٔ إلی البشرهٔ و لو بإمرار الید علیها، فکما أن النداوهٔ تکفی فی المسح، کذلک تکفی فی الغسل المعتبر فی الوضوء، و هذا لا بمعنی أن المعتبر فی الوجه و الیدین أیضا هو المسح کیف و هو علی خلاف ما نطق به الکتاب و دلت علیه السنهٔ القطعیهٔ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵۷

....

لدلالتهما علی ان الوضوء غسلتان و مسحتان و ان الغسل معتبر فی الوجه و الیدین کما یعتبر المسح فی الرأس و الرجلین فللمسح موارد معینهٔ و لا یجزی فی غیرها اعنی الوجه و الیدین.

بل لان الواجب فیهما إیصال النداوهٔ إلی البشرهٔ، و حیث أن ذلک لا یتحقق فی الغالب بل الدائم إلا بالمسح فیکون المسح مقدمهٔ لما هو الواجب فی الوجه و الیدین، و الدلیل انما دل علی أن المسح لیس بواجب فیهما و لم یدلنا ای دلیل علی حرمته حتی لا یجوز الإتیان به مقدمهٔ لتحقق ما هو الواجب فی الوجه و الیدین.

و قد یستدل علی هذا الاحتمال بعدهٔ من الاخبار الکثیرهٔ التی فیها الصحیحهٔ و الموثقهٔ الدالهٔ علی ان الوضوء یکفی فیه مسمی الغسل و لو مثل الدهن «منها»: صحیحتی زرارهٔ و محمد بن مسلم عن أبی جعفر- ع- قال: انما الوضوء حد من حدود اللّه لیعلم اللّه من یطیعه و من یعصیه، و أن المؤمن لا ینجسه شیء، إنما یکفیه مثل الدهن «۱» و «منها»:

موثقهٔ [۲] إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبیه- ع- ان علیا- ع- کان یقول: الغسل من الجنابهٔ و الوضوء یجزی منه ما أجزی من الدهن الذی یبل الجسد «۳» و «منها»: غیر ذلک من الروایات.

و لکن الاستدلال بهذه الروایات یتوقف علی أن یکون وجه الشبه فی تشبیه الماء بالدهن کفایهٔ البلهٔ و النداوهٔ الواصلهٔ إلی البشرهٔ، و لو بإمرار الید علیها و جریانه و انتقاله من جزء إلی جزء آخر فتدلنا هذه الروایات علی أن هذا المقدار من البلهٔ المائیهٔ کاف فی صحهٔ الوضوء. إلا انه لم تقم أیهٔ

---

[۲] عد هذه الروایهٔ موثقهٔ باعتبار ان غیاث بن کلوب الواقع فی سندها و ان لم یوثق فی الرجال و لکن الشیخ نقل ان الطائفهٔ قد عملت بروایاته.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۵۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۵۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵۸

....

قرینهٔ فی شیء من الأخبار المتضمنهٔ للتشبیه علی ان ذلک هو وجه الشبه بینهما.

بل من المحتمل القوی ان یکون وجه الشبه- فی الروایات- هو قلهٔ الدهن فی التدهین، فان فی موارد التدهین لا یستعمل الدهن إلا قلیلا فتؤخذ بمقدار الراحهٔ من الدهن فیدهن به، کما ورد التصریح بذلک فی صحیحهٔ محمد بن مسلم الواردهٔ فی کیفیهٔ الوضوء،

حیث قال أبو جعفر علیه السلام یأخذ أحدکم الراحهٔ من الدهن فیملأ بها جسده، و الماء أوسع .. «۱» فکذلک الحال فی الوضوء فیکتفی فیه بالمقدار القلیل من الماء، و لا یعتبر فیه استعمال الماء الکثیر.

و أوسعیهٔ الماء فی الصحیحهٔ إنما هی بلحاظ سرعهٔ جریانه. و قد ورد فی صحیحهٔ الحلبی الأمر بالاسباغ عند کثرهٔ الماء، و الاکتفاء بالقلیل عند قلته، حیث قال: أسبغ الوضوء ان وجدت ماء، و إلا فإنه یکفیک الیسیر «۲»، و علی الجملهٔ التشبیه إنما هو فی الکم و المقدار دون الکیف و إیصال النداوهٔ بالتمسح.

و ما ذکرناه إما هو الظاهر من الأخبار المتقدمهٔ، أولا أقل من انه القدر المتیقن منها، کیف و حملها علی کفایهٔ إیصال النداوهٔ بالمسح ینافی الصحیحهٔ المتقدمهٔ التی دلت علی اعتبار جریان الماء فی الوضوء، کما ینافی ذلک ما ورد فی الآیهٔ المبارکهٔ و الروایات من الأمر بغسل الوجه و الیدین فان الغسل یعتبر فیه استیلاء الماء علی البشرهٔ، و انفصاله عنها کما لا یخفی و مجرد إیصال النداوهٔ إلی البشرهٔ غیر کاف فی تحقق مفهوم الغسل لوضوح أن النداوهٔ لیست بماء، و أیضا ینافیه الأخبار البیانیهٔ الواردهٔ فی الوضوء

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۵۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۵۹

....

المشتملهٔ علی حکایهٔ فعلهم- ع- من انه أخذ کفا من الماء و غسل به وجهه و یدیه «۱».

«الثالث»: أن یکون المعتبر فی غسل الوجه و الیدین أمرا متوسطا بین الاحتمالین المتقدمین بان یکون الواجب هو استیلاء الماء علی البشرهٔ، دون مجرد إیصال النداوهٔ إلیها، إلا انه لا یعتبر انفصال الغسالهٔ عنها، بل لو أوصل الماء الی بشرته- و لو بالتمسح- علی نحو لم ینفصل عنها و لو قطرهٔ واحدهٔ کفی هذا فی صحهٔ وضوئه، و علی الجملهٔ فاللازم أن یکون الماء مستولیا علی البشرهٔ و البدن، من دون اعتبار انفصال الغسالهٔ عنها بوجه.

و تدل علی ذلک صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر- ع- فی الوضوء قال: إذا مس جلدک الماء فحسبک «۲»، لظهورها فی ان مجرد وصول الماء إلی البشرهٔ کاف فی صحهٔ الوضوء و ان لم ینفصل عنها کما لا یخفی و هی حاکمهٔ علی ما دل علی اعتبار جریان الماء أو الغسل فی الوضوء بحیث لو لا هذه الصحیحهٔ لقلنا باعتبار تحقق الغسل و الجریان أعنی انفصال الغسالهٔ فی صحته، لانه معنی الغسل علی ما عرفت.

و لکن هذه الصحیحهٔ قد دلتنا علی ان الغسل الواجب فی الوضوء إنما هو بمعنی وصول الماء الی البدن لا بمعنی انفصال الغسالهٔ عنه، و قد عرفت أن الأخبار الواردهٔ فی کفایهٔ مثل الدهن من الماء أیضا ظاهرهٔ فی هذا المعنی، و لا أقل من انه القدر المتیقن من التشبیه دون إیصال مجرد النداوهٔ إلی البشرهٔ بالید.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۵۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۶۰

و یجب الابتداء بالأعلی (۱)

وجوب البدأهٔ بالأعلى:

اشارهٔ

(۱) على مـا هو المعروف بين المتقـدمين و المتـأخرين، و خـالفهم فی ذلـك السـيد المرتضـى «قـده» و ذهب الى جواز النكس و تبعه الشهيد و صاحب المعالم و الشيخ البهائى و ابن إدريس و غيرهم «قدس اللّه أسرارهم» و استدل على ما ذهب اليه المشهور بوجوه:

«الوجه الأول»: ان ذلک مقتضى أصالهٔ الاشتغال لعدم العلم بالفراغ فيما إذا لم يبتدأ من الأعلى إلى الأسفل و هذا الاستدلال يبتنى على أمرين:

«أحـدهما»: ان لا يكون هناك دليل دل بإطلاقه على جواز الغسل بأيـهٔ كيفيـهٔ كانت، لوضوح ان مع وجود الدليل الاجتهادى لا تصـل النوبهٔ إلى التمسک بالأصل.

و «ثانيهما»: عدم جريان البراءهٔ فی الطهارات الثلاث بدعوى ان المأمور به فيها إنما هو تحصـيل الطهارهٔ و هو أمر معلوم، و انما الشـک فی أسـبابها و محصـلاتها، إذا فالشـک فی المكلف به دون التكليف و لا تجرى معه أصالـهٔ البراءهٔ فی شـیء من الطهـارات و الأمران كلاهما ممنوعان.

أما الأول فلأن الآيـهٔ المباركهٔ إِذٰا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاهِٔ فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرٰافِقِ «۱» مطلقهٔ و قد دلتنا على وجوب غسـل الوجه و اليدين و لزوم مسح الرأس و الرجلين من غير تقييدها الغسل بأن يبتدأ من الأعلى إلى الأسـفل، فمقتضى إطلاقها جواز النكس فی الغسل.

---

(۱) الأعراف ۵: ۶

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۶۱

....

و دعوى: أن الآيهٔ بصدد التشـريع و بيان أصل الحكم فی الشـريعهٔ المقدسهٔ، و ليست ناظرهٔ إلى كيفياته و خصوصـياته مما لا شاهد له، لوضوح انها قـد وردت بصـدد البيان و بينت حـدود الغسل و المسح الواجبين، و انه لا بد من ان يكون الغسل فی اليدين من المرفق، و ان محله انما هو فی الوجه و اليـدين كما ان المسـح فی الرأس و الرجلين، و حيث لم يقيد فيها الغسل بكيفيهٔ معينهٔ فيسـتفاد منها كفايهٔ الغسل على وجه الإطلاق كما هو المدعى.

و كذلک الأخبار الواردهٔ فی كيفيهٔ وضوء النبى- ص- أو بعض الأوصـياء- ع- كالروايات المشتملهٔ على انه- ع- دعا بماء و أخذ كفا منه فغسل به وجهه و يديه «۱» فإنها كما ترى مطلقهٔ و ليست مقيدهٔ بكيفيهٔ دون كيفيهٔ هذا كله فی الأمر الأول.

ثم لو سلمنا ذلک و قلنا ان الآيهٔ ليست بصدد البيان، و انه لا دليل فی المقام يتشبث بإطلاقه فللمنع عن الأمر الثانى مجال واسع و ذلک لاـن الطهـارهٔ ليست مسـببهٔ عن الغسـلتين و المسـحتين، و انما هى عبارهٔ عن نفس الأفعال لأن لها بقاء فی عالم الاعتبار و التعبير ب (انه على وضوء) كثير فی الروايات «۲».

و عليه فإذا شـككنا فی ان الوضوء الواجب هل هو الافعال فقط اعنى الغسـلتين و المسحتين أو يعتبر فيه شیء زائد عليهما؟ فلا مانع من ان تجرى البراءهٔ عن التكليف بالزائد، لأنه من الشک فی التكليف بناء على ما هو الصـحيح من جريان البراءهٔ فی دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطين كما هو الصحيح. نعم بناء على القول فيه بالاشتغال فللمنع من جريان

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) منها صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء .. المروية فى ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۲

....

البراءة فى المقام وجه، إلا انه على خلاف الواقع كما عرفت.

الوجه الثانى مما استدل به على مذهب المشهور رواية قرب الاسناد عن أبى جرير الرقاشى قال: قلت لأبى الحسن موسى- ع- كيف أتوضأ للصلاة؟ فقال: لا تعمق فى الوضوء و لا تلطم وجهك بالماء لطما و لكن اغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحا، و كذلك فامسح الماء على ذراعيك و رأسك و قدميك «۱» لدلالتها على الأمر بغسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، و قد نوقش فى الاستدلال بهذه الرواية تارة من جهة السند و اخرى من جهة الدلالة.

اما من جهة السند فلأجل اشتماله على أبى جرير الرقاشى، و هو مهمل فى الرجال و ذلك لان الرقاشى عنوان لشخصين ليس منهما أبو جرير و هما الحسين بن المنذر، و محمد بن درياب. كما ان أبا جرير كنية لجماعة ليس منهم الرقاشى، فأبو جرير الرقاشى مهمل و السند ضعيف.

و دعوى: ان كتاب قرب الاسناد من الأصول المعتبرة فلا يضره ضعف السند كما فى الحدائق ساقطة لأن كون الكتاب من الأصول المعتبرة لا يقتضى اعتبار كل رواية من رواياته و كيف لا فان كتاب قرب الاسناد لا يزيد فى الاعتبار على كتاب الكافى- مثلا- فإنه مع كونه من الكتب المعتمد عليها عند الاعلام لا يسوغ الاعتماد على كل رواية مندرجة فيه الا بعد ملاحظة سندها و تماميته، إذا فهذه المناقشة مما لا مدفع له.

و اما من جهة الدلالة فقد نوقش فيها بأن الرواية قد نهت عن التعمق فى الوضوء على ما هو دأب الوسواسين، كما نهت عن التلطم بالماء، و النهى عن ذلك يحتمل أمرين:

«أحدهما»: ان يكون النهى تنزيها باعتبار استحباب المسح فى

(۱) المروية فى ب ۱۵ و ۳۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۳

....

غسل الوجه و إيصال الماء الى تمام أطرافه بإمرار اليد عليه فيكون اللطم فى مقابله مكروها لا محالة.

و «ثانيهما»: ان يكون النهى عن التلطم مستندا الى عدم إحراز وصول الماء بذلك الى تمام الوجه و معناه انه لا تلطم وجهك بالماء لانه لا يوجب إحراز الغسل الواجب فى الوضوء. و على هذا الاحتمال يبقى ظهور القيد- اعنى قوله .. مسحا- فى الاحترازية بحاله، لأن معناه ان التلطم بالماء غير كاف فى الوضوء. بل لا بد فيه من غسل الوجه و لو مسحا حتى يصل الماء الى تمام أطرافه و اجزائه، و معه لا بد من الحكم بوجوب المسح.

و هذا لا- لأجل أن له موضوعية فى صحة الوضوء. بل من جهة طريقيته الى ما هو المعتبر من وصول الماء الى جميع أجزاء الوجه، فالأمر بالغسل مسحا أمر وجوبى من دون ان يكون للمسح خصوصية و موضوعية و انما أخذ على وجه الطريقية فعلى هذا الاحتمال لا

ترد المناقشهٔ علی الروایهٔ من تلک الجههٔ.

و اما علی الاحتمال الأول و هو ان یکون النهی تنزیهیا فلا یمکن التحفظ معه علی ظهور القید فی الاحترازیهٔ، و ذلک لعدم وجوب المسح فی غسل الوجه قطعا لضرورهٔ کفایهٔ الغسل بالارتماس أو بماء المطر، و لأن التفصیل قاطع للشرکهٔ و قد فصل اللّٰه سبحانه بین الوجه و الیدین، و الرأس و الرجلین فأمر بالمسح فی الثانیتین و هذا یدلنا علی عدم وجوبه فی الأولیتین. و علیه یکون الأمر- بالغسل مسحا- محمولا علی الأمر باختیار أفضل الافراد فهو أمر استحبابی لا محالهٔ.

و النتیجهٔ انه لم یدلنا دلیل علی وجوب کون الغسل من الأعلی إلی الأسفل هذا و لکن الصحیح عدم ورود هذه المناقشهٔ علی الاستدلال بالروایهٔ،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۶۴

....

و ذلک لما بیناه غیر مرهٔ من ان الوجوب و الاستحباب خارجان عن مدلول الصیغهٔ فان صیغهٔ الأمر لا تستعمل فی معنیین. بل انما تستعمل فی معنی واحد دائما، و العقل ینتزع منها الوجوب مرهٔ و الاستحباب أخری، و خصوصیهٔ الاستحباب انما تنتزع من اقتران الصیغهٔ بالترخیص فی الترک کما ینتزع الوجوب من عدم اقترانها به، فإذا استعملت و لم یکن مقترنهٔ به فالعقل ینتزع منها الوجوب و یستقل باستحقاق العقوبهٔ علی الترک.

و من هنا قلنا ان الأمر بغسل الجمعهٔ و الجنابهٔ فی روایهٔ واحدهٔ اغتسل للجمعهٔ و الجنابهٔ [۱] قد استعمل فی معنی فأرد و لکن القرینهٔ قامت علی الترخیص فی الترک فی أحدهما فحکمنا باستحبابه و لم تقم فی الآخر فحکمنا بوجوبه، و قیام القرینهٔ علی الترخیص فی الترک فی أحدهما غیر مانع عن دلالهٔ الأمر بالوجوب- علی التقریب المتقدم- فی الآخر لوجود الفارق بینهما و هو قیام القرینهٔ علی الترخیص فی الترک، و ان کان المستعمل فیه فی کلیهما شیئا واحدا هذا کله فی حال الأمر بالإضافهٔ الی الافراد.

و منه یظهر الحال بالنسبهٔ الی الاجزاء و القیود کما إذا أمر المولی بإکرام جماعهٔ من العلماء و قامت القرینهٔ علی الترخیص فی ترک الإکرام لبعضهم فلا محالهٔ یکون الإکرام بالنسبهٔ الی ذلک البعض مستحبا و بالنسبهٔ إلی البقیهٔ محکوما بالوجوب، و فی المقام لما قامت القرینهٔ علی الترخیص فی ترک المسح الذی هو قید المأمور به کان الأمر بالإضافهٔ إلیه استحبابیا لا محالهٔ. و اما بالنسبهٔ إلی المأمور به و هو الغسل من الأعلی إلی الأسفل

---

[۱] لم نعثر علی هذه الروایهٔ فی مظانها نعم هناک روایهٔ أخری و هی صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّٰه- ع- قال: اغتسل یوم الأضحی و الفطر و الجمعهٔ و إذا غسلت میتا و لا تغتسل من مسه إذا أدخلته القبر و لا إذا حملته و نحوها غیرها. المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب الأغسال المسنونهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۶۵

....

فهو أمر وجوبی، لعدم قیام القرینهٔ علی الترخیص فی ترکه فعلی تقدیر تمامیهٔ الروایهٔ بحسب السند لا ترد علیها المناقشهٔ بحسب الدلالهٔ، إذا فالعمدهٔ هی المناقشهٔ فیها بحسب السند.

«الوجه الثالث»: مما استدل به للقول المشهور هو الروایات البیانیهٔ الواردهٔ فی حکایهٔ وضوء النبی- ص- «منها»: صحیحهٔ زرارهٔ قال: حکی لنا أبو جعفر- ع- وضوء رسول اللّٰه- ص- فدعا بقدح من ماء فأخذ کفا من ماء فاسد له علی وجهه (من أعلی الوجه) ثم مسح

وجهه من الجانبين جميعا ثم أعاد يده اليسرى فى الإناء .. «۱».

و قوله: ثم مسح وجهه من الجانبين جميعا لعله بمعنى انه- ص- استعان بيده اليسرى كما استعان باليمنى فأمرّهما معا على جانبيه. و قد ورد فى بعض الاخبار انه- ص- كان يستعين بيده اليسرى فى الوضوء «۲» و فى بعض تلك الروايات انه- ص- وضع الماء على جبهته «۳» و هى كما ترى كالصريحة فى ان الغسل لا بد ان يكون من أعلى الوجه إلى أسفله.

و لكن للمناقشة فى دلالتها على اعتبار ذلك مجال واسع، و ذلك لان أبا جعفر- ع- انما حكى فعل رسول اللّه- ص- و وضوئه و انه كان يتوضأ بتلك الكيفية و ليست فيها أية دلالة على أن تلك الكيفية كانت واجبة فى الوضوء و لعلها من باب الأفضلية و الاستحباب دون الوجوب، و من هنا لم ترد خصوصية غسله- ص- من أعلى الوجه إلى أسفله فى غير هذه

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) كما فيما رواه بكير و زرارة ابنا أعين عن أبى جعفر- ع- المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) كما فى صحيحة زرارة المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۶

....

الروايات من الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية و هى عدة روايات.

فإثبات وجوب تلك الكيفية بهذه الروايات مما لا يمكن المساعدة عليه.

و لا سبيل الى دعوى وجوبها من جهة وجوب التأسى بالنبى- ص- إذ لا مجال لوجوب التأسى فى المباحات و المستحبات. و قد دلتنا الآية المباركة- بإطلاقها- على عدم وجوب الابتداء بالأعلى إلى الأسفل فى غسل الوجه هذا.

التذييل المنسوب إلى العلامة و الشهيد «قدهما»:

و قد نسب إلى العلامة فى المنتهى و الشهيد فى الذكرى (قدس اللّه اسرارهما) تذييل الصحيحة المتقدمة بقولهما: روى عنه عليه السلام انه صلّى اللّه عليه و آله قال بعد ما توضأ: ان هذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به «۱» و هذا على تقدير ثبوته أيضا تدلنا على وجوب تلك الكيفية فى الوضوء و معه لا بد من الحكم باعتبار البدء بالأعلى إلى الأسفل فى غسل الوجه و غيره من الخصوصيات المذكورة فى الرواية، الا أن يقوم دليل على عدم وجوبها.

و «سره»: ان المشار إليه فى قوله: هذا وضوء. ليس هو الوضوء الشخصى الصادر من النبى- ص- كيف و هو أمر قد انقضى و انصرم و لا يمكن صدوره منه- ص- و لا من الباقر- ع- أو غيرهما. بل انما هو إشارة إلى صنف ذلك الشخص و هو الوضوء المشتمل على الخصوصيات المذكورة فى الرواية فلا مناص من الحكم بوجوبها. «و دعوى»: أن الإشارة إلى طبيعة الوضوء لا الى صنف ذلك الشخص الصادر منه- ص-

---

(۱) راجع الجواهر المجلد الثانى ص ۱۴۹ من الطبعة الحديثة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۷

....

«مندفعة»: بأن المحمول فى قوله: ان هـذا وضوء. هو الوضوء، و لا يصـح هذا فيما إذا أريد من قوله هذا هو الطبيعى لأنه يئول الى قوله ان طبيعى الوضوء وضوء. و هو كلام لا ينبغى صـدوره منه- ص- نعم يصـح ان يقال انه شـىء أو أمر، و أما الوضوء فقـد عرفت انه لا معنى لحمله عليه.

و الـذى يسـهل الخطب و هو العمـدة فى المقام أن هـذا الـذيل مما لا أصل له. لأنه انما وقع فى كلامهما مرسـلا، و لا يكاد يوجـد فى شيء من الأخبار الواردة فى كيفية غسل الوجه فى الوضوء لا فى مسنداتها و لا فى مرسلاتها و لا ندرى من اين جاء! به!.

نعم ورد ذلـك فى روايـات غسـل الوجه مرة أو مرتين حيث روى الصـدوق «قـده» فى الفقيه ان النبى- ص- توضأ مرة مرة فقال: هـذا وضوء لا يقبل اللّه الصلاة إلا به «۱» و هو أجنبى عما نحن بصدده لان الكلام انما هو فى اعتبار غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل، لا فى اعتبار المرة و عدم جواز الغسل مرتين.

«الوجه الرابع»: مما اسـتدل به للمشـهور ان الأمر بالغسل فى الآية المباركة و الروايات انما ينصرف الى الغسل الخارجى المتعارف لدى الناس، و الدراج عندهم انما هو غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل و اما الغسل نكسا فهو أمر غير معتاد فالغسل منصرف عنه لا محالة.

و هذا الاستدلال مورد للمناقشة صغرى و كبرى.

امـا بحسب الصـغرى فلاـن المتعـارف فى غسـل الوجه انمـا هو الغسل من وسط الجبين أو ما يقرب من الوسط دون الغسل من قصاص الشعر إلى

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۸

و الغسل من الأعلى إلى الأسفل عرفا (۱) و لا يجوز النكس

الأسفل لوضوح عدم جريان العادة بذلك، و معلوم ان هذا غير كاف فى الوضوء.

و أمـا بحسب الكبرى فلاـن الغلبـة الخارجيـة فى افراد المطلق غير موجبـة للانصـراف الى الفرد الغـالب فـان الحكم بعـد ما ترتب على الطبيعـة سـرى الى جميع ما يمكن ان يكون مصـداقا لها، و لا فرق فى ذلك بين الافراد النادرة و الغالبـة، فالغلبة غير موجبة لاختصاص الحكم بالغالب فالمتحصل الى هنا ان وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل مما لم يقم عليه دليل.

فلم يبق الا تسالم الفقهاء الأقدمين و سـيرة أصـحاب الأئمة عليهم السـلام حيث جرت على غسل وجوههم من الأعلى إلى الأسفل، فإن المتقدمين متسالمون على وجوب ذلك و لم يخالفهم فى ذلك الا السـيد المرتضـى «قده» كما ان أصـحاب الأئمة- ع- لم ينقل عنهم خلاف ذلك فلو لم يكن هذا على وجه الإلزام و الوجوب لظهر و شاع فنطمئن من عدم ظهور ذلك بان الغسل من الأعلى إلى الأسفل أمر واجب لا محالة.

و على الجملة أن التسالم بين الفقهاء «قدهم» ان تم و ثبتت سـيرة أصحابهم- ع- فهو و الا فللمناقشة فى وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسـفل مجال واسع. غير ان النفس مطمئنـة من سـيرتهم و تسالم فقهائنا الأقدمين على وجوبه هذا تمام الكلام فى أصل المسألة و هو وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسفل و عدمه.

(۱) إذا قلنا بوجوب غسل الأعلى فالأعلى فلا بد من التكلم فيما هو الواجب فى المسألة و فيه احتمالات:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۶۹

....

الاحتمالات فی الغسل من الأعلی:

«أحـدها»: ان یقال ان الواجب وقتئـذ هو الغسل من أعلی الوجه و القصاص بمقدار یسـیر یصدق علیه الشـروع و امّا بعد ذلک فلا یعتبر فیه الغسل من الأعلی فالأعلی بل له ان یغسل الباقی کیف ما شاء فکان الواجب انما هو مجرد الشـروع و الابتـداء فی الغسل بالأعلی. و بذلک یسقط الوجوب و الترتیب فللمکلف ان یغسل وجهه بعد ذلک بایة کیفیة شاءها و لو نکسا.

و یدفعه: ان الظاهر المسـتفاد من الاخبار البیانیة الواردة فی حکایة وضوء النبی- ص- و روایة الرقاشـی المتقدمة «۱» علی القول بصحة الاستدلال بهما علی لزوم غسل الوجه من الأعلی إلی الأسفل ان الواجب انما هو غسل الوجه من الأعلی إلی أسفله بالتمام و ان النبی- ص- انما شـرع من الأعلی و غسل الأعلی فالأعلی إلی أسفله لا ان الواجب مجرد الشروع بالأعلی فالحکم بجواز النکس- بعد الابتداء فی الغسل به- خلاف ظواهر الاخبار.

«ثانیها»: ان الواجب غسل الاجزاء العالیـة فالعالیـة بحسب الخطوط العرضـیة، بحیث لا یجوز غسل شـیء من الاجزاء السافلة حتی الجزء السافل الـذی لا یکون مسامتا للجزء الأعلی غیر المغسول الا بعـد غسل تمام الأجزاء الواقعـة فوقها فی خط عرضـی دقیق، کما نقل عن المرحوم المیرزا محمد تقی الشیرازی «قده».

و یرده: أن هـذا مضافـا الی صـعوبته فی نفسـه علی خلاـف الروایـات الصـریحة فی عکس المـدعی کقـوله- ع- فی صـحیحة زرارة المتقدمة:

---

(۱) المرویة فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۴، ص: ۷۰

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۷۰

....

فاسـد له علی وجهه من أعلی الوجه ثم مسح وجهه من الجانبین جمیعا «۱» فان الماء بطبعه إذا اسدل من أعلی الوجه نزل إلی الأسـفل منه فیغسـل به الجزء السافـل قبل غسل بقیـة الأجزاء العالیـة من الخط العرضـی و من هنا کان- ع- بمسـح الجانبین فوصول الماء إلیهما کان متأخرا عن إسدال الماء علی الوجه لا محالة.

«ثالثهـا»: ان الواجب انمـا هو غسـل الاـجزاء العالیـة فالعالیـة بحسب الخطوط الطولیـة فلاـ بـد من غسـل الجزء العالی قبل الجزء السافل السامت له دون الاجزاء السافلـة غیر المسامتـة له فإنه یجوز غسـلها قبل غسل الجزء العالی الذی لا یکون مسامتا له، إذا لا بد من غسـل الوجه حسب الخط الطولی الهندسی لئلا یغسل شیء من الجزء السافل السامت للجزء العالی قبل غسل الجزء العالی علیه.

و هذا الاحتمال أیضا لا یمکن المساعدة علیه لوضوح ان الماء إذا صب من الأعلی لم ینزل إلی الأسـفل علی وجه مسـتقیم بل ینحرف بحسب الطبع الی الیمین و الیسار، و من الظاهر ان اجراء الماء من الأعلی یکفی فی صـحة الوضوء إذا وصل الی جمیع أجزاء الوجه من دون اعتبار الاستقامة فی الجریان فهذه الاحتمالات ساقطة.

فلا بد- على تقدير القول بوجوب غسل الأعلى فالأعلى- من ان نلتزم بوجوب ذلك على نحو الصدق العرفى المسامحى دون الصدق التحقيقى العقلى، بأن يغسل وجهه على نحو يصدق عرفا انه قد شرع من الأعلى إلى الأسفل، و ان لم يغسل بعض الأجزاء العالية قبل السافلة، كما إذا وضع الماء على جبهته و أمرّ يده عليه إلى الأسفل فإنه- بحسب الطبع- يبقى حينئذ شيء من جانبى الجبين غير مغسول بذلك الغسل، الا انه

---

(۱) المتقدمة فى ص ۶۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۱

و لا يجب غسل ما تحت الشعر (۱) بل يجب غسل ظاهره، سواء شعر اللحية، و الشارب، و الحاجب، بشرط صدق إحاطة الشعر على المحل، و إلا لزم غسل البشرة الظاهرة فى خلاله.

يكفى فى صحة الوضوء إذا غسله بإمرار اليد عليه ثانيا و ثالثا لصدق انه قد غسل وجهه من الأعلى إلى الأسفل وقتئذ.

تحت الشعر غير لازم الغسل:

اشارة

(۱) مقتضى ما دل على وجوب غسل الوجه و اليدين ان الواجب بحسب الابتداء انما هو غسل البشرة سواء أ كان فيها شعر أم لم يكن لان الوجه قد ينبت عليه الشعر و قد لا ينبت، فنبات الشعر و اللحية غير مانع عن صدق عنوان الوجه، فإنه اسم للعضو المخصوص، و الشعر قد ينبت عليه فحقيقة يصدق ان يقال ان اللحية نبتت على وجهه، أو الشعر نبت عليه، إذا يجب غسل الوجه و ان كان عليه شعر.

إلا أنا نرفع اليد عن ذلك و نكتفى بغسل ظاهر الشعر النابت على العضو فيما إذا أحاط به الشعر بمقتضى الدليل الدال عليه و هو الاخبار البيانية الحاكية عن وضوء النبى- ص- لأنه- ع- فى مقام الحكاية عن وضوء رسول اللّه- ص- أخذ كفا من الماء فاسد له على وجهه و مسح جانبيه باليدين و اكتفى به فى وضوئه من دون ان يتصدى للتبطين و التخليل، فهذا يدلنا على عدم اعتبار غسل ما تحت الشعر لوضوح أنه صيقلى و لا ينفذ الماء داخله و تحته الا بعلاج.

فيظهر من ذلك ان الواجب غسله من الوجه هو المقدار الذى يصل إليه الماء بطبعه حين إسداله على الوجه فلا يجب التخليل و التبطين و التعمق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۲

....

فى إيصال الماء إلى البشرة بل و لا الى الشعر المحاط بالشعر.

و صحيحة زرارة المروية فى التهذيب قال: قلت له: أ رأيت ما كان تحت الشعر قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «۱» و رواها الصدوق فى الفقيه بإسناده إلى زرارة عن أبى جعفر- ع- و نظيرها غيرها من الروايات فان مقتضى تلك الروايات عدم وجوب التبطين و التعمق فى غسل الوجه و كفاية مجرد جريان الماء عليه من دون وصوله الى ذات البشرة بل و لا الى الشعر المحاط بالشعر.

تنبيه:

لا يخفى ان الروايـة فى كل من الفقيه و التهذيب- على ما فى الوسائل المطبوعة جديدا- بلفظة اللام فى قوله: فليس للعباد و كذا ظاهر الوافى ان نسختى الفقيه و التهذيب متوافقتان من هذه الجهة، لأنه بعد ما نقلها عن التهذيب أشار إلى ان الصدوق فى الفقيه أيضا روى مثله عن أبى جعفر عليه السلام و ظاهر المماثلة هى المماثلة من جميع الجهات و عدم الفرق بين التهذيب و الفقيه من هذه الناحية.

إلا أن شـيخنا المحقق الهمـدانى «قده» رواها عن التهذيب باللام كما نقلناها و عن الفقيه ب «على» و انه ليس على العباد ان يغسـلوه. و قـد عرفت انه مخـالف لنقـل الوافى و الوسائـل المطبوعـة جديـدا. نعم التهـذيب و الفقيه- فى طبعتهمـا الأـخيرة- موافقان لنقل شـيخنا المحقق فليلاحظ هذا كله فى أصل المسألة.

---

(۱) المروية فى ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۳

....

بقى الكلام فى أمور:

اشارة

«الأـول»: ان غسـل ظـاهر اللحيـة أو الشـعر فى مثـل الحاجب و الشارب هل هو على سبيل الحتم و اللزوم بحيث لو غسل ذات البشـرة و ترك الغسل فى ظاهرهما فسد وضوءه أو انه على وجه الرخصة و الجواز بمعنى ان غسل ظاهر اللحية أو الشـعر مجزئ عن غسل البشرة لا انه متعين على وجه اللزوم؟

الأول هو المتعين و ذلك لان ظاهر قوله- ع- فى صـحيحة زرارة المتقدمة: فليس للعباد ان يغسـلوه، انما هو نفى المشـروعية و الجواز، فلاـ يجوز للمتوضـئ ان يغسـل نفس البشـرة هـذا على نسـخة «اللاـم» و أمـا على النسـخة الأـخرى أعنى قوله- ع- فليس على العباد ان يغسـلوه فظاهرهـا و ان كـان هو نفى الوجوب و الإلزام عن غسل ذات البشـرة و لا دلالـة لها على نفى المشـروعية و الجواز غير ان نفى الوجوب يكفى فى الحكم ببطلان الوضوء فيما إذا غسل نفس البشرة و ذلك لأنه بعد عدم وجوبه تحتاج مشروعيته و جوازه إلى دليل و هو مفقود.

ان قلت: يكفى فى الدلالـة على ذلك الروايات المطلقـة و الآيـة المباركـة الـدالتان على وجوب غسل الوجه و البشـرة كما تقدم و هما كافيتان فى الحكم بمشروعية غسل البشرة و كونه متعلقا للأمر.

قلت: نعم و لكنك قـد عرفت بما لا مزيـد عليه ان المطلقات مخصـصة بما دل على لزوم غسل ظاهر الشـعر فقد رفعنا اليد عن مقتضـى تلك الإطلاقات بالأخبار المتقدمة، و مع التخصيص لا أمر و لا وجوب إذا يحتاج جواز غسل البشرة و الاكتفاء به فى مقام الامتثال عن غسل ظاهر اللحية و الشعر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۴

....

- كما إذا لصق بلحيته ما يحجب عن وصول الماء الى ظاهرها- الى دليل و هو مفقود.

«الأمر الثانى»: لا ينبغى الإشكال فى وجوب غسل البشرة و عدم كفاية غسل ظاهر الشعر فيما إذا كانت كل واحدة من الشعرات نابتة منفصلة عن الأخرى بفاصل، لعدم صدق الإحاطة بالشعر وقتئذ، كما لا اشكال و لا خلاف فى ان الشعر إذا كان كثيفا بحيث يمنع عن وقوع النظر الى ذات البشرة وجب غسل ظاهر اللحية و الشعر كالشارب و الحاجبين و لم يجز الاقتصار بغسل ذات البشرة حسب ما تقتضيه الأخبار المتقدمة التى قدمنا الكلام على دلالتها بما لا مزيد عليه.

و اما إذا كان الشعر خفيفا و غير مانع عن وقوع الابصار على نفس الوجه و البشرة ففى وجوب غسل الظاهر أو لزوم غسل ذات البشرة خلاف و نزاع، و كلماتهم فى ذلك مضطربة على ما نقلها الأصحاب «قدهم» فى كتبهم حتى ان بعضهم ادعى الإجماع على وجوب غسل البشرة إذا لم تكن مغطاة بالشعر ابدا بل كانت ظاهرة يقع عليها حس البصر و ذكر ان محل الخلاف و النزاع انما هو ما إذا كانت البشرة مستورة بالشعر الخفيف و مغطاة به.

و بعضهم قد عكس الأمر فى المسألة فنفى الريب عن الإجماع و عدم الخلاف فى عدم لزوم غسل البشرة المستورة بالشعر الخفيف، و ذكر ان الخلاف منحصر بما إذا كانت البشرة ظاهرة و غير مغطاة بوجه لا بالشعر الكثيف و لا بالشعر الخفيف كما إذا نبت الشعر على الوجه من غير التفاف بعضه ببعض بان كانت كل شعرة قائمة بأصلها مع الفصل بين منابتها بمقدار إصبع أو أكثر أو أقل.

و لا يخفى الفرق الشاسع بين الدعويين فان مقتضى الدعوى الاولى ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۵

....

اللحية الخفيفة أو غيرها من الشعر الخفيف- و هو الذى لا يمنع عن وقوع النظر الى ذات البشرة- هى التى وقع فيها النزاع و الخلاف و اختلفت فيها آراء الفقهاء، و لا اتفاق على عدم وجوب غسل البشرة- وقتئذ- كما ان مقتضى الدعوى الثانية ان الشعر الخفيف كالشعر الكثيف مورد الاتفاق على ان معه لا يجب غسل البشرة و بين الدعويين بون بعيد.

و عن ثالث ان النزاع لفظى فى المقام هذا.

و الذى ينبغى ان يقال: ان الاخبار البيانية الواردة فى حكاية وضوء النبى- ص- لم تدع شكا فى أى مورد فى وجوب غسل البشرة و عدمه لأنها دلتنا على ان اللازم غسله فى محل الكلام انما هو عبارة عما يصله الماء بطبعه عند إسداله على الوجه من دون فرق فى ذلك بين ما عليه شعر خفيف و ما كان عليه شعر كثيف، حيث حكت ذلك عن وضوء النبى و كان الأئمة- ع- أيضا يكتفون به فى وضوءاتهم.

و لحاحهم- ع- و ان لم تكن خفيفة، إلا ان الشعر الخفيف كان موجودا على وجوههم و ذلك لان من الواضح ان وجوههم- ع- لم تكن إلا متعارفة و وجود الشعر الخفيف فى الوجه المتعارف أيضا غير قابل للإنكار كالشعر النابت على الخدين بل الموجود بين الحاجبين، لأنه أيضا خفيف إلا فى بعض الناس و قد كانوا- ع- يكتفون بغسل الظواهر من ذلك بمقدار يصل اليه الماء- بحسب الطبع- عند إسداله.

إذا فالمدار فيما يجب غسله- بمقتضى تلك الروايات- على المقدار الذى يصل إليه الماء بطبعه عند إسداله من أعلى الوجه من غير تعمق و لا تبطين و ببركة تلك الاخبار لا يبقى لنا اى مورد نشك فيه فى وجوب غسل البشرة و عدمه هذا ثم لو أغمضنا عن ذلك فنقول: الشعر النابت على الوجه على ثلاثة أقسام:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۶

....

أقسام الشعر النابت على الوجه:

«الأول»: ما نقطع بصدق عنوان المحيط عليه لغزارته و كثافته المانعتين عن وقوع حس البصر على البشرة و هذا مما نعلم باحاطته على الوجه و كونه مشمولا للأخبار الدالة على ان الوجه المحاط بالشعر لا يجب غسله بل يجزى غسل ظاهر الشعر عن غسله.

«الثانى»: ما نقطع بعدم انطباق عنوان المحيط عليه اما لخفته أو لأن كل فرد من افراده قد نبت مستقلا و منفصلا عن الآخر اى من غير التفاف بعضها ببعض بحيث تظهر البشرة الواقعة تحته بوضوح و لا يكون شعرها مانعا عن رؤيتها و هذا أيضا لا إشكال فى حكمه فإن غسله لا يجزى عن غسل البشرة فى الوضوء لعدم إحاطته بالوجه على الفرض فلا مناص من غسل الوجه حينئذ.

و هل يجب غسل الشعر أيضا و ان لم يكن محيطا أو لا يجب؟ الظاهر هو الوجوب و هذا لا لأن الشعر من توابع الوجه الواجب غسله، لان التابع لا دليل على اتحاد حكمه مع المتبوع دائما و لا من جهة الأصل العملى بدعوى أن المأمور به و هو الطهارة معلوم للمكلف و انما يشك فى سببه و انها هل تحصل بغسل الوجه فحسب أو لا بد من غسل الشعر أيضا و مع الشك فى المحصل و السبب لا بد من الاحتياط و قاعدة الاشتغال فيه هى المحكمة.

و ذلك لما مر من ان الطهارة ليست مسببة عن الوضوء. بل الطهارة هى نفس الوضوء و معه يرجع الشك الى الشك فى التكليف بالمقدار الزائد و يندرج المقام فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و يرجع فى الزائد على القدر المتيقن إلى البراءة. بل الوجه فيما ذكرناه صحيحة زرارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۷

....

المتقدمة الآمرة بغسل الوجه من أول القصاص الى الذقن بما دارت عليه الإصبعان اعنى الوسطى و الإبهام و ذلك لضرورة ان الشعر النابت على الوجه أيضا مما تدور عليه الإصبعان، فإن هذا المقدار من الوجه واجب الغسل فى الوضوء و هو يشمل الشعر النابت عليه أيضا و ان لم يكن محيطا بالوجه.

«الثالث»: ما نشك فى صدق عنوان المحيط عليه و هذا إما من جهة الشبهة المفهومية، كما إذا لم ندر ان المحيط هل هو الشعر الكثيف المانع عن مشاهدة البشرة- دائما- أو انه يعم ما إذا كان خفيفا و غير مانع عن وقوع النظر على البشرة- دائما- أو فى بعض الأحيان كما عند ملاعبة الريح مع اللحية؟ و إما من جهة الشبهة المصداقية بأن علمنا بالمفهوم و ان المحيط هو الذى يمنع عن وقوع حس البصر على البشرة- دائما- إلا انا شككنا فى مورد فى انه من المحيط المانع عن الرؤية أو انه ليس كذلك. و فى كلتا الشبهتين يجب غسل كل من البشرة و الشعر.

أما فى الشبهة المفهومية فلأجل ان مقتضى صحيحة زرارة المتقدمة المحددة لما يجب غسله من الوجه بما دارت عليه الإصبعان و غيرها مما دل على وجوب غسل الوجه فى الوضوء ان المعتبر فى الوضوء انما هو غسل البشرة و الوجه. و قد قيدناها بالصحيحة الثانية لزرارة الدالة على أن ما أحاط به الشعر من الوجه لا يجب غسله بل يكفى عنه غسل ظاهر الشعر. و إذا فرضنا أن المخصص أو المقيد مجمل فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه و هو ما يمنع عن وقوع حس البصر على البشرة- دائما- و اما فى غيره فيرجع الى العموم أو الإطلاق و مقتضاهما- كما عرفت- انما هو وجوب غسل البشرة، ففى موارد الشبهة لا بد من غسل البشرة حسب ما تقضيه المطلقات كما يجب غسل الشعر أيضا بمقتضى ما قدمناه من الدليل، و ان لم يكن محيطا بالوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۸

....

و أما فى الشبهات المصداقية فلمكان المطلقات و هذا لا لأجل التمسك بالعموم فى الشبهات المصداقية بل لأجل استصحاب عدم إحاطة الشعر بالوجه و لا سيما بملاحظة انه من الاستصحاب النعتى دون المحمولى أعنى استصحاب العدم الأزلى حتى يقال انه مبنى على القول بجريان الأصل فى الاعدام الأزلية.

و ذلك لان شعر كل إنسان حتى بعد انبات لحيته لا يكون محيطا بوجهه من الابتداء بل هو مسبوق بعدم الإحاطة أو لا، و الأصل- عند الشك- انه كما كان. و بعد ذلك تشمله الإطلاقات الدالة على ان الوجه إذا لم يحيط به الشعر وجب غسله، كما يجب غسل الشعر، لما تقدم، فالمتحصل انه فى جميع الصور المتصورة فى المسألة لا بد من غسل كل من الوجه و الشعر إلا فى صورة واحدة، و هى ما إذا كان الشعر محيطا بالوجه، لما عرفت من أن غسل البشرة و الوجه غير واجب- وقتئذ- هذا.

ثم لا يخفى الفرق الواضح بين ما ذكرناه فى المقام و ما اعتمد عليه جملة من الأعلام و منهم المحقق الهمدانى «قده» من العلم الإجمالى بوجوب غسل الوجه- إذا لم يكن الشعر محيطا- أو بوجوب غسل الشعر- إذا كان محيطا- و مقتضى العلم الإجمالى بوجوب أحدهما هو الاحتياط و غسل كل من البشرة و الشعر.

و الفارق هو انا إذا قلنا بوجوب غسل كل من الوجه و الشعر بأصالة الاشتغال لم يجز له ان يتمسح ببلة شىء منهما، لعدم العلم بكونه بلة الغسل المأمور به، فان ما وجب غسله على المكلف انما هو أحدهما، لا كلاهما، فأحدهما الآخر غير واجب الغسل، و لا يجوز التمسح ببلته، و حيث انه غير معلوم، فلا يجوز للمكلف ان يتمسح ببلة شىء منهما. و هذا بخلاف ما قررناه، فإنه عليه يتمكن من المسح ببلة كل منهما لدلالة المطلقات و الأدلة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۷۹

(مسألة ۱) يجب إدخال شىء من أطراف الحد من باب المقدمة (۱) و كذا جزء من باطن الأنف و نحوه

على وجوب غسل كل من الوجه و الشعر.

هذا على ان ما ذكره المحقق الهمدانى «قده» غير تام فى نفسه، لان تنجيز هذا العلم الإجمالى يتوقف على القول بعدم وجوب غسل الشعر مع الوجه- كما إذا لم يكن محيطا بالوجه- و اما إذا قلنا بوجوبه كما اخترناه و عرفت فالعلم الإجمالى منحل لا محالة، و ذلك للقطع بوجوب غسل الشعر على كل تقدير سواء أ كان محيطا أم لم يكن، و نشك فى وجوب غسل الوجه و عدمه و لا مانع وقتئذ من الرجوع الى أصالة البراءة.

غسل شىء من الأطراف مقدمة:

(۱) إذا شككنا فى وجوب غسل شىء من الوجه على نحو الشبهة المفهومية أو الموضوعية، فالرجوع معه الى الاحتياط أو البراءة يبتنى على الخلاف المتقدم فى أن المأمور به الواجب تحصيله على المكلفين هل هو عنوان بسيط اعنى الطهارة التى هى معلومة لدى المكلف، و لكنه يشك فيما يحصلها، و ما هو سبب لتحققها فى الخارج، أو ان الواجب أمر مركب و هو نفس الغسلتين و المسحتين؟ فعلى الأول إذا شككنا فى وجوب غسل شىء من الوجه لا بد من ان نرجع إلى قاعدة الاشتغال، كما انه على الثانى لا بد من الرجوع الى أصالة البراءة، لأن الشك فى أصل توجه التكليف إلى الزائد بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين هذا فيما إذا شككنا فيما يجب غسله من الوجه.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۸۰

....

و أما إذا علمنا بالمقدار الواجب غسله من الوجه و هو ما دارت علیه الإصبعان اعنی الوسطی و الإبهام- عرضا- و من القصاص الی الذقن- طولا- و لکن شککنا فی أن صب کف من الماء- مثلا- من أعلی الوجه و إمرار الید علیه هل یکفی فی حصول غسل ذلک المحدود أو لا یغسل به الا المقدار الأقل منه؟ فالأصل الجاری وقتئذ لیس إلا قاعدة الاشتغال و ذلک لان الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیة، فلا بد من غسل شیء من أطراف الحد و لو یسیرا حتی یقطع بحصول غسل المحدود.

فان صب الماء من أعلی الوجه و إمرار الید علیه لا- یمکن- عادة- لا- یتحقق به غسل المحدود من دون زیادة أو نقیصة. بل اما ان یغسل شیئا زائدا علیه- و لو یسیرا- حتی نقطع بالفراغ و إما ان یغسل بمقدار یشک فی انه بمقدار المحدود أو أقل، فالأمر یدور بین الوجهین. و اما غسله بمقدار المحدود علی وجه طابق النعل بالنعل من دون ان یزید أو ینقص فلا یتیسر- عادة- کما هو الحال فی جمیع التحدیدات المکانیة. و مع دوران الأمر بین الوجهین المذکورین یتعین الوجه الأول لا محالة قضاء لقاعدة الاشتغال کما مر.

و من هنا یظهر ان المراد بوجوب غسل شیء من أطراف الحد من باب المقدمة کما فی المتن انما هو وجوب غسل شیء من أطراف المحدود من باب المقدمة العلمیة، لا مقدمة الوجود، کما التزموا به فی جملة من الموارد.

«منها» الطواف الذی یجب الابتداء به من محاذاة الحجر الأسود و ینتهی فی محاذاته فقالوا انه یبتدأ بالطواف من مقدم الحجر الأسود بشیء یسیر من باب المقدمة، کما انه فی الشوط السابع ینهی شوطه إلی مؤخر الحجر بمقدار یسیر أیضا مقدمة هذا کله فی الوجه و کذلک فی مثل الأنف و نحوه فإنه یغسل شیئا من داخله من باب المقدمة العلمیة کما عرفت.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۸۱

و ما لا یظهر من الشفتین بعد الانطباق من الباطن (۱) فلا یجب غسله.

(مسألة ۲) الشعر الخارج عن الحد کمسترسل اللحیة فی الطول، و ما هو خارج عن ما بین الإبهام و الوسطی فی العرض لا یجب غسله (۲).

الباطن لا یجب غسله:

---

(۱) أما أن الباطن لا یجب غسله فهو مما لا إشکال فیه، لأن ما یجب غسله من الوجه إنما هو المقدار الذی یصل إلیه الماء بطبعه عند إسداله من أعلی الوجه و لو بإمرار الید علیه و هذا لا یکون إلا فی ظاهر الوجه، کما لا یخفی.

و یؤیده خبر زرارة عن أبی جعفر- ع- لیس المضمضة، و الاستنشاق فریضة و لا سنة إنما علیک أن تغسل ما ظهر «۱».

و أما عدم وجوب الغسل فیما لا یظهر من الشفتین بعد إطباقهما فلأجل أن هذا المقدار بعد الانطباق مما لا یصل الماء إلیه بطبعه عند إسداله من أعلی الوجه. و قد عرف سابقا أنه المقدار الواجب فی غسل الوجه و کذلک فی داخل العین و نحوها.

الشعر الخارج عن الحد:

(۲) و ذلک لأن الواجب أولا إنما هو غسل البشرة لقوله عز من قائل:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. «۲» و الأخبار المتقدمة قريبا، إلا أنا خرجنا عن مقتضاهما بما دلت عليه الروايات المتعددة من أن غسل الشعر المحيط بالوجه

---

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۲

(مسألة ۳) إن كانت للمرأة لحية فهى كالرجل (۱).

(مسألة ۴) لا يجب غسل باطن العين، و الأنف و الفم (۲) إلا شىء منها من باب المقدمة.

(مسألة ۵) فى ما أحاط به الشعر لا يجزئ غسل المحاط عن المحيط (۳).

يجزى عن غسل ذات البشرة بالمعنى المتقدم، و بها رفعنا اليد عما تقتضيه الآية المباركة و الأخبار المتقدمة، كما استكشفنا بها ان المراد بالغسل الواجب هو غسل الشعر المحيط بالبشرة و ذلك، لحكومتها عليهما.

و من الظاهر أنها إنما تختص بالشعر المحيط بالمقدار المتعارف و أما ما كان خارجا عن المتعارف فى الطول أو كان خارجا عما دارت عليه الإصبعان- عرضا- كعريض اللحية فلا دليل على كون غسله مجزئا عن غسل ذات البشرة و لعله ظاهر.

(۱) كما قد يتفق فى بعض النساء، و الوجه فيما أفاده «قده» أن بعض الروايات الواردة فى الباب و إن كان مشتملا على عنوان الرجل، كما فى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما- ع- قال: سألته عن الرجل يتوضأ أ يبطن لحيته؟ قال: لا «۱» إلا أن صحيحة زرارة المتقدمة عن أبى جعفر- ع- قال: قلت له: أ رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه (أن يطلبوه) و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «۲» عامة شاملة لكل من الرجال و النساء.

(۲) قد أسلفنا الكلام على ذلك فى بعض الفروع المتقدمة و ذكرنا أن البواطن لا يجب غسلها إلا بمقدار يسير من باب المقدمة العلمية فلاحظ

(۳) قد سردنا تفصيل الكلام فى ذلك سابقا و لا حاجة معه إلى الإعادة فليراجع.

---

(۱) المروية فى ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۳

(مسألة ۶) الشعور الرقاق المعدودة من البشرة يجب غسلها معها (۱).

(مسألة ۷) إذا شك فى أن الشعر محيط أم لا، يجب الاحتياط بغسله مع البشرة (۲).

(مسألة ۸) إذا بقى مما فى الحد ما لم يغسل و لو مقدار رأس إبرة لا يصح الوضوء (۳).

---

(۱) قد أسلفنا الوجه فى ذلك و قلنا أن الدليل على وجوب غسل تلك الشعور هو ما دل على وجوب غسل الوجه بما دارت عليه الإصبعان، فإنه يدلنا بوضوح على أن الوجه بهذا المقدار مما لا بد من غسله و لو كان فيه شعر خفيف.

الشك فى أن الشعر محيط:

(۲) سبق أن تكلمنا على ذلك مفصلا و قلنا ان الشك فى الإحاطة إما أن تكون من جهة الشبهة المفهومية، و إما أن يكون من جهة الشبهة الموضوعية و على كلا التقديرين لا بد من غسل كل من البشرة و الشعر، إلا أن الأخبار البيانية الحاكية لوضوء النبى- ص- لم تدع أى مورد للشك فيه فليراجع.

(۳) مقتضى إطلاق الآية المباركة و الروايات البيانية الواردة فى حكاية وضوء النبى- ص- وجوب غسل الوجه و اليدين بجميع أجزائهما فإذا بقى منها شىء غير مغسول- و لو يسيرا- فلا مناص من الحكم بفساد الوضوء، لأن الواجب ارتباطى، و مع عدم غسل شىء من الوجه و اليدين لم يأت المكلف بالغسل المأمور به شرعا فلا بد من ملاحظة آماقه و أطراف عينيه و حاجبيه حتى لا يكون عليها شىء مما يمنع عن وصول الماء إليه من قيح أو كحل أو وسخ أو وسمة على الحاجب و نحوها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۴

(مسألة ۹) إذا تيقن وجود ما يشك فى مانعيته يجب تحصيل اليقين (۱) بزواله أو وصول الماء إلى البشرة.

صور الشك فى المانعية:

---

(۱) الشك فى المانعية على وجهين:

«أحدهما»: أن يتيقن بوجود شىء و يشك فى مانعيته و عدمها، و هذا هو الشك فى مانعية الموجود و حاصله الشك فى صفة الحاجبية بعد القطع بأصل الوجود:

«ثانيهما»: الشك فى أصل وجود الحاجب و هو الشك فى الوجود أى وجود المانع.

أما الوجه الأول فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب تحصيل اليقين بزوال ما قطعنا بوجوده و شككنا فى مانعيته أو بوصول الماء إلى البشرة و ذلك للعلم باشتغال الذمة بوجوب غسل الوجه أو اليدين، و الشك فى فراغ الذمة عن ذلك عند عدم العلم بوصول الماء إلى البشرة و عدم إزالة الشيء الموجود.

و لكن قد يقال: إن صحيحة على بن جعفر- ع- تدلنا على خلاف ذلك حيث روى عن أخيه موسى بن جعفر- ع- أنه سأله عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضأ أم لا يكف يصنع؟

قال: ان علم أن الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضأ «۱» لدلالتها على أن الفساد و البطلان إنما يخصان صورة العلم بحاجبية الموجود.

و أما إذا لم يعلم بذلك سواء علم عدم الحاجبية أو شك فيها فوضوؤه محكوم بالصحة و لا يعتنى بشكه، و لا يلزم أن يخرج الخاتم من إصبعه.

---

(۱) المروية فى ب ۴۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۵

....

و موردها كما ترى هو الشك فى حاجبية الموجود.

و «يرده»: إن على بن جعفر- ع- قد سأل أخاه فى صدر الرواية عن المرأة عليها السوار و الدملج فى بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء

تحته أم لا کیف یصنع؟ إذا توضأت أو اغتسلت قال: تحرکه حتی یدخل الماء تحته أو تنزعه و مع هذا السؤال لم تکن أیهٔ حاجهٔ و محل إلی السؤال عن الخاتم الموجود علی الإصبع للقطع بعدم الفرق بین الخاتم و السوار و الدملج و لا بین المرأهٔ و غیرها.

و من هنا أجابه- ع- بأن الخاتم إن کان کالسوار و الدملج فی إمکان إیصال الماء إلی البشرهٔ تحته بتحریکه فحاله حالهما فی أنه یتخیر بین تحریکه و نزعه فی إحراز وصول الماء إلی البشرهٔ. و أما إذا کان الخاتم علی نحو لا یصل الماء تحته حتی إذا حرکه فلا محالهٔ یتعین نزعه تحصیلا للقطع بوصول الماء إلی البشرهٔ.

إذا قوله- ع- ان علم أن الماء لا یدخله فلیخرجه غیر ناظر إلی أن فی صورهٔ الشک فی الحاجبیهٔ لا یجب علی المکلف أن یفحص و یخرج الخاتم من إصبعه، و إلا لکان مناقضا لصدرها الصریح فی وجوب الفحص و إیصال الماء إلی البشرهٔ عند الشک فی الحاجبیهٔ. بل هو ناظر إلی ما عرفت من أن الخاتم إذا کان کالسوار و الدملج فحاله حالهما فی التخییر بین التحریک و النزع و أما إذا علم أنه علی نحو لا یصل الماء تحته و لو بالتحریک فلا مناص من نزعه و إخراجه هذا.

ثم لو سلمنا أن ذیل الصحیحهٔ ناظر إلی عدم وجوب إحراز وصول الماء إلی البشرهٔ لدی الشک فی حاجبیهٔ الشیء الموجود فهو کما عرفت مناف لصدرها و بذلک تصبح الروایهٔ مجملهٔ فتسقط عن صلاحیهٔ الاعتماد علیها فی مقام الاستدلال، و لا بد معه من أن نرجع إلی الأصل العملی و قد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۸۶

و لو شک فی أصل وجوده یجب الفحص (۱) أو المبالغهٔ حتی یحصل الاطمئنان بعدمه أو زواله أو وصول الماء إلی البشرهٔ علی فرض وجوده.

عرفت أن مقتضی قاعدهٔ الاشتغال هو إحراز وصول الماء إلی البشرهٔ بإزالهٔ الشیء الموجود أو بغیرها مما یوجب الإحراز فی مقام الامتثال.

أما الوجه الثانی فیأتی علیه الکلام فی التعلیقهٔ الآتیهٔ فلاحظ.

(۱) هذا هو الوجه الثانی من الوجهین المتقدمین للشک فی المانعیهٔ أعنی الشک فی أصل وجود الحاجب و المعروف بین الأصحاب (قدهم).

أن الشک فی وجود المانع مما لا اعتبار به. و قد استدل علیه بأمور:

«الأول»: الإجماعات المنقولهٔ علی أن الشک فی وجود الحاجب غیر قابل للاعتناء به. و «یدفعه»: أن الإجماعات المدعاهٔ أمور حدسیهٔ و معلومهٔ المدرک أو محتمله، فلا تکون کاشفهٔ عن رأی المعصوم- ع- و لهذا لا یسعنا الاعتماد علی مثلها فی استنباط الأحکام الشرعیهٔ بوجه.

«الثانی»: الاستصحاب، لأن الحاجب قد کنا علی یقین من عدمه، فإذا شککنا فی طروه بنینا علی عدمه بمقتضی الأدلهٔ الدالهٔ علی حرمهٔ نقض الیقین بالشک.

و «فیه»: ان وجود الحاجب و عدمه مما لا أثر له، و إنما الأثر الشرعی مترتب علی وصول الماء إلی البشرهٔ و عدمه، و استصحاب عدم الحاجب لإثبات وصول الماء إلی البشرهٔ من الأصول المثبتهٔ التی لا نقول باعتبارها فان وصول الماء إلیها من اللوازم العقلیهٔ، لعدم طرو الحاجب.

و دعوی أن الواسطهٔ خفیهٔ، و معه یکون المثبت حجهٔ مما لا یصغی إلیه لما ذکرناه فی المباحث الأصولیهٔ من أنه لا أثر لخفاء الواسطهٔ و جلائها و الأصول المثبتهٔ غیر معتبرهٔ بإطلاقها، فإن الاعتبار فی موارد الاستصحاب إنما هو بالمتیقن و المشکوک فیه و لا اعتبار بغیرهما من اللوازم و الملزومات بل اللوازم بأنفسها مورد لاستصحاب العدم فیقال- مثلا- ان وصول الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۷

....

إلى البشرة- اللازم لعدم طرو الحاجب فى محل الكلام- لم يكن متحققا قبل ذلك قطعا، فإذا شككنا فى تبدله إلى الوجود نبنى على عدم وصوله إليها فى زمان الشك أيضا.

«الثالث»: و هو العمدة دعوى سيرة المتدينين المتصلة بزمان المعصومين- ع- الجارية على عدم الاعتناء بالشك فى وجود الحاجب، لأن الإنسان فى أكثر الفصول لا يخلو عن البق و البرغوث و غيرهما من الحيوانات المؤذية الصغار و يتسبب بمصها أو قتلها- و هى على جسم الإنسان- وقوع قطرة أو قطرتين من الدم على اللباس أو على أعضاء الغسل أو الوضوء و هى مانعة عن وصول الماء إلى البشرة- غالبا- كيف و ربما يصعب إزالتها بعد الجفاف.

مع انا لم نسمع و لم نر أحدا من المتدينين يفحص عن ذلك فى بدنه عند اغتساله أو توضئه بل ينسبون المتفحص عن ذلك إلى الوسواس، مع وجود الاحتمال إذ قد يحصل انقطع للمكلف بخلو بدنه من دم القمل و البق و قذى البراغيث.

و هذه السيرة قد ادعاها جمع من المحققين و منهم صاحب الجواهر و المحقق الهمدانى «قدس سرهما» و هى إن ثبتت و تمت فلا كلام، و لكن الخطب كل الخطب فى ثبوتها فلا بد من ملاحظة أنها ثابتة أو غير ثابتة، و ملاحظة ذلك هى العمدة فى المقام.

و الظاهر أن السيرة غير ثابتة و ذلك لأن الناس فى عدم اعتنائهم باحتمال الحاجب مختلفون فجملة منهم لا يعتنون باحتماله من جهة غفلتهم عن أن فى أبدانهم حاجبا و مع الغفلة لا احتمال و لا شك حتى نعتنى به أو لا نعتنى به إذا فعدم اعتنائهم بالشك من باب السالبة بانتفاء موضوعها. و من الظاهر أن هذا القسم خارج عن محل الكلام، لأن الدليل انما هو جريان سيرتهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۸۸

(مسألة ۱۰) الثقبة فى الأنف موضع الحلقة أو الخزامة لا يجب غسل باطنها (۱) بل يكفى ظاهرها سواء كانت الحلقة فيها أولا.

على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب عند الشك و الاحتمال لا عند الغفلة و عدم الاحتمال و جملة منهم لا يعتنون باحتماله من جهة الاطمئنان بعد طرو الحاجب على أبدانهم أو مواضع وضوئهم فلا يشكون فى وجود الحاجب و لا يحتملونه احتمالا عقلائيا حتى يعتنى به و ان كان الاحتمال الضعيف موجودا و هذا أيضا أجنبى عما نحن بصدده.

و جملة ثالثة لا يطمئنون بعدمه و لا يغفلون عنه بل يشكون و يحتملون وجوده، و لم يثبت لنا أن المتدينين من هذا القسم الثالث لا يعتنون باحتمالهم و شكهم هذا و السيرة دليل لبى لا بد من اليقين به و لا علم لنا بثبوت السيرة فى هذه الصورة.

و من هنا ذكر شيخنا الأنصارى «قده» أنه لو ثبتت سيرتهم على عدم الاعتناء بالشك فى وجود الحاجب للزم أن لا يعتنوا باحتمال مثل وجود القلنسوة على رءوسهم أو ثوب على أعضائهم، أو جورب فى أرجلهم مع أنه مما لا يمكن التفوه به.

فالمتحصل أن السيرة- من أهل النظر و غير المقلدة- على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب غير ثابتة. و أما المقلدة فلا يمكن الركون على عملهم و سيرتهم لاحتمال تقليدهم و تبعيتهم فى ذلك لمن يرى تمامية السيرة كصاحب الجواهر و المحقق الهمدانى و غيرهما من الأعلام قدس اللّه أسرارهم.

و معه لا بد من الرجوع إلى الأصل و هو كما عرفت يقتضى عدم وصول الماء إلى البشرة فلا بد من التدقيق و إحراز أن الماء قد وصل الى البشرة.

(۱) لما تقدم من أن ما يجب غسله على المكلف فى الوجه فإنما هو المقدار الذى يصله الماء بطبعه عند إسداله من القصاص، و البواطن- و منها

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۸۹

«الثانی»: غسل الیدین (۱) من المرفقین إلی أطراف الأصابع.

باطن الثقبهٔ فی الأنف- لیس کذلک، لأن الماء لا یصل الیه بطبعه عند إسداله من القصاص فلا یجب غسلها.

الثانی من واجبات الوضوء: [غسل الیدین]

اشارهٔ

(۲) لا اشکال و لا کلام فی وجوب غسل الیدین فی الوضوء بحسب الکتاب و السنهٔ، و لم یخالف فی ذلک أحد من المسلمین بل لعله من ضروریات الدین و انما الکلام فی جهات:

«الأولی»: وجوب غسل المرفقین مع الیدین. ذکر الشیخ الطوسی (قده) فی محکی خلافه ان الفقهاء بأجمعهم التزموا بوجوب غسل المرفقین مع الیدین الا زفر- و هو ممن لا یعبأ بمخالفته- و قد ثبت عن الأئمهٔ- ع- ان (الی) فی الآیهٔ بمعنی (مع) و الأمر کما أفاده (قده) فإن الأخبار البیانیهٔ الواردهٔ فی حکایهٔ وضوء النبی- ص- صریحهٔ الدلالهٔ علی وجوب غسل المرفقین مع الیدین. إذا فکلمهٔ (الی) فی الآیهٔ المبارکهٔ بمعنی (مع).

و هذا لا بمعنی ان کلمهٔ (الی) مستعملهٔ بمعنی (مع) بل بمعنی أن الغایهٔ داخلهٔ فی المغیی علی ما یوافیک تفصیله قریبا ان شاء اللّه.

فوجوب غسل المرفقین مع الیدین مما لا اشکال فیه، انما المهم بیان معنی المرفق.

بیان معنی المرفق:

و المتحصل مما ذکروه فی تفسیر المرفق معان ثلاثهٔ:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۹۰

....

«الأول»: ان المرفق هو الخط الموهومی الفاصل بین عظم الذراع المحاط بعظمی العضد المحیطین، فان من وضع یده علی مفصل العضد و الذراع یری أن فی العضد عظمان محیطان بعظم الذراع.

و علی هذا لا معنی للنزاع فی أن الغایهٔ- أی المرفق- داخلهٔ فی المغیی أعنی ما یجب غسله، و ذلک لأنه لا معنی لغسل الخط الموهوم فان الغسل انما یقع علی الأجسام الخارجیهٔ دون الأمور الوهمیهٔ. نعم یجب غسل کل من عظمی العضد و عظم الذراع لوقوعها تحت ذلک الخط الوهمی و هو المرفق علی الفرض. و أما نفس ذلک الخط و المرفق فقد عرفت أنه لا معنی لغسله.

«الثانی»: ان المرفق هو عظم الذراع المتداخل فی عظمی العضد و هو المعبر عنه بطرف الساعد الداخل فی العضد علی ما نسب الی ظاهر العلامهٔ فی المنتهی و محتمل کلامه فی النهایهٔ، و علی هذا لا مانع من النزاع فی أن المرافق أعنی عظم الذراع داخل فی المغیی أم خارج عنه، لأنه بمعنی ان عظم الذراع أیضا مما یجب غسله مع الیدین أو لا یجب.

«الثالث»: أن المرفق هو مجموع العظام الثلاثهٔ المترکبهٔ من عظم الذراع المحاط و عظمی العضد المحیطین بعظم الذراع کما هو مختار

الماتن «قـده»، و لا یسـتفاد شـیء من هذه المعانی من الآیة المبارکة و لا من الأخبار المشـتملة علی ما اشـتملت علیه الآیة المبارکة من تحدید الید الی المرفق.

و لا یدلنا شیء من ذلک علی أن المرفق هو الخط الوهمی حتی لا یبقی معه مجال للنزاع فی أنه داخل فی المغیی أو خارج عنه أو أن المرفق بمعنی عظم الـذراع أو مجموع العظـام؟ کمـا لاـ یمکن أن یسـتفاد من شـیء منهـا- فی نفسـها- ان المرفق داخل فی المغیی أو خارج عنه، إذ الغایة عند أهل المحاورة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۹۱

....

قد تکون داخلة فی المغیی و قد تکون خارجة عنه.

غیر أن التسالم القطعی و الإجماعات المـدعاة و الأخبار البیانیـة دلتنا علی أن المرفق واجب الغسل مع الیدین فوجوب غسـله معهما مما لاـ کلاـم فیه، و ان لم یعلم أنه بـأی معنی من المعنیین الأخیرین، فإنه علی المعنی الأول لا معنی لغسـله کما مر. إذا فتلک الأمور قرینة علی ان کلمة (الی) انما هی بمعنی حتی أو مع فی الآیة المبارکة و ان الغایة داخلة فی المغیی کما أشرنا الیه.

و قـد تقـدم ان هـذا لاـ بمعنی أن کلمـة (الی) مسـتعملة بمعنی (حتی أو مع) حتی یقال انه لم یعهـد اسـتعمالها بهـذا المعنی بل الکلمة مسـتعملة فی فی معناهـا الموضـوع له. لکن المراد الجـدی منهـا هو معنی (حـتی أو مع) و علیه فلاـ یبقی إشـکال فی دخول الغایـة فی المغیی.

إذا لا بـد من تعیین ما هو الـداخل فی وجوب الغسل و انه أی عظم و هل هو خصوص عظم الـذراع- کما نسب إلی العلامة- (قده) أو مجموع العظام فی المفصل؟

الثـانی هو الظـاهر و ذلـک لأـن تفسـیر المرفق بعظم الـذراع مضافا إلی أنه علی خلاف معنی المرفق- لغـة- لأنه من الرفق و الالتئام، و الملتئم فی المفصـل مجموع العظـام الثلاثـة فلا موجب لتخصـیصه بأحـدها و هو عظم الـذراع- دون عظمی العضـد- مخالف لصـریح الصحیحة الواردة فی المقام و هی صحیحة علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر- ع- قال:

سألته عن رجل قطعت یده من المرفق کیف یتوضأ؟ قال: یغسل ما بقی من عضده «۱».

لأن الظاهر من الیـد- التی قطعت- فی مقابل العضـد هو الـذراع، و الظاهر أیضا ان الـذراع قـد قطع بتمامه و انفصل عن عظمی العضـد بحیث

---

(۱) المرویة فی ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۹۲

مقدما للیمنی علی الیسری (۱)

لم یبق من عظم الـذراع شـیء فلو کـان المرفق بمعنی عظم الـذراع فمـا معنی وجوب غسل العضـد حینئـذ. لأنه أمر آخر غیر المرفق و الذراع.

فهـذا یدلنا علی أن العضد- بعظمیه- من المرفق و حیث أخرج و انفصل بعضه- أی المرفق- وجب غسل الباقی منه و قوله- ع- یغسـل ما بقی .. أیضا شاهـد علی هـذا المـدعی و به نسـتکشف أن العضد هو باقی المرفق إذا یصح ما اختاره الماتن (قده) من أن المرفق هو المؤتلف من مجموع العظام الثلاثـة و هو المشـهور أیضا بین الأصـحاب (قدهم) بحیث لو فرضـنا أن الید قد قطعت وجب غسل الباقی

من المرفق و هو العضد و سیتعرض له الماتن «قده» فیما یأتی من الفروع إن شاء اللّه.

تقدیم الیمنی علی الیسری:

(۱) هذه هی الجههٔ الثانیهٔ التی لا بد من أن یتکلم عنها فی المقام و هی مسألهٔ تقدیم الید الیمنی علی الیسری فی غسلها و هذه المسألهٔ و إن کـان یـأتی علیهـا الکلاـم عنـد التکلم علی شـرائط الوضوء ان شـاء اللّه غیر إنـا نتعرض لها فی المقام تبعا للماتن «قـده» فنقول ان المسألـهٔ متسالم علیها بین الأصـحاب «قـدهم» و العمدهٔ فیها هی الروایات الکثیرهٔ الواردهٔ فی الأمر بإعادهٔ غسل الید الیسـری و غیره من أفعال الوضوء فیما إذا غسلها قبل أن یغسل الید الیمنی.

«فمنها»: صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه- ع- قال: إذا نسی الرجل أن یغسل یمینه فغسل شماله و مسح رأسه و رجلیه فذکر بعد

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۹۳

....

ذلک، غسل یمینه و شماله و مسح رأسه و رجلیه «۱».

و «منها»: موثقـهٔ أبی بصـیر عن أبی عبـد اللّه- ع- قال: ان نسـیت غسل وجهک فغسـلت ذراعیک قبل وجهک ثم اغسل ذراعیک بعد الوجه، فإن بدأت بذراعک الأیسر قبل الأیمن فأعد علی غسل الأیمن ثم اغسل الیسار .. «۲».

و «منها»: صـحیحهٔ منصور بن حازم عن أبی عبـد اللّه- ع- فی الرجل یتوضأ فیبـدأ بالشـمال قبل الیمین قال: یغسل الیمین و یعید الیسار «۳».

و یبـدو من بعض الروایات الواردهٔ فی المقام ان المسألهٔ من المسائل المسـلمهٔ عند الرواهٔ حیث سـئل- ع- عمن بدأ بالمروهٔ قبل الصـفا قال:

یعیـد، ألاـ تری انه لـو بـدأ بشـماله قبـل یمینه فی الوضـوء أراد أن یعیـد الوضوء «۴» و نظیرهـا ما ورد فی حـدیث تقـدیم السعی علی الطواف- قال: الا تری أنک إذا غسلت شمالک قبل یمینک کان علیک أن تعید علی شمالک «۵» فان ظاهرهما ان وجوب تقدیم الید الیمنی علی الید الیسری فی الوضوء کان من المسلمات المفروغ عنها عندهم.

و «منها»: غیر ذلک من الروایات.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۵) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۹۴

و یجب الابتداء بالمرفق، و الغسل منه إلی الأسفل عرفا، فلا یجزئ النکس (۱).

لزوم البدأهٔ بالمرفق:

(۱) هـذه هى الجهـة الثالثـة من الجهـات التى نتكلم عنهـا فى المقام و هى وجوب غسل اليـدين من المرفق إلى طرف الأصابع و عـدم كفايـة النكس، و يـدلنا على ذلك جميع ما قدمناه فى وجوب غسل الوجه من الأعلى إلى الأسـفل، و عدم جواز النكس من التسالم و الإجماع القطعيين، و الروايات البيانية الحاكية عن وضوء رسول اللّه- ص- و يزيد المقام على غسل الوجه بموافقة ابن سعيد لأنه (قده) قد قال بجواز النكس فى الوجه، و لكنه التزم فى اليدين بعدم الجواز، و كذلك السيد المرتضى (قده) فى فى أحد قوليه، و كيف كان فالكل متسالم على عدم جواز غسل اليدين منكوسا.

أضف إلى ذلك صحيحة زرارة و بكير عن أبى جعفر- ع- عند حكاية فعل رسول اللّه- ص .. ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها غرفة فـأفرغ على ذراعه اليمنى فغسـل بهـا ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردها إلى المرفق ثم غمس كفه اليمنى «۱» فان اهتمامهما بحكاية عـدم رد الباقر- ع- يده إلى المرفق أقوى دليل على أن ذلك من الخصوصـيات المعتبرة فى الوضوء قد أراد- ع- أن يعرفها و بينها فى تلك الروايات.

و فى بعض الأخبار: قلت له: يرد الشعر؟ قال: إذا كان عنده آخر فعل، و إلا فلا «۲» لأن الظاهر أن رد الشعر عبارة عن الغسل

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۹ من أبواب الوضوء من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۹۵

....

منكوسا، كما أن المراد بقوله: إذا كان عنده آخر. انه إذا كان عنده شخص آخر يتقى منه لا مانع من أن يغسل يده منكوسا.

و فى صحيحة زرارة المروية فى الفقيه عن أبى جعفر- ع ..

و لا ترد الشعر فى غسل اليدين .. «۱».

و يؤيـد ما ذكرناه عـدة روايات قد وردت فى أن كلمة (إلى) فى الآية بمعنى (من) و هذا لا بمعنى انها مسـتعملة فيه لانه اسـتعمال غير معهود بل بمعنى أن المراد الجدى منها هو ذلك كما مر كروايـة الهيثم بن عروة التميمى قال: سألت أبا عبـد اللّه- ع- عن قوله تعالى «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرٰافِقِ. فقلت هكذا و مسحت من ظهر كفى إلى المرفق:

فقال: ليس هكذا تنزيلها انما هى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ (من) إِلَى الْمَرٰافِقِ ثم أمرّ يده من مرفقه إلى أصابعه «۲» و فى قضية على بن يقطين حيث أمره- ع- أن يغسل يديه من المرفقين بعد ما ارتفعت عنه التقية «۳».

و فيمـا علمه جبرئيـل، حيث روى فى كشف الغمـة عن على بن إبراهيم فى كتابه عن النبى- ص- و ذكر حـديثا إلى أن قال فنزل عليه جبرئيـل و أنزل عليه مـاء من السـماء فقـال له يـا محمـد: قم توضأ للصـلاة فعلمه جبرئيل عليه السـلام الوضوء على الوجه و اليـدين من المرفق و مسح الرأس و الرجلين الى الكعبين «۴» الى غير ذلك من الروايات غير الخالية عن ضعف فى

(۱) المروية فى الفقيه ج ۱ ص ۳۸ و قد روى صدرها فى ب ۱۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۱ من أبواب الوضوء من المستدرك.

....

فى السند، الا أنها صالحة لأن تكون مؤيدة للمدعى.

ثم انه لا تنافى بين ما ذكرناه و بين الآيـة المباركـة فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرٰافِقِ «۱» لأن الآيـة المباركة إما ظاهرة فى أن كلمـة (إلى) غايـة للمغسول و بيان لما يجب غسـله من اليد، فان لليد إطلاقات كثيرة، فقد تطلق على خصوص الأصابع و الأشاجع كما فى آيـة السـرقة و قـد تطلق على الزند كما فى آية التيمم، و ثالثة تطلق على المرفق كما فى آية الوضوء، و رابعة على المنكب كما هو الحال فى كثير من الاستعمالات العرفية.

فأراد عز من قائل أن يحـددها و يبين أن ما لا بـد من غسـله فى اليد انما هو بهذا المقدار إذا فلا تعرض للآية إلى كيفية غسـلها، و انما أوكلت بيان ذلك الى السـنة، و سـنة النبى- ص- و الأئمة- ع- قد دلتا على أنها لا بد من أن تغسل من المرفق إلى الأصابع فالسـنة قد بينت ما لم يكن مبينا فى الآية المباركة، فلا تكون الآية منافية لما قدمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع.

و إما أن الآية- إذا لم تكن ظاهرة فى كون الغاية غاية للمغسول- فعلى الأقل ليست بظاهرة فى كون الغاية غاية للغسل فلا تعرض للآية الى ذلك حتى تكون منافية للزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع أو موافقة له، و كيف كان فالآية غير ظاهرة فيما سلكه العامة، و لا انها منافيـة لما سـلكه الخاصة أعنى ما قدمناه من لزوم كون الغسل من المرفق إلى الأصابع، و العامة أيضا لم تدعوا رجوع الغاية إلى الغسـل و انمـا يـدعون ان الغايـة غايـة للمغسول و قـد اسـتدلوا على مسـلكهم اعنى جواز الغسل منكوسا بإطلاق الأمر بالغسل فى الآية المباركة و ان مقتضى إطلاقه جواز غسل اليد من الأصابع إلى المرفق.

---

(۱) المائدة: ۵: ۶

و المرفق مركب من شـىء من الذراع و شيء من العضد، و يجب غسله بتمامه (۱) و شيء آخر من العضد من باب المقدمة (۲) و كل ما هو فى الحد يجب غسله (۳) و إن كان لحما زائدا أو إصبعا زائدة.

---

(۱) كما تقدم و عرفت.

(۲) قـد أسـلفنا أن المراد بالمقدمـة إنما هو المقدمـة العلميـة دون مقدمـة الوجود، فان غسل الموضع المعين على نحو لا يزيد عنه و لا ينقص أبدا متعذر خارجا، فأما أن يكون المقدار الذى غسله أقل من المقدار اللازم و لو بمقدار قليل، و إما أن يكون زائدا عنه بشيء، و قد تقدم أن الثانى هو المتعين بحكم العقل.

كل ما هو فى الحدّ لا بد من غسله:

(۳) الظاهر أن المسألـة متسالم عليها بين الأصـحاب «قـدهم» و الوجه فيه ما ورد فى ذيل صـحيحة زرارة و بكير المتقدمـة: فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئا إلا غسله .. «۱» لأن المستفاد منها ان اليد من المرفقين إلى الأصابع أعنى المقدار الواقع بين الحدين لا بد من غسلها بما لها من التوابع و الأطوار فإذا كان على يده لحم زائد أو إصبع زائدة فلا مناص من غسله بمقتضى تلك الصحيحة.

بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الزائد خارجا عن المحدود و ما إذا لم يكن كما إذا فرضنا أن الإصبع الزائدة أطول من بقية الأصابع، لأن مقتضى إطلاق الصحيحة وجوب غسلها بطولها لما عرفت من أن كلما كان على اليد من المرفق إلى الأصابع لا بد من غسله بمقتضى تلك الصحيحة.

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۹۸

و يجب غسل الشعر مع البشرة (۱)

و أما ما ورد فى بعض الروايات من تحديد اليد الواجب غسلها بقوله- ع- و حد غسل اليدين من المرفق إلى أطراف الأصابع «۱» فالظاهر أن نظرها إنما هو إلى الأيدى المتعارفة و لا نظر لها إلى مثل الإصبع الزائدة أو اللحم الزائد على اليد، إذا فمقتضى إطلاق قوله- ع- فليس له أن يدع من يديه إلى المرفقين شيئا إلا غسله وجوب غسل كل ما كان على اليد و ان كان خارجا عن المحدود لطوله.

يغسل الشعر مع البشرة:

(۱) قد أسلفنا أن مقتضى إطلاقات أدلة الغسل فى الوضوء وجوب غسل البشرة فى كل من الوجه و اليدين و عدم جواز الاجتزاء بغسل غير البشرة عن غسلها، إلا أن الأدلة الخارجية دلتنا- فى خصوص الوجه- على كفاية غسل الشعر عن غسله فهل الأمر فى اليدين أيضا كذلك فيجزى غسل شعرهما عن غسلهما أو لا بد من غسل البشرة فى اليدين؟

فهناك أمران:

«أحدهما»: ان الشعر الموجود على اليدين هل يجب غسله عند غسلهما أو لا يجب؟ لا إشكال فى أن اليدين كالوجه فى وجوب غسل الشعر الموجود عليهما مع غسلهما و ذلك أما فى الوجه فلما مر و عرفت. و أما فى اليدين فلصحيحة زرارة و بكير المتقدمة و غيرها مما دل على وجوب غسل اليدين مما بين المرفق و الأصابع فإنها و لا سيما الصحيحة كالصريحة فى وجوب غسل كل ما كان على اليدين من المرفقين إلى الأصابع حيث قال- ع-

---

(۱) المروية فى الفقيه ج ۱ ص ۲۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۹۹

....

فليس له أن: يدع من يديه إلى المرفقين شيئا الا غسله «۱» فوجوب غسل الشعر الكائن على اليدين عند غسلهما مما لا ينبغى الكلام فيه. و انما الكلام فى الأمر الثانى الذى يأتى بعد ذلك.

و «ثانيهما»: انه هل يجزى غسل الشعر الكائن على اليدين عن غسل بشرتهما كما هو الحال فى الوجه أو لا بد من غسل البشرة أيضا؟ مقتضى إطلاقات أدلة وجوب الغسل لزوم غسل البشرة و اليدين و عدم كفاية غسل الشعر عن غسلها كما هو المشهور بين الأصحاب «قدهم» بل عن شيخنا الأنصارى «قدهما دعوى الاتفاق على عدم أجزاء غسل الشعر عن غسل اليدين و استظهر المحقق الهمدانى «قده»

عدم الخلاف فى المسألة عن بعضهم و خالفهم فى ذلك كاشف الغطاء «قده» و ذهب الى الاجتزاء به.

و الوجه فيما ذهب إليه هو صحيحة زرارة: قلت له: أ رأيت ما أحاط به الشعر فقال- ع- كل ما أحاط به الشعر فليس على العباد (أو للعباد) أن يطلبوه و لا يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «۲» بدعوى ان عموم قوله- ع- كلما أحاط به الشعر، الدال على كفاية غسل الشعر عن غسل البشرة فى الوضوء عدم الفرق فى ذلك بين الوجه و اليدين.

و يرده: مضافا إلى الفرق الظاهر بينهما فان مجرد إجراء الماء على اليدين يكفى فى غسلهما- عادة- و لا توجد أية يد يكون ما عليها من الشعرات مانعة عن غسلها عند إجراء الماء على شعرها و هذا بخلاف الوجه لأن شعر الحواجب و اللحى قد يكون مانعا عن وصول الماء إلى البشرة و لا تنغسل عند إجراء الماء على شعرها، ان الصحيحة ليست رواية مستقلة فى نفسها، و إنما هى ذيل الرواية الواردة فى تحديد الوجه على ما نقله الصدوق «قده»

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

....

فى الفقيه «۱» حيث روى عن زرارة بن أعين أنه قال لأبى جعفر الباقر- ع- أخبرنى عن حد الوجه الذى ينبغى أن يوضأ الذى قال اللّه عز و جل؟ فقال:

الوجه الذى .. إلى أن قال: و ما جرت عليه الإصبعان مستديرا فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه؟

فقال: لا قال زرارة: قلت أ رأيت ما أحاط به الشعر. «۲» و عليه فعموم قوله- ع- كلما أحاط به من الشعر، إنما هو بحسب ما أريد من لفظة «ماء» الموصلة، المراد بها الوجه بقرينة صدرها إذا تدلنا الصحيحة على أن كل وجه أحاط به الشعر فليس على العباد أن يغسلوه.

و أما ما صنعه الشيخ «قده» فى التهذيب حيث نقلها مستقلة «۳» فهو إنما نشأ من تقطيع الروايات و ليس مستندا إلى كونها رواية مستقلة، و النتيجة أن الصحيحة ليس لها عموم حتى يستدل به فى اليدين هذا أولا.

و ثانيا: لا معنى لكونها رواية مستقلة فإن قوله- ع- أ رأيت ..

لا- يمكن أن يكون كلاما ابتدائيا، حيث لم يسبقه سؤال عن شىء و لا حكم بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما حتى يسأل عن أن هذا الشىء إذا أحاط به الشعر كيف يصنع؟ و هذا أيضا قرينة على أنه ورد فى ذيل كلام آخر و هو ما ورد فى تحديد الوجه كما قدمناه هذا.

ثم لو أغمضنا عن ذلك و فرضنا انه رواية مستقلة أيضا لا يمكننا الاعتماد عليه، للقطع بأنه مسبوق بالسؤال عن شىء أو بالحكم بشىء لا محالة، إذ لا معنى لها مستقلة، و حيث لا ندرى أن السابق عليها أى شىء؟ فتصبح

---

(۱) الجزء الأول من الطبعة الحديثة.

(۲) أخرج صدره فى ب ۱۷ و ذيله فى ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) الجزء الأول ص ۳۶۴ من الطبعة الحديثة.

و من قطعت یـده من فوق المرفق لاـ یجب علیه غسل العضـد (۱) و إن کـان أولی، و کـذا إن قطع تمـام المرفق و إن قطعت ممـا دون المرفق یجب علیه غسـل ما بقی، فإن قطعت من المرفق- بمعنی إخراج عظم الـذراع من العضـد- یجب غسل ما کان من العضـد جزءا من المرفق.

الروایهٔ مجملهٔ لذلک، و لا یمکن الاستدلال بها علی شـیء، فالصـحیح هو ما ذهب إلیه المشهور من عدم إجزاء غسل الشعر عن غسل البشرهٔ فی الیدین و ما ذهب إلیه کاشف الغطاء «قده» مما لا وجه له.

مقطوع الید و صوره:

اشارهٔ

(۱) قطع الیـد قـد تکون ممـا دون المرفق، و قـد تکون من نفس المرفق کمـا إذا قطع بعضه کعظم الـذراع، و بقی مقـدار منه کعظمی العضد، و ثالثهٔ یقطع عما فوق المرفق و هذه صور ثلاث.

(أما الصورهٔ الأولی و الثانیـهٔ): أعنی ما إذا قطعت عما دون المرفق أو من المرفق فلا کلام فی أن المقـدار الباقی- وقتئذ- مما لا بد من غسله، للقطع بوجوب الصلاهٔ فی حقه و عدم سقوطها عن ذمته و القطع بعدم وجوبها مع الطهارهٔ الترابیهٔ.

و نتیجـهٔ هـذین القطعین هو الحکم بوجوب الصـلاهٔ فی حقه مع الطهـارهٔ المائیـهٔ و حیث ان قطع شـیء من أعضـاء الوضوء غیر موجب لسـقوط الأمر بالغسل عن غیره من الأعضاء السالمـهٔ، لوضوح ان قطع احـدی الیدین- مثلا- غیر مسـتلزم لسـقوط الأمر بالغسل فی الید الأخری، و کذا فیما إذا قطع مقدار من إحداهما، فإنه لا یستلزم سـقوط الأمر بالغسل عن المقدار الباقی من العضو فلا مناص من غسل المقدار الباقی فی الصورتین، کما هو مفاد قاعدهٔ «عدم سقوط المیسور بالمعسور» و إن لم نسلمها فی غیر المقام.

و تدلنا علی ذلک جملهٔ من الصحاح:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۰۲

....

«منها»: صـحیحهٔ علی بن جعفر عن أخیه موسـی بن جعفر- ع- قال: سألته عن رجل قطعت یده من المرفق کیف یتوضأ؟ قال: یغسل ما بقی من عضده «۱» بناء علی ما قدمناه من أن المرفق هو مجموع العظام الثلاثهٔ أعنی عظم الذراع و عظمی العضد.

«منها»: صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر- ع- قال: سألته عن الأقطع الید و الرجل قال: یغسلهما «۲».

و «منها» صحیحهٔ رفاعهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الأقطع فقال: یغسل ما قطع منه «۳» و معناه انه یغسل المقطوع منه دون المقطوع کما هو المتراءی من ظاهر الصـحیحهٔ و بذلک یظهر ان الضمیر فی صحیحهٔ محمد بن مسلم یرجع إلی المقطوع منه فی کل من الرجل و الید و «منها»: صحیحهٔ أخری لرفاعهٔ عن أبی عبد اللّه- ع- قال:

سألته عن الأقطع الیـد و الرجل کیف یتوضأ؟ قال یغسل ذلک المکان الذی قطع منه «۴» و هذه الصحاح قد دلتنا بوضوح علی وجوب غسل الباقی من الید و المرفق فی حمل الکلام و هی بحسب السند صحاح و من حیث الدلالهٔ ظاهرهٔ.

نعم قد یقال ان صـحیحتی رفاعهٔ روایهٔ واحدهٔ و إحداهما منقولهٔ، بالمعنی دون اللفظ، و لکن ذلک تم أم لم یتم و کانت الصـحیحتان متحـدتین أو متعـددتین لا یضـر فیما نحن بصدده لظهورها فیما ذکرناه فلاحظ، و لم یتعرض فی شـیء من الصـحاح المتقدمهٔ لی وجه الصـراحهٔ- للمقـدار الواجب غسـله فی المسألـهٔ، و لعله لأجل کونها ناظرهٔ إلی ما هو المرتکز فی الأذهان من لزوم غسل المقـدار الذی

يتمكن المكلف من غسله من يده و مرفقه

---

(۱) المروية فى ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۱۰۳

....

سواء قل أم كثر.

فقه الرواية:

بقى الكلام فى فقه الرواية، حيث ورد فى صحيحة محمد بن مسلم:

يغسلهما أى يغسل اليد و الرجل، فيقع الكلام فى أنه ما معنى الأمر بغسل الرجل فى الوضوء و فى تفسير ذلك وجهان:

«أحدهما»: أن يقال انه- ع- بصدد بيان ما هو الوظيفة الفعلية فى الأقطع اليد و الرجل و إن الغسل أعم من المسح فقد بين- ع- انه يغسل يده و يمسح رجله «ثانيهما»: أن يحمل الأمر بغسل الرجل على موارد التقية أعنى ما إذا لم يتمكن من المسح على رجليه تقية و الأظهر هو الأول هذا.

و قد يستدل على وجوب الغسل فى المقدار الباقى من المرفق أو اليد بقاعدة: الميسور لا يسقط بالمعسور و الاستصحاب. و لكن القاعدة لو سلمنا أن غسل المقدار الباقى فى الأقطع ميسور الوضوء- غير ثابتة إذ لم يدلنا عليها أى دليل على ما قررناه فى محله.

و أما الاستصحاب فهو أيضا كسابقه، لعدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلية كما مر غير مرة.

على انا لو أغمضنا عن ذلك، و أغمضنا أيضا من المناقشة فى بقاء الموضوع لدى العرف بأن قلنا ان الوضوء فى المقدار الباقى من أعضائه قد كان واجبا فى حق الأقطع قبل صيرورته أقطع و نشك فى بقائه عليه بعد صيرورته كذلك مع أن الواجب أولا- فى حقه- بمقتضى الآية المباركة و غيرها إنما هو الوضوء التام أعنى غسل الوجه و اليدين بتمامهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۱۰۴

....

لا المقدار الباقى منهما.

فإنما يتم ذلك فيما إذا عرض عليه التقطيع بعد دخول الوقت. دون ما إذا طرأ عليه قبل دخوله، إذ لا يتصف الوضوء فى حقه- حينئذ- بالوجوب حتى نستصحبه لدى الشك فى بقائه، اللهم إلا على القول بالاستصحاب التعليقى و هو مما لا نقول به.

إذا فالصحيح فى الاستدلال ما ذكرناه هذا كله فيما إذا قطعت اليد من المرفق أو عماد دونه.

و إما الصورة الثالثة أعنى ما إذا قطعت عما فوق المرفق فهل يجب عليه غسل عضده بدلا عن يده؟ المعروف بين أصحابنا عدم وجوب غسل العضد فى حقه، بل التزم بعضهم بالاستحباب بل لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى ابن الجنيد. و لكن العبارة المحكية منه غير مساعدة على تلك النسبة قال فيما حكى من كلامه: إذا قطعت يده من مرفقه غسل ما بقى من عضده. و هذه العبارة كما ترى كعبارة

صحيحة على بن جعفر المتقدمة حيث سئل عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال- ع- يغسل ما بقى من عضده «۱» و قد قدمنا أن ظاهرها أن المراد بما بقى، إنما هو الباقى من مرفقه و هو العضد بعد ما قطع بعضه أعنى الذراع، لأن السؤال إنما هو عن قطع يده من المرفق، فلو كان أراد به قطع تمام المرفق و وجوب غسل العضد بدلا عن اليد لكان الواجب أن يقول: يغسل العضد مما بقى من يده.

و على الجملة أن الصحيحة ظاهرة فى إرادة قطع المرفق مع بقاء مقدار منه و ليست ناظرة إلى قطع اليد عما فوق المرفق، و عليه فعبارة ابن الجنيد خارجة عما هو محل الكلام أعنى قطع اليد عما فوق المرفق، و كيف كان

---

(۱) المتقدمة فى ص ۱۰۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۰۵

....

فلا مستند للقول بوجوب غسل العضد بعد قطع تمام المرفق إلا أمران كلاهما غير قابل للمساعدة عليه.

«أحدهما»: إطلاق صحيحتى رفاعة و محمد بن مسلم المتقدمتين لدلالتهما على الأمر بغسل المكان الذى قطع منه أو بغسلهما أى اليد و الرجل- فى أقطعهما- من دون تعرض للمقدار الباقى من اليد فمقتضى إطلاقهما لزوم غسل العضد فيما إذا قطعت اليد عما فوق المرفق، لصدق انه المكان الذى قطع منه و انه يد الأقطع، فيشملها الأمر بالغسل فى قوله- ع- يغسلهما.

و «يرده»: أن القرنية القطعية الارتكازية فى الصحيحتين و غيرهما من الأخبار المتقدمة مانعة عن انعقاد الإطلاق للروايات، و هى ارتكاز سوقها لأجل إثبات وجوب الغسل و ترتيبه على ما كان يجب غسله لو لا القطع دون ما لم يكن غسله واجبا كذلك أى لو لا القطع، كى يكون مفادها إثبات البدلية للواجب المتعذر، حتى أن ابن الجنيد «قده» أيضا لا يمكنه الالتزام بالإطلاق فى تلك الروايات لأن لازم ذلك أن يحكم بوجوب غسل الكتف- مثلا- فيما إذا قطعت اليد من الكتف لصدق انه المكان الذى قطع منه و هذا كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و «ثانيهما»: صحيحة على بن جعفر المتقدمة بدعوى دلالتها على الأمر بغسل العضد بعد قطع اليد من المرفق.

و «يرده»: ما قدمناه من أن ظاهرها بل لعل صريحها وجوب وجوب غسل ما بقى من المرفق الذى هو العضد لا وجوب غسل العضد بعد قطع تمام المرفق، كما إذا قطعت اليد عما فوق المرفق، إذ لو كان أراد ذلك لوجب أن يقول: يغسل العضد مما بقى بعد القطع، إذا فما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب غسل العضد عند قطع اليد عما فوق المرفق هو الصحيح.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۰۶

(مسألة ۱۱) ان كانت له يد زائدة (۱) دون المرفق وجب غسلها أيضا كاللحم الزائد، و إن كانت فوقه، فان علم زيادتها لا يجب غسلها و يكفى غسل الأصلية.

حكم اليد الزائدة:

---

(۱) إذا فرضنا لأحد يدا زائدة فهى تتصور على وجوه: لأن اليد الزائدة قد تكون مما دون المرفق، و قد تكون مما فوق المرفق.

أما إذا كانت من دون المرفق، فلا مناص من الحكم بوجوب غسلها سواء أ كانت أصلية- بالمعنى الآتى فى الصورة الآتية- أم كانت

زائدة و الوجه فيه: ما استظهرناه سابقا من أن مقتضى الآية المباركة و الروايات و لا سيما صحيحة الأخوين المتقدمة المشتملة على قوله- ع- و لا- يدع شيئا مما بين المرفقين إلى الأصابع إلا- غسله لزوم غسل اليدين من الأشاجع إلى المرافق بما لهما من التوابع و اللواحق و من المعلوم أن اليد الزائدة إما أن تكون أصلية أو تكون تابعة للأصلية و على كلا التقديرين لا مناص من غسلها، لعدم جواز ترك الغسل في شيء مما بين الحدين المذكورين في الآية المباركة و الروايات و لعل هذا ظاهر.

و أما إذا كانت مما فوق المرفق فقد ذكر لها- في كلام الماتن صوره و ذلك لأنها قد تكون أصلية تساوى اليدين الآخرين في جميع الآثار المترقبة منهما من القوة و البطش و الإعطاء و الأخذ و غيرهما من آثارهما، و قد حكم «قده» فيها بوجوب غسل الزائدة مع اليد الأولية الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أو اليسار- و بجواز المسح بأية منهما شاء.

و ما أفاده «قده» هو الصحيح، لإطلاق قوله عز من قائل:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۰۷

....

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ «۱» و غيرها مما دل على الأمر بغسل اليد في الوضوء، لأنها يد حقيقية و أصلية، و نسبتها مع اليد الأخرى متساوية على الفرض فلا يمكن ترجيح إحداهما على الأخرى من غير مرجح و كونها زائدة إنما هي بالنسبة إلى الخلقة الأصلية فلا ينافي كونها أصلية بالإضافة إلى شخص المكلف إذا فلا وجه لاختصاص الحكم بإحداهما دون الأخرى.

و قد يقال بعدم وجوب الغسل في إحداهما- أعني اليد الزائدة و اليد الأولية الواقعتين في أحد الجانبين من اليمين أو اليسار- و ذلك لوجهين:

«أحدهما»: أن الواجب حسب ما يستفاد من الأخبار الواردة في الوضوء إنما هو غسل الوجه و اليدين دون الأيادي الثلاث أو الأربع و نحوهما، فلو حكمنا بوجوب غسل اليدين الموجودتين في جانب واحد للزم الحكم باعتبار غسل الأيادي الثلاث أو الأكثر في الوضوء و هو على خلاف ما نطقت به الروايات بل و على خلاف الآية المباركة، فإن الجمع الوارد فيها في قوله عز من قائل وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ. إنما هو بلحاظ آحاد المكلفين و معناه أن كلا- يغسل يديه و وجهه لا- أن كلا- يغسل وجهه و أيادي الثلاث أو الأربع و نحوهما و يندفع هذا الوجه بأن اشتمال الأدلة على اليدين إنما هو من جهة كونها ناظرة إلى الأغلب و المتعارف في الأشخاص، إذ الأغلب أن يكون للإنسان يدان لا أكثر، و لا نظر لها إلى نفي وجوب الغسل في اليد الزائدة التي قد يتحقق في بعض المكلفين.

و «ثانيهما»: ان اليد الواجب غسلها قد حددت في الآية المباركة بكونها إلى المرافق فلا تندرج في الآية المباركة إلا اليد المشتملة على المرفق، و اليد الزائدة إنما يمكن الحكم بوجوب غسلها تمسكا بإطلاق الآية و غيرها من الأدلة فيما إذا اشتملت على المرفق. و أما إذا لم يكن لها مرفق بأن كانت اليد

---

(۱) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۰۸

....

عظما واحدا متصلا، كما قد يقال ان رجل الفيل كذلك فلا مناص من الحكم بعدم وجوب غسلها لخروجها عن المحدود، فإذا وصلنا إلى المرفق لدى الغسل فقد امتثلنا الأمر بغسل اليد من دون حاجة إلى غسل العضو الزائد بوجه.

و فيه: أن المرفق انما ذكر في الآية المباركة حدا للمغسول دون وجوب الغسل و هو حد للأوساط المتعارفة ذوات الأيادي المشتملة

على المرافق دون الفاقدين للمرافق، فاللازم فى اليد الفاقدة للمرفق هو غسلها الى حد المرفق فى الأشخاص المتعارفة نظير ما إذا لم يكن للمكلف يد زائدة، الا أن احدى يديه الأصليتين كانت فاقدة للمرفق فكما أن وظيفته هو غسل يده الى حد المرفق فى الأشخاص المتعارفة، فليكن الحال كذلك فيمن كانت له يد زائدة.

فالصحيح أن اليد الزائدة فى هذه الصورة- أيضا لا بد من غسلها، كما يجوز المسح بأية من اليدين شاء المكلف، لصدق انها اليد اليسرى أو اليمنى حقيقة. هذا كله فيما إذا كانت اليد الزائدة أصلية.

و قد لا تكون أصلية كما إذا لم يشترك مع اليد الأخرى فى الآثار المترقبة من اليد و قد حكم الماتن «قده» بعدم وجوب غسلها حينئذ.

و الصحيح أن يقال أن اليد الزائدة غير الأصلية قد لا يكون يدا حقيقية، و انما يكون مجرد لحم بصورة اليد فحسب، و فى هذه الصورة لا يعتبر غسلها فى الوضوء، لأن الواجب انما هو غسل اليد دون ما لا يكون كذلك كما هو المفروض فى المسألة.

و قد تكون يدا حقيقية. و لا يتأتى منها الآثار المترقبة من اليد، و هذا كما فى يد المشلول لأنها يد حقيقية و لا اثر لها من القوة و البطش و نحوهما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۰۹

و إن لم نعلم الزائدة من الأصلية (۱) وجب غسلهما، و يجب مسح الرأس و الرجل بهما من باب الاحتياط، و إن كانتا أصليتين يجب غسلهما أيضا و يكفى المسح بإحداهما.

و لا ترى وجها لعدم وجوب غسلها فى الوضوء بعد ما فرضناه من أنها يد حقيقية و يصدق عليها عنوان اليد حقيقة، و ذلك لإطلاق ما دل على وجوب غسل اليد فى الوضوء.

اللهم إلا أن يدعى الانصراف بدعوى: ان اليد فى الآية و الروايات منصرفة عما لا يترتب عليه الآثار المترقبة من اليد، و لكنه انصراف بدوى ناش من قلة وجودها أو من غلبة اليد الصحيحة و المتعارفة، و غلبة الوجود لا يكون منشأ للانصراف هذا تمام الكلام فى هاتين الصورتين.

(۱) هذه هى الصورة الثالثة من الصور التى ذكرها الماتن «قده» فى اليد الزائدة إذا كانت واقعة مما فوق المرفق، و ذكر أن الزائدة إذا اشتبهت بالأصلية وجب الغسل فى كلتيهما، كما يجب المسح بهما من باب الاحتياط.

و ما أفاده «قده» فيما إذا كانت اليد الزائدة بصورة اليد من دون أن تكون يدا حقيقية، أو كانت يدا حقيقية، و لكن بنينا على عدم وجوب غسل اليد الزائدة- بحسب الكبرى- متين و ذلك للعلم الإجمالى بوجوب الغسل فى إحداهما دون الأخرى، و حيث إنها غير متميزة عما لا يجب غسله وجب الغسل فى كلتا اليدين تحصيلا للعلم بالامتثال كما يجب المسح بكلتيهما من باب المقدمة العلمية لأنه إذا اقتصر بالمسح بإحداهما لم يحصل له العلم بالمسح باليد الأصلية، لاحتمال أن لا يكون ما اقتصر به يدا أصلية، و المسح بغير اليد الأصلية مما لا أثر له. و بهذا تفترق اليد الزائدة المشتبهة بالأصلية عن اليدين الأصليتين فإن الغسل و المسح فى الأصليتين واجبان بالأصالة لا لأجل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۰

(مسألة ۱۲) الوسخ تحت الأظفار إذا لم يكن زائدا على المتعارف (۱) لا- يجب إزالته إلا- إذا كان ما تحته معدودا من الظاهر، فإن الأحوط إزالته و إن كان زائدا على المتعارف وجبت إزالته، كما انه لو قص أظفاره فصار ما تحتها ظاهرا وجب غسله بعد إزالة الوسخ عنه.

كونهما مقدمة علمية و هذا ظاهر.

و لكن الكلام فى صغرى ما أفاده «قده» و إن اشتباه الزائدة بالأصلية كيف يتحقق فى الخارج؟ و الظاهر أنه لا يتحقق فى الخارج أبدا، و ذلك لأن اليد الأصلية هى التى تشارك الأخرى و تساهمها فى الآثار المترقبة من اليد من القوة و البطش و الأكل أو الكتابة بها و نحو ذلك، كما أن الزائدة هى ما لم تكن كذلك. و هذان أمران وجدانيان لكل أحد. فهل يعقل الشك فى الأمور الوجدانية؟ فإنه إن رأى انها تشارك اليد الأصلية فيعلم أنها أصلية و إذا رأى أنها ليست كذلك فيعلم انها زائدة، و لا يبقى مجال للشك بينهما.

الوسخ تحت الأظفار:

(۲) الوسخ المتعارف هو الذى لا يخلو منه الأظفار عادة إلا فيمن واظب على نظافتها.

ثم ان الوسخ إذا كان فى محل معدود من البواطن بحيث لو لا الوسخ أيضا لم يجب غسل ذلك المحل لم يحكم بوجوب إزالته كما إذا كان فى داخل العين أو الأنف- دون موضع التقليم و نحوه- لوضوح أن الإزالة متقدمة لغسل المحل، و لا يجب غسل البواطن و هذا ظاهر على أن السيرة المستمرة جارية من المتدينين على التوضؤ من دون إزالته، كما أن الأخبار غير

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۱

(مسألة ۱۳) ما هو المتعارف بين العوام من غسل اليدين الى الزندين و الاكتفاء عن غسل الكفين، بالغسل المستحب قبل الوجه باطل (۱).

متعرضة لوجوبها و من ذلك يظهر أن الشارع لم يهتم بإزالته و الا لورد الأمر بها فى شيء من الروايات لا محالة.

و أما إذا كان فى محل معدود من الظواهر فلا- ينبغى التأمل فى وجوب رفعه و إزالته، لأن المحل الواقع تحته مما يجب غسله فى الوضوء بمقتضى إطلاق الأدلة، و لا يمكن غسله الا بإزالة وسخه، و كون الوسخ قائما مقام ذلك المحل فى كفاية وصول الماء اليه يحتاج الى دليل، و لا دليل عليه، و لم يحرز جريان سيرة المتدينين على عدم ازالة الوسخ- وقتئذ.

و دعوى: ان المحل مستور بالوسخ فلا يجب غسل موضعه مندفعة: بأن الستر بالوسخ غير مسوغ لعد المحل من البواطن، و مع كون الموضع معدودا من الظواهر لا مناص من غسله بمقتضى الأخبار المتقدمة. و قوله- ع- فى صحيحة زرارة و بكير: و لا يدع شيئا مما بين المرفقين إلى الأصابع الا غسله «۱» فان الخروج عن ذلك يحتاج الى دليل و هو مفقود كما عرف هذا كله فى الوسخ غير الزائد على المتعارف.

و اما الزائد عن المتعارف، كما إذا اشتغل بالطين- مثلا- و بقى شيء منه على وجهه أو يديه فلا إشكال فى وجوب إزالته مطلقا سواء كان فى محل الغسل أو موضع المسح، لانه مانع من وصول الماء إلى البشرة و هو واضح.

(۱) لما تقدم من أن الوضوء يعتبر فيه غسل اليدين من المرفقين إلى الأصابع بعد غسل الوجه، فغسل اليدين الى الزند- قبل غسل الوجه- استحبابا ثم غسل اليدين من

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۲

(مسألة ۲) إذا انقطع لحم من اليدين وجب غسل ما ظهر بعد القطع (۱) و يجب غسل ذلك اللحم أيضا (۲) ما دام لم ينفصل و ان كان اتصاله بجلدة، و ان كان أحوط لو عدّ ذلك اللحم شيئا خارجيا (۳) و لم يحسب جزءا من اليد.

المرفقين الى الزند غير كاف فى صحته.

ما يقطع من لحم اليدين:

(۱) لما أشرنا إليه فى مسألهٔ وجوب ازالهٔ الوسخ تحت الأظفار، من أن المعتبر فى صحهٔ الوضوء انما هو غسل ما ظهر من البشرهٔ بلا فرق فى ذلك بين ما كان ظاهرا ابتداء و بحسب الحدوث، و ما صار كذلك بحسب البقاء فما تحت اللحم و ان كان من الباطن قبل قطعه، الا انه صار من الظواهر بعد قطع اللحم فلا بد من غسله.

(۲) لأنه معدود من توابع اليدين و لواحقهما و مقتضى قوله- ع- فى صحيحهٔ زرارهٔ و بكير: لا يدع شيئا من المرفقين إلى الأصابع الا غسله «۱» لزوم غسل اليدين بما لهما من التوابع و الاجزاء و معه و لا يجب قطع الجلدهٔ ليغسل تحتها، لأن غسل توابع اليد بمنزلهٔ غسل نفس البشرهٔ على ما هو الحال فى اللحم و الإصبع الزائدين فى اليد.

(۳) كتب سيدنا الأستاذ- مد اللّه فى أظلاله- فى تعليقته المباركهٔ على المنن: لا يترك هذا الاحتياط و السر فيه ان مقتضى الأدلهٔ الواردهٔ فى المقام وجوب غسل البشرهٔ بالتمام فى كل من الوجه و اليدين، فإذا فرضنا ان فى اليد أو الوجه شيء يمنع عن وصول الماء إلى البشرهٔ من غير

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۲۹ من أبواب الوضوء من المسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۱۳

(مسألهٔ ۱۵) الشقوق التى تحدث على ظهر الكف من جههٔ البرد إن كانت وسيعهٔ يرى جوفها (۱) وجب إيصال الماء فيها (۲) و إلا فلا (۳) و مع الشك (۴) لا يجب عملا بالاستصحاب و إن كان الأحوط الإيصال.

أن يعد جزءا أو تابعا لهما لدى العرف فكفايهٔ غسله عن غسل البشرهٔ المأمور به و قيامه مقامها فى ذلك يحتاج إلى دليل و هو مفقود.

شقوق ظهر الكف:

(۱) أى بسهولهٔ و من دون علاج.

(۲) لأن جوفها- وقتئذ- من الظواهر، و قد مر أن الظواهر لا بد من غسلها فى الوضوء.

(۳) لأن الشقوق إذا لم تكن وسيعهٔ على وجه يرى جوفها بسهولهٔ لم يجب غسله، لأنه من البواطن- وقتئذ- و الباطن لا يعتبر غسله فى الوضوء و إن أمكن رؤيته بالعلاج كما إذا فصل طرفى الشق باليد أو بغيرها.

(۴) الظاهر أنه «قده» أراد بذلك خصوص الشبههٔ المصداقيهٔ، إذ لا تحقق للشبههٔ المفهوميهٔ فى أمثال المقام، و على فرض تحققها فهى من الندرهٔ بمكان، و عليه فلا مانع من العمل بالاستصحاب كما أفاده الماتن «قده».

و ذلك لأن عنوان الباطن و ان لم يؤخذ موضوعا لأى حكم شرعى و لا قيدا له فى شيء من النصوص. و لكن ورد فيما رواه زرارهٔ. الأمر بغسل ما ظهر، حيث قال- ع- انما عليك أن تغسل ما ظهر «۱» و علل فى جملهٔ من الروايات عدم وجوب الاستنشاق و المضمضهٔ فى الوضوء بأنهما من

---

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۴

....

الجوف «۱» و بذلك أصبح كل من عنوانى الجوف، و ما ظهر موضوعين لوجوب الغسل و عدمه.

و بما أن جوف الشقوق الذى نشك فى أنه من البواطن معدود من الجوف و لم يصدق عليه عنوان «ما ظهر» قبل الانشقاق فإذا شككنا فى ذلك بعد ظهور الانشقاق فمقتضى الاستصحاب أنه الآن كما كان فهو بمقتضى الأصل من الجوف بالفعل فلا يجب غسله. هذا كله فيما إذا كانت الشبهة مصداقية.

و أما إذا كانت مفهومية فلا مناص من غسل جوف الشقوق فيما إذا شككنا فى أنه من البواطن أولا و ذلك لما قررناه فى الشك فى إحاطة الشعر بالوجه من أن مقتضى إطلاق الأدلة الآمرة بغسل الوجه و اليدين انما هو وجوب غسل البشرة من المرافق إلى الأصابع و من القصاص الى الذقن فإذا ورد عليه تقييد و دار أمره بين الأقل و الأكثر فإنما ترفع اليد عن إطلاق تلك الأدلة بالمقدار المتيقن من دليل التقييد و هو الشعر الذى علمنا باحاطته أو الموضع الذى قطعنا بكونه من الجوف.

و أما فى موارد الشك فى الخروج كالشك فى الإحاطة أو الجوف فالمحكم إطلاق الأدلة أو عمومها و هو يقتضى وجوب الغسل فى المقام و ذلك لما بيناه فى محله من أن إجمال المخصص لدورانه بين الأقل و الأكثر لا يسرى الى العام. بل انما يخصصه بالمقدار المتيقن و فى موارد الشك يرجع الى عموم العام.

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۵

(مسألة ۱۶) ما يعلو البشرة مثل الجدرى عند الاحتراق ما دام باقيا يكفى غسل ظاهره (۱) و ان انخرق، و لا يجب إيصال الماء تحت الجلدة بل لو قطع بعض الجلدة و بقى البعض الآخر يكفى غسل ظاهر ذلك البعض، و لا يجب قطعه بتمامه، و لو ظهر ما تحت الجلدة بتمامه، لكن الجلدة متصلة قد تلزق و قد لا تلزق يجب غسل ما تحتها، و ان كانت لازقة يجب رفعها أو قطعها.

(مسألة ۱۷) ما ينجمد على الجرح عند البرء و يصير كالجلد لا يجب رفعه (۲) و إن حصل البرء، و يجزى غسل ظاهره، و إن كان رفعه سهلا.

و أما الدواء الذى انجمد عليه (۳) و صار كالجلد فما دام لم يمكن رفعه يكون بمنزلة الجبيرة يكفى غسل ظاهره، و إن أمكن رفعه بسهولة وجب.

ما يعلو البشرة عند الاحتراق:

(۱) لصدق أنه مما ظهر من البشرة دون جوفه و ما تحته و ان انخرق، و كذا الحال فيما إذا قطع بعض الجلدة المتصلة باليد أو بغيرها و هى تلتصق بالبشرة- تارة- كما إذا كانت رطبة- و تنفصل عنها- أخرى- و لا تعد من توابع اليد و البشرة و ما تحتها من الظواهر التى ترى من دون علاج فيجب غسل ما تحتها برفع الجليدة أو قطعها فيما إذا التصقت بالبشرة.

(۲) لأنه معدود من التوابع العرفية فلا ملزم لرفعه و إن أمكن بسهولة.

(۳) و نظیره القیر الملصق بالبشرة و یأتی تفصیل هذه المسألة فی المسألة الرابعة عشرة من أحکام الجبائر إن شاء اللّه و قد ذکر الماتن هناک أنه إذا کان شیء لاصقا ببعض مواضع الوضوء مع عدم جرح أو نحوه و لم یمکن إزالته أو کان فیها حرج و مشقة لا تتحمل مثل القیر و نحوه یجری علیه حکم الجبیرة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۱۶

(مسألة ۱۸) الوسخ علی البشرة ان لم یکن جرما مرئیا (۱) لا یجب إزالته و ان کان عند المسح بالکیس فی الحمام أو غیره یجتمع و یکون کثیرا ما دام یصدق علیه غسل البشرة، و کذا مثل البیاض الذی یتبین علی الید من الجص أو النورة إذا کان یصل الماء الی ما تحته، و یصدق معه غسل البشرة. نعم لو شک فی کونه حاجبا أم لا وجب إزالته.

و الأحوط ضم التیمم أیضا، و لنا فی إطلاق کلامه نظر یأتی تفصیله هناک.

نعم الأمر فی خصوص الدواء کما أفاده للنص الوارد علی ما سیوافیک فی محله ان شاء اللّه.

الأوساخ علی البشرة:

(۱) الأوساخ المتکونة فی البشرة علی أقسام:

«الأول»: الوسخ الذی لا یری وجوده علی البشرة إلا بعلاج کالدلک و نحوه و لا ینبغی الإشکال فی عدم وجوب إزالته حینئذ لأنه من الأعراض و لیس من قبیل الأجرام و الأجسام المانعتین عن وصول الماء الی نفس البشرة.

«الثانی»: الوسخ الذی یری علی البشرة من دون أن یکون له جرم و جسم بحسب النظر العرفی المسامحی بل انما یعد من الأعراض الطارئة علیه کالبیاض یتراءی علی الید من استعمال الجص و النورة و أمثالها، و هذا أیضا لا تجب إزالته، لعدم کونه مانعا عن صدق غسل البشرة لدی العرف، لأن المفروض عدم کونه من قبیل الأجرام لدی العرف فإذا صب الماء علی الید- مثلا- و علیها شیء من ذلک الوسخ صدق أنه قد غسل البشرة و مع صدق ذلک لا ملزم لإزالته کما مر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۱۷

(مسألة ۱۹) الوسواسی الذی لا یحصل له القطع بالغسل یرجع الی المتعاف (۱).

«الثالث»: الوسخ الذی یری علی البشرة و له جرم و معدود من الأجسام لدی العرف و لکن لا یمنع عن وصول الماء إلی البشرة. و هذا أیضا کسابقه لا تجب إزالته فإن المأمور به انما هو غسل البشرة و مع فرض تحققه و صدق أنه غسل بشرته لا وجه لوجوب ازالة الوسخ لأن الإزالة مقدمة للغسل المأمور به و إیصال الماء إلی البشرة و المفروض أنه متحقق من من دون حاجة الی الإزالة و هذا کما فی الثوب الرقیق الموجود علی الید أو البدن أو سائر مواضع الوضوء فیما إذا لم یمنع عن وصول الماء إلی البشرة فلا یجب نزع الثوب وقتئذ، لصدق غسل البشرة عند صب الماء علی الثوب، و الوسخ غیر المانع عن وصول الماء إلی البشرة کالثوب المذکور.

«الرابع»: الوسخ المرئی المعلوم مانعیته عن وصول الماء إلی البشرة أو محتملها و فی هذا القسم تجب الإزالة حتی یحرز وصول الماء إلی البشرة و یقطع بتحقق المأمور به.

وظیفة الوسواسی:

(۱) و الوجه فى ذلك مضافا الى النهى عن العمل على الوسواس فى الروايات «۱» و ان العمل على طبقه إطاعة الشيطان فلا يصح توصيف الوسواسى بالعقل «۲» ان الوسواسى لا يجب عليه الجزم بالامتثال لعدم جريان

---

(۱) راجع ب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة من الوسائل.

(۲) كما فى صحيحة عبد اللّه بن سنان المروية فى ب ۱۰ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۸

(مسألة ۲۰) إذا نفذت شوكة فى اليد أو غيرها من مواضع الوضوء أو الغسل لا يجب إخراجها إلا إذا كان محلها على فرض الإخراج محسوبا من الظاهر (۱).

الاستصحاب و لا قاعدة الاشتغال فى حقه. أما عدم جريان الاستصحاب فلأن الشك المعتبر فى جريانه كما فى قوله- ع- لا تنقص اليقين بالشك «۱» منصرف إلى الشك العادى المتعارف لدى الناس، و لا يشمل الشكوك النادرة الخارجة عن المعتاد فلا مجال لاستصحاب الحدث أو عدم تحقق الامتثال فى حقه.

و أما عدم جريان القاعدة فلأن العقل إنما استقل بلزوم الامتثال العقلائى دون ما يعد عملا سفهائيا لدى الناس، إذا لا يجب عليه تحصيل الجزم بالامتثال بل يكفى فى حقه الامتثال الاحتمالى و إن لم يكن هناك نهى عن العمل على الوسواس. نعم إذا كان شك الوسواسى شكا متعارفا- كما إذا وقف تحت المطر فأصابت وجهه قطرات فشك فى أنها هل وصلت إلى جميع أطراف الوجه أو يحتاج غسل تمام الوجه إلى إمرار اليد عليه- وجب الاحتياط فى مثله لا محالة.

(۱) كما إذا كانت الشوكة كالمسمار بأن كان أحد طرفيها أوسع على نحو لا يدخل الجوف بل يلتصق بظاهر البشرة الواجب غسله و يستر مقدارا منه، أو دخلت الشوكة منحنية كالمسمار المنحنى- لا مستقيمة- على نحو بقى مقدار منها فى الخارج و ستر الظاهر على نحو لا يصل الماء إليه أى إلى الظاهر الذى وقع تحت الشوكة، و المناط أن لا يكون محل الشوكة معدودا من الجوف و الباطن الذى لا يجب غسله فى الوضوء.

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۱۹

(مسألة ۲۱) يصح الوضوء بالارتماس مع مراعاة الأعلى فالأعلى (۱) لكن فى اليد اليسرى لا بد أن يقصد الغسل حال الإخراج من الماء (۲) حتى لا يلزم المسح بالماء الجديد، بل و كذا فى اليد اليمنى إلا أن يبقى شيئا من اليد اليسرى ليغسله باليد اليمنى حتى يكون ما يبقى عليها من الرطوبة من ماء الوضوء.

---

(۱) بان يدخل المرفق أولا، ثم يرمس اليد إلى أخرها مرة واحدة أو تدريجا.

الوضوء الارتماسى:

(۲) فى المقام كلامان: «أحدهما»: أصل جواز الارتماس فى الوضوء. و «ثانيهما»: كفاية قصد الغسل حال الإخراج و عدمها.

أما المقام الأول فلا ينبغى الإشكال فى جواز التوضؤ بالارتماس لإطلاقات الأدلة الآمرة بالغسل فى الوضوء و عدم قيام دليل على المنع

عن ذلك. و هى كافية فى الحكم بالجواز.

و أما المقام الثانى فالصحيح أن الاكتفاء بما أفاده الماتن «قده» من قصد الغسل حال الإخراج غير صحيح و ذلك لأن الظاهر من أى أمر متعلق بأى فعل من أفعال المكلفين إنما هو الإيجاد و الاحداث أعنى إيجاد متعلقاته و إحداثه بعد ما لم يكن دون الإبقاء و الاستمرار، و بما أن المكلف قد وضع يده على الماء و رمسها فيه فقد تحقق منه الغسل لا محالة و هذا و إن كان غسلا- بحسب الإيجاد و الاحداث، إلا أنه غير محسوب من الوضوء لأن المكلف لم يقصد به الغسل المأمور به- على الفرض- و إنما نوى الغسل المأمور به فى الوضوء حال إخراجها من الماء أو يقصد ذلك بتحريكها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۰

....

و هى فى الماء.

و هذا أيضا لا كلام فى أنه غسل لليد حقيقة غير أنه غسل ابقائى أى إبقاء للنسل الحادث أولا برمس اليد فى الماء، و ليس إيجادا و إحداثا للغسل غير الغسل المتحقق أولا بإدخال اليد فى الماء و هذا ظاهر، و قد فرضنا أن المأمور به انما هو إيجاد الغسل و احداثه لا إبقاءه و استمراره.

و من هنا استشكلنا فى الغسل الترتيبى بتحريك الجانبين فى الماء، و ان كان المعروف صحة ذلك و كفايته و قد ذكرنا فى وجهه أن المأمور به فى كل من الغسل و الوضوء انما هو إيجاد الغسل و احداثه، و لا يكفى إبقاءه و استمراره و مع فرض أن المكلف قد دخل الماء و تحقق الغسل منه فى نفسه إذا حرك جانبيه- و هو فى الماء- كان ذلك غسلا بقاء و استمرارا للغسل و الحادث أولا لا إيجادا للغسل و إحداثا له.

و الذى يكشف عما ذكرناه إذ لو أمرنا بالغسل مرتين فى مثل اليد و الأوانى و غيرهما لم يمكننا الاكتفاء فيهما بإدخال اليد فى الماء و إخراجها منه، بان يكون الإخراج أيضا غسلا على حدة كالادخال حتى يتحقق بهما التعدد فى الغسل المأمور به و لا وجه له الا ما أشرنا إليه آنفا من أن الإخراج إبقاء للغسل الحادث بالإدخال أولا، لا أنه غسل جديد كى يتحقق به التعدد و هذا ظاهر إذا لا يمكن أن يقتصر فى الأوانى و نحوها مما يعتبر التعدد فى غسله بإخراجها عن تحت الماء بعد إدخالها فيه أو بتحريكها و هى فى الماء بل إدخالهما و إخراجهما يعدان غسلا واحدا لدى العرف.

و على الجملة لا يمكن الفرار بذلك- أى بقصد الغسل حال الإخراج- عن محذور المسح بالرطوبة الخارجية. بل لا بد فى تحقق المسح برطوبة الوضوء أن يبقى شيئا من يده اليسرى- بعدم رمسه فى الماء- حتى يغسل الباقى بعد إخراج يده من الماء بيده اليمنى لتكون الرطوبة من رطوبة الوضوء دون الرطوبة الخارجية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۱

(مسألة ۲۲) يجوز الوضوء بماء المطر (۱) كما إذا قام تحت السماء حين نزوله فقصد بجريانه على وجهه غسل الوجه مع مراعاة الأعلى فالأعلى و كذلك بالنسبة إلى يديه، و كذلك إذا قام تحت الميزاب أو نحوه، و لو لم ينو من الأول لكن بعد جريانه على جميع محال الوضوء مسح بيده على وجهه بقصد غسله، و كذا على يديه إذا حصل الجريان كفى أيضا، و كذا لو ارتمس فى الماء ثم خرج و فعل ما ذكر.

نعم لا مانع من الغسل الارتماسى- فى الوضوء- إذا لم يكن الغسل بقائيا و استمراريا كما إذا قصد الغسل المأمور به من الابتداء نعم يبتلى المكلف- وقتئذ- بمعضلة كون المسح بالرطوبة الخارجية فيما إذا رمس يده فى مثل الحوض و الحب و نحوهما أو غسلها

بالمطر کما یأتی علیه الکلام فی التعلیقهٔ الآتیهٔ فلیلاحظ.

الوضوء بماء المطر:

(۱) ظهر الحال فی هذه المسألهٔ مما سردناه فی التعلیقهٔ المتقدمهٔ و توضیحه:

أنه لاـ إشـکال و لاـ کلاـم فی صـحهٔ التوضؤ بماء المطر کما إذا قام تحت السـماء حین نزول المطر و نوی من الابتـداء أو بجریانه علی وجهه أو یدیه غسل الوجه أو الیدین المأمور بهما فی الوضوء مراعیا للأعلی فالأعلی.

و إنمـا الکلاـم فیما إذا لم یقصـد الغسل المأمور به من الابتـداء بل إنما قصـد تنظیف وجهه أو تطهیر یـده- مثلا- أو لم یکن له قصـد أصـلا لغفلته، إلا أنه بعد ما جری المطر علی مواضع وضوئه قد مسح علی وجهه أو غیره من مواضع الوضوء بیده قاصدا به غسل الوجه أو الیدین المعتبر فی الوضوء، و الاشکال المتقدم فی التعلیقهٔ السابقهٔ یأتی فی ذلک بعینه، لأن

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۲۲

....

المأمور به إنما هو الغسل الحادث بعـد ما لم یکن و القطرات الموجودهٔ علی وجهه- مثلا- من ماء المطر، أو ماء الحوض بعـد الخروج عنه إنمـا هی من توابع الغسـل الحادث لوقوعه تحت المطر أو بـدخوله تحت الماء، و لیس غسـلا جدیـدا، و إمرار الیـد علی البـدن أو محال الوضوء و إیصال الرطوبهٔ الی جمیع جوانب البدن فی الغسل أو الوجه و الیدین فی الوضوء لا یعد غسلا بوجه، لأنه مفهوم عرفی یعرفه کـل عـارف باللسان، لبداهـهٔ عـدم إطلاق الغسل عرفا علی إمرار الیـد علی البـدن و نقل الرطوبات المائیـهٔ إلی أطراف البـدن أو الوجه أو غیرهما.

و العجب عن بعض من قارب عصـرنا حیث ذهب الی کفایهٔ مجرد قصد الغسل بعد الخروج عن الماء فی حصول الغسل المأمور به من دون حاجـهٔ الی شـیء آخر حتی إمرار الیـد مـدعیا أن الرطوبات المائیـهٔ الموجودهٔ علی بدنه من ماء الحوض أو المطر کافیهٔ فی تحقق الغسل و لا یجب استعمال الزائد منها فی تحصیله و تحققه إذا مجرد قصد الغسل و هی علی بدنه کاف فی حصول الغسل المأمور به.

و فیه: ان الغسل لـدی العرف لا یطلق علی القصـد مع إمرار الیـد علی البـدن أو مواضع الوضوء فکیف بالقصد الساذج؟ لأن الرطوبات الموجودهٔ علی بـدنه إنما هی من توابع الغسل الحادث بالدخول تحت الماء أو بوقوعه تحت المطر و لا یعد إیصالها إلی جوانب البدن أو محال الوضوء غسـلا حادثا لـدی العرف، فما ظنک بکفایـهٔ مجرد القصـد؟! و علی الجملـهٔ أن الإخراج و التحریک أو إمرار الیـد و نحوهـا لاـ یعـد غسـلا عنـدهم، و لا أقل من الشک فی صـدق الغسل علیه و معه لا یمکن الاکتفاء به فی مقام الامتثال ثم ان الوجه فی ذلک کما تقدم هو ما أشرنا إلیه من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۲۳

(مسألهٔ ۲۳) إذا شک فی شیء أنه من الظاهر حتی یجب غسله أو الباطن فلا، فالأحوط غسله، (۱) إلا إذا کان سابقا من الباطن و شک فی أنه صار ظاهرا أم لا کما أنه یتعین غسله لو کان سابقا من الظاهر، ثم شک فی أنه صار باطنا أم لا.

أن ظـاهر الأـوامر إنمـا هـو إحـداث المتعلق و إیجـاده بعـد مـا لم یکن، لاـ أن الوجه هو اعتبـار الیبوسـهٔ فی أعضـاء الوضوء أو الغسـل لصحتهما مع رطوبهٔ المحل.

نعم یعتبر أن تکون الرطوبـهٔ السابقـهٔ أقـل من الماء المسـتعمل فی المحل حتی لا تکون غالبـهٔ علیه، کما إذا فرضـنا الماء الموجود علی

المحل خمس قطرات و كان الماء المستعمل فيه قطرتان أو ثلاثا، فإذا كانت الرطوبة السابقة أقل منه فهى غير مانعة من صحة الوضوء، فالمناقشة فى صحتهما مستندة إلى عدم كون الإخراج أو التحريك غسلا حادثا بعد ما لم يكن.

الشك فى كون الشيء من الظاهر:

اشارة

(۱) قد تكون الشبهة مفهومية و لا كلام حينئذ فى وجوب الاحتياط لما قدمناه من أن مقتضى الإطلاقات و العمومات وجوب الغسل فى كل شيء قابل له بين الحدين أعنى القصاص و الذقن، أو المرفق و أطراف الأصابع و قد خرجنا عن ذلك فيما صدق عليه عنوان الجوف أو ما لم يظهر، لأنه غير واجب الغسل بمقتضى الأخبار.

إذ قد ذكرنا سابقا أن الباطن و ان لم يكن موضوعا للحكم الا أن مرادفه أعنى الجوف أو ما لم يظهر قد أخذ موضوعا للحكم بعدم وجوب الغسل فى بعض الروايات الواردة فى المضمضة و الاستنشاق و غيرها فليلاحظ، فإذا علمنا أن موضعا من الجوف أو مرادفه فهو و ان شككنا فى ذلك وجب الرجوع الى مقتضى العموم و الإطلاق و هو وجوب الغسل كما مر. و لكن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۴

....

الماتن لم يرد بذلك الشبهة المفهومية، و انما أراد الشبهة المصداقية و الموضوعية و للشبهة المذكورة صور و أقسام.

صور الشبهة الموضوعية:

«الأولى»: أن يكون للمشكوك فيه حالة سابقة، بان كان من الظاهر الذى يجب غسله فى الوضوء، و لا إشكال حينئذ فى استصحاب بقائه على الحالة السابقة، و وجوب غسله بمقتضاه.

«الثانية»: أن يكون له حالة سابقة على خلاف الصورة المتقدمة كما إذا كان المشكوك فيه من الجوف و ما لم يظهر و هو الذى لا يجب غسله فى الوضوء فهل يجرى استصحاب كونه من الجوف أو غير الظاهر حينئذ أولا؟ فيه كلام، و الظاهر جريان الاستصحاب فى هذه الصورة أيضا كما فى الصورة المتقدمة و به يحكم على عدم وجوب غسله هذا.

و قد يقال بعدم الجريان نظرا إلى أنه من الأصول المثبتة بدعوى أن المأمور به هو الطهارة و إثباتها باستصحاب كونه من الجوف و الباطن يبتنى على القول بالأصل المثبت.

و «يرده»: ان الطهارة أما أن تكون عنوانا و اسما للوضوء أعنى نفس الغسلتين و المسحتين كما أشرنا إليه سابقا، و قلنا انه ليس ببعيد، و عليه لا- مانع من جريان استصحاب كونه من الجوف لأن المأمور به حينئذ نفس الغسلتين و المسحتين و من الظاهر أن نفى وجوب الغسل عن بعض المواضع لا- يكون من المثبت فى شيء و لعله ظاهر و اما أن تكون الطهارة أمرا بسيطا و حكما اعتباريا شرعيا غير المسحتين و الغسلتين و لكنه يترتب عليهما ترتب الحكم على موضوعه، و عليه أيضا لا يكون الاستصحاب المذكور مثبتا لأنه أصل يجرى فى موضوع الحكم الشرعى حينئذ، و به ينقح الموضوع للحكم بالطهارة و أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۵

....

الموضوع هو غسل غير الموضع المشكوك فيه و تنقيح الموضوع بالأصل غير كون الأصل مثبتا.

نعم إذا قلنا إن الطهارة أمر تكويني واقعي و مترتبة على تلك الافعال ترتبا واقعيا قد كشف عنها الشارع، حيث لا سبيل لنا إلى إدراكها كان للمناقشة المذكورة مجال لأن استصحاب الجوف و الباطن لأجل إثبات لازمة التكويني و هو الطهارة من الأصول المثبتة لا محالة إلاـ أن القول بأن الطهارة أمر واقعي ضعيف غايته و لا يمكن التفوه به بل الطهارة عنوان لنفس الغسلتين و المسحتين أو أنها حكم شرعي مترتب عليهما و معه لا يكون الاستصحاب مثبتا كما عرفت.

«الثالثة»: أن لا يكون للمشكوك فيه حالة سابقة أصلا، كما إذا كان مشكوكا فيه من الابتداء و في هذه الصورة يبتنى الحكم بعدم وجوب غسل الموضع المشكوك فيه على القول بجريان الأصل في الاعدام الأزلية، فإن مقتضى استصحاب العدم الأزلي عدم كون المحل المشكوك فيه من الظاهر الذي يجب غسله، لأنه قبل أن يوجد لم يكن متصفا بكونه ظاهرا لا محالة فإذا وجد و شككنا في أنه هل تحقق و وجد معه الاتصاف به أيضا أم لم يتحقق فالأصل عدم تحقق الاتصاف به حتى بعد وجوده.

و هذا نظير الاستصحاب الجاري في الصورة الثانية غير أن العدم فيها نعتي و في الصورة الثالثة أزلي بمعنى أن المحل في الصورة الثانية كان موجودا سابقا و كان متصفا بعدم كونه من الظاهر فالمستصحب هو اتصافه بالعدم المعبر عنه بالعدم النعتي في الاصطلاح. و أما في الصورة الثالثة فلم يحرز اتصافه بالعدم بعد وجود المحل و انما نستصحب عدم تحقق الاتصاف المعلوم قبل وجوده و هو الذي يعبر عنه بالعدم الأزلي فلاحظ:

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۶

«الثالث»: مسح الرأس (۱) بما بقي من البلة في اليد (۲).

الثالث من واجبات الوضوء: مسح الرأس:

اشارة

---

(۱) لا إشكال و لا خلاف في وجوب المسح و اعتباره في الوضوء بين المسلمين. بل هو من الضروريات عندهم و قد دل عليه الكتاب و السنة و أمر به سبحانه بقوله وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ «۱» و انما الكلام و الخلاف في بعض خصوصياته على ما يأتي عليها الكلام.

(۲) المعروف بين الإمامية وجوب كون المسح بنداوة ماء الوضوء و عدم جواز المسح بالماء الجديد و لم ينقل في ذلك خلاف الا من ابن الجنيد، حيث نسب اليه القول بجوازه بالماء الجديد و لكن العبارة المحكية عنه غير مساعدة على ذلك. فان ظاهرها أنه قد رخص في المسح بالماء الجديد فيما إذا لم تبق من بلة الوضوء شيء في يده أو في غيرها مع الاختيار أو بلا اختيار، و لم يجوز المسح بالماء الجديد عند وجود البلة من ماء الوضوء [۲] و كيف كان يدل على ما سلكه المشهور أمور.

«منها»: الروايات الحاكية لوضوء النبي أو الوصي حيث صرحت بأنه- ع- مسح رأسه و رجليه بالبلة الباقية من ماء الوضوء: ففي صحيحة

---

[۲] و عبارته المحكية في الحدائق كما يلي: إذا كان بيد المتطهر نداوة يستبقيها من غسل يديه، مسح بيمينه رأسه و رجله اليمنى و بنداوة اليسرى رجله اليسرى و ان لم يستبق ذلك أخذ ماء جديدا لرأسه و رجليه الحدائق ج ۲ ص ۲۸۰ من الطبعة الحديثة.

(۱) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۷

....

زرارة .. و مسح مقدم رأسه، و ظهر قدميه ببلة يساره و بقية بلة يمناه «۱» و فى صحيحة زرارة و بكير .. ثم مسح رأسه و قدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديدا «۲» إلى غير ذلك من الروايات البيانية.

و قد ذكرنا سابقا أن هذه الروايات انما وردت لبيان ما يجب فى الوضوء و ما هو وظيفة المتوضى فى الشريعة المقدسة، و على ذلك فكلما ذكر فيها من القيود و الخصوصيات فهو محكوم بالوجوب ما لم يقم على خلافه دليل.

و «منها»: اهتمام الرواة بنقل هذه الخصوصية- أعنى عدم تمسحهم- ع- بالماء الجديد- فى رواياتهم: ففى بعضها أنه- ص- لم يعدهما (أى اليدين) فى الإناء «۳» و فى آخر: لم يجدد ماء «۴» و فى ثالث:

لم يحدث لهما ماء جديدا «۵» و هذا يكشف عن اهتمام الأئمة- ع لهذه الخصوصية فى وضوءاتهم و حيث أن الأفعال الصادرة منهم- ع- فى وضوءاتهم كانت كثيرة كنظرهم- ع- إلى السماء فى أثناء الوضوء أو إلى اليمين أو اليسار، أو تكلمهم بكلام أو غير ذلك مما كان يصدر منهم- ع- و لم يتصد الرواة لنقل شى‌ء من هذه الخصوصيات و الأفعال غير هذه الخصوصية فنستكشف من ذلك كشفا قطعيا أن لهذه الخصوصية مدخلية فى صحة الوضوء فى الشريعة المقدسة لا محالة.

و «منها»: صحيحة عمر بن أذينة عن أبى عبد اللّه- ع- (فى حديث طويل) أن رسول اللّه- ص- قال: لما أسرى بى إلى السماء أوحى اللّه إلى يا محمد أدن من صاد فاغسل مساجدك و طهرها .. إلى أن قال ثم امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء و رجليك إلى كعبيك .. «۶»

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) يراجع الحديث ۱۰ و ۶ و ۱۱ و ۳ و ۵ من الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) يراجع الحديث ۱۰ و ۶ و ۱۱ و ۳ و ۵ من الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۵) يراجع الحديث ۱۰ و ۶ و ۱۱ و ۳ و ۵ من الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۶) يراجع الحديث ۱۰ و ۶ و ۱۱ و ۳ و ۵ من الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۲۸

....

فإنها ظاهرة فى أن كلما صنعه النبى- ص- بأمر اللّه سبحانه فى تلك الصحيحة أمور واجبة المراعاة على جميع المسلمين فى وضوءاتهم، إذ لا يحتمل أن يكون ذلك من خصائص النبى- ص- و قد قدمنا أن الأخبار البيانية تدلنا على أن ما وجب على النبى- ص- فى وضوءاته قد وجب على غيره من المسلمين أيضا و إن متابعته فى ذلك لازمة فان اللّه سبحانه لا يقبل وضوءا غيره إذا هذه الصحيحة تدلنا على أن المسلمين يجب أن يمسحوا رءوسهم و أرجلهم بنداوة ماء الوضوء لأن اللّه سبحانه قد أوجب ذلك على النبى- ص- كما عرفت.

و «منها»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر- ع- أن اللّه وتر يحب الوتر. فقد يجزيك من الوضوء ثلاث غرفات واحدة للوجه، و اثنتان

للذراعین، و تمسح ببلة یمناک ناصیتک و ما بقی من بلة یمناک ظهر قدمک الیمنی و تمسح ببلة یسراک ظهر قدمک الیسری «۱» لأن جملة و تمسح و ان کانت خبریة إلا أنها مستعملة فی مقام الإنشاء فتدلنا علی وجوب کون المسح ببلة الید هذا.

و قد یناقش فی دلالتها باحتمال أن تکون جملة و تمسح معطوفة علی فاعل یجزیک و هو ثلاث غرفات أی و یجزیک المسح ببلة یمناک، إذا تدلنا الصحیحة علی أن المسح ببلة الید مجزئ فی مقام الامتثال، لا انه أمر واجب لا بدل له و هی- علی هذا- موافقة لما ذهب إلیه الإسکافی «قده» من جواز المسح بکل من بلة الید و الماء الجدید، و لا دلالة لها علی تعین کون المسح بالبلة الباقیة من ماء الوضوء کما هو مسلک المشهور.

و «یدفعه»: أن الإضمار علی خلاف الأصل و الظهور، و ذلک لأنه لا یمکن جعل و «تمسح»: معطوفة علی فاعل یجزئک الا بتأویلها

(۱) المرویة فی ب ۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۲۹

....

بالمصدر أی و یجزیک المسح، إذ لا معنی لأن تکون الجملة الفعلیة فاعلا فیما إن الإضمار علی خلاف الأصل و الظاهر فلا یمکن المصیر إلیه و لا مناص من إبقاء الجملة الفعلیة علی حالها، و حیث أنها فی مقام الأمر و الإنشاء فلا محالة تدلنا علی وجوب کون المسح بالبلة الباقیة من ماء الوضوء.

و «منها»: الأخبار الواردة فی من نسی المسح حتی دخل فی الصلاة- أو لم یدخل فیها- ثم ذکر أنه لم یمسح فی وضوئه حیث دلت علی أنه یأخذ من بلة لحیته- أو حاجبیه أو أو أشفار عینه- إن کانت، و إن لم یکن فی لحیته و نحوها- بلل فلینصرف و لیعد الوضوء «۱».

و أما المسح بالماء الجدید فلم تدلنا علیه شیء من تلک الروایات.

و أما ما نسب إلی ابن الجنید من تجویز المسح بالماء الجدید فیمکن الاستدلال علیه بطائفتین من الأخبار:

«الطائفة الأولی»: ما دلت علی أن المسح بالماء الجدید هو المتعین بحیث لا یجزی عنه المسح بالبلة الباقیة من ماء الوضوء، و هی عدة روایات و إلیک نصها:

«منها»: صحیحة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن مسح الرأس قلت: امسح بما علی یدی من الندی رأسی؟ قال: لا: بل تضع یدک فی الماء ثم تمسح «۲».

و «منها»: صحیحة معمر بن خلاد قال: سألت أبا الحسن- ع- أ یجزی الرجل أن یمسح قدمیه بفضل رأسه؟ فقال: برأسه لا، فقلت: أ بماء جدید؟ قال: برأسه نعم «۳».

و «منها»: روایة جعفر ابن أبی عمارة الحارثی قال: سألت جعفر

(۱) المرویة فی ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۳۰

....

ابن محمد- ع- أمسح رأسى ببلل يدى؟ قال: خذ لرأسك ماء جديدا «۱» و لكن هذه الطائفة بما أنها مخالفة للضرورة عند الشيعة و معارضة للأخبار المتواترة أعنى الإخبار البيانية الحاكية عن وضوء النبى- ص- و الوصى- ع- الدالة على وجوب كون المسح بالبلة الباقية من ماء الوضوء و لا أقل من استحباب كون المسح بتلك البلة أو جوازه بحيث لم يوجد قائل بمضمون تلك الطائفة حتى ابن الجنيد «قده» إذ لم ينقل منه وجوب كون المسح بالماء الجديد بل انما ينسب اليه جواز ذلك فحسب، فلا مناص من حملها على التقية هذا.

و قد يشكل الحمل على التقية فى صحيحة معمر بن خلاد، لأجل اشتمالها على الأمر بمسح الرجلين على ما هو الدارج عند الشيعة الإمامية، و العامة يرون وجوب غسلهما و معه كيف يمكن حملها على التقية لأنها مخالفة للعامة وقتئذ. و الجواب عن ذلك بأحد وجوه:

«الأول»: أن المسح فيها محمول على الغسل فإن العامة يرون صحة إطلاق المسح على الغسل:

«الثانى»: ان المسح محمول على الموارد التى يجوز فيها المسح عند العامة كالمسح على الخفين لمن فى رجله خف و لا يريد أن ينزعه للتوضؤ.

«الثالث»: أن العامة بأجمعهم لم يفتوا بوجوب الغسل فى الرجلين بل الكثير منهم [۲] ذهبوا إلى التخيير بين المسح و الغسل فيهما نعم أئمتهم

[۲] كالحسن البصرى، و محمد بن جرير الطبرى و أبى على الجبائى و غيرهم حيث ذهبوا إلى التخيير بين المسح و الغسل، و أهل الظاهر ذهبوا إلى الجمع بينهما راجع عمدة القارئ ج ۱ ص ۶۵۷ و فى تفسير الطبرى ج ۱۰ ص ۵۹ الصواب عندنا أن اللّه تعالى أمر بعموم مسح الرجلين بالماء فى الوضوء

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۳۱

....

قائلون بتعين الغسل «۱» ما عدا الشافعى «۲» و أما سائر علمائهم الذين قد عاصروا الأئمة- ع- أو كانوا بعدهم فكثير منهم قائلون بالتخيير إذا لا تكون الرواية مخالفة للعامة فلا مانع من حملها على التقية و لا سيما فى الخبر الأخير لأنه فى الحمل على التقية أقرب من غيره و ذلك لأن جملة من رواته عامى المذهب كما هو ظاهر.

و كيف كان فهذه الطائفة ساقطة عن قابلية الاستدلال بها على ما ذهب إليه ابن الجنيد «قده».

و «أما الطائفة الثالثة»: فهى الأخبار الواردة فيمن نسى المسح و تذكره فى أثناء الصلاة و هى روايات ثلاث اثنتان منها مطلقتان و إحداهما مصرحة بجواز المسح بالماء الجديد كما يجوز بالبلة الباقية من ماء الوضوء.

أما المطلقتان فهما صحيحة منصور قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- فيمن نسى أن يمسح رأسه حتى قام فى الصلاة قال: ينصرف و يمسح رأسه و رجليه «۳» و صحيحة أبى بصير عن أبى عبد اللّه- ع- قال:

سألته عن رجل توضأ و نسى أن يمسح رأسه حتى قام فى صلاته

كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب فى التيمم، و إذا فعل ذلك المتوضئ فهو ماسح غاسل، لأن غسلهما إمرار اليد عليهما أو إصابتهما بالماء و مسحهما إمرار اليد أو ما قام مقامها عليهما.

---

(١) كما فى عمدة القارئ ج ١ ص ۶۵۷ و بداية المجتهد ١ ص ١٣ و فى المغنى ج ١ ص ١٣٢ غسل الرجلين واجب فى قول أكثر أهل العلم ۵

(٢) ففى اختلاف الحديث على هامش الام ج ٧ ص ۶٠ و أحكام القرآن ج ١ ص ۵٠ و هما للشافعى: غسل الرجلين كمال و المسح رخصة و كمال أيهما شاء فعل.

(٣) المروية فى ب ٣۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ١٣٢

....

قال: ينصرف و يمسح رأسه ثم يعيد «١» و نظيرهما صحيحة أبى الصباح قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن رجل توضأ فنسى أن يمسح على رأسه حتى قام فى الصلاة قال فلينصرف فليمسح على رأسه و ليعد الصلاة «٢» و هما كما ترى مطلقتان لدلالتهما على الأمر بمسح الرأس من غير تقييده بأن يكون بالبلة الباقية من ماء الوضوء فتشملان المسح بالماء الجديد.

اللهم إلا أن يدعى انصراف المطلق إلى المسح بالماء الجديد لأنه الغالب فى مفروض الروايتين لغلبة الجفاف و ذهاب البلة وقتئذ.

و أما المصرحة بالجواز فهى ما رواه أبو بصير عن أبى عبد اللّه- ع- فى رجل نسى أن يمسح على رأسه فذكر و هو فى الصلاة فقال: ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على رأسه و على رجليه و استقبل الصلاة و إن شك فلم يدر مسح أو لم يمسح فليتناول من لحيته ان كانت مبتلة و ليمسح على رأسه و إن كان أمامه ماء فليتناوله منه فليمسح به رأسه «٣».

و مما يدل على ما سلكه ابن الجنيد «قده» إطلاق الكتاب و السنة لأن اللّه سبحانه قد أمر بمسح الرأس فى قوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ «۴» و لم يقيد ذلك بأن يكون المسح بالبلة الباقية من ماء الوضوء كما أن الأخبار الآمرة بالمسح مطلقة و غير مقيدة بأن يكون المسح بالبلة الباقية من ماء الوضوء و هذه وجوه ثلاثة للاستدلال بها على ما سلكه ابن الجنيد «قده»

---

(١) المروية فى ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل ثم أن التعبير بالصحيحة فى ما رواه أبو الصباح مبنى على أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل الواقع فى سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة فإنه كثيرا ما يعبر عنه بمحمد بن الفضيل بل هو الظاهر منه فيما إذا كان الراوى عنه هو الحسين بن سعيد لغلبة روايته عنه فليلاحظ.

(٢) المروية فى ب ٣ من أبواب الوضوء من الوسائل ثم أن التعبير بالصحيحة فى ما رواه أبو الصباح مبنى على أن يكون المراد بمحمد بن الفضيل الواقع فى سندها هو محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة فإنه كثيرا ما يعبر عنه بمحمد بن الفضيل بل هو الظاهر منه فيما إذا كان الراوى عنه هو الحسين بن سعيد لغلبة روايته عنه فليلاحظ.

(٣) المروية فى ب ۴٢ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ١٣٣

....

و شيء منها غير صالح للاستدلال به كما لا يخفى.
أما دعوى إطلاق الكتاب و السنة فلان الأمر و ان كان كذلك الا أن هناك روايات واضحة بحسب الدلالة و السند قد دلتنا على لزوم كون المسح بالبلة الباقية من ماء الوضوء و بها نرفع اليد عن تلك المطلقات على ما هو قانون حمل المطلق على المقيد في غير المقام.
«منها»: صحيحة زرارة المتقدمة المشتملة على قوله- ع- تمسح ببلة يمناك ناصيتك «۱» و «منها»: غيرها من النصوص فليراجع.
و أما الطائفة الثانية: أعنى الأخبار الواردة فيمن نسى المسح و تذكرة فى أثناء الصلاة أو غيره، فلأن المطلقتين منها لا بد من تقييدهما بما ورد في في خصوص هذه المسألة من لزوم كون المسح بالبلة الباقية من ماء الوضوء كموثقة [۲] زرارة عن أبى عبد اللّه- ع- فى الرجل ينسى مسح رأسه حتى يدخل فى الصلاة قال: إن كان فى لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه و رجليه فليفعل ذلك و ليصل «۳» فان مفهومها أنه إذا لم يكن فى لحيته بلل يكفى لمسح رأسه و رجليه لم يجز له الاستمرار فى الصلاة حتى يتوضأ وضوء ثانيا.
و أما المصرحة بجواز المسح بالماء الجديد كما يجوز بالبلة الباقية فيرد الاستدلال بها أنها وردت فى مورد لا يجب على المكلف أن يتوضأ فيه فان موردها الشك فى الوضوء بعد الفراغ و بعد الدخول فى الصلاة و قد دل النص

---

[۲] عدها موثقة يبتنى على القول بوثاقة القاسم بن عروة الواقع فى سندها أو بعد خبره صحيحا نظرا إلى تصحيح العلامة «قده» خبرا هو فى طريقه و لكن الأول لم يثبت و الثانى غير مفيد.

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.
(۳) المروية ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

و يجب أن يكون على الربع المقدم من الرأس (۱) فلا يجزى غيره و الأولى

الصريح على عدم وجوب الوضوء وقتئذ، لأنه مورد قاعدة الفراغ.
و مع فرض عدم كون الشاك مكلفا بالوضوء فأى مانع من الالتزام باستحباب المسح بكل من البلة الباقية و الماء الجديد و لكنه غير ما نحن بصدده من جواز المسح بالماء الجديد فى مورد يجب على المكلف الوضوء أعنى كفاية المسح بالماء الجديد فى مقام امتثال الأمر بالوضوء الواجب، فالمتحصل أن ما ذهب إليه ابن الجنيد «قده» من جواز المسح بالماء الجديد مما لم يقم عليه دليل فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من اعتبار كون المسح ببلة ماء الوضوء.

محل المسح فى الرأس:

(۱) مقتضى إطلاق الآية المباركة و الأخبار الواردة فى وجوب المسح على الرأس عدم الفرق فى ذلك بين مقدم الرأس و مؤخره أو يساره و يمينه إلا أن الأخبار المتضافرة دلتنا على عدم جواز التمسح بغير المقدم من الجهات.
«منها»: صحيحة محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد اللّه- ع- مسح الرأس على مقدمة «۱» و «منها» غير ذلك من الروايات و بذلك يتعين أن يكون المسح على مقدم الرأس. بل هو من ضروريات مذهب الشيعة و لا- خلاف فيه بين أصحابنا «قدهم» و لكن ورد فى صحيحتين للحسين بن أبى العلاء ما يدل على خلاف ذلك.
ففى «إحداهما»: قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن المسح على الرأس؟ فقال: كأنى أنظر إلى عكنة فى قفا أبى يمر عليها يده و سألته

(۱) المروية فى ب ۲۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۳۵

....

عن الوضوء بمسح الرأس مقدمة أو مؤخره فقال: كأنى أنظر إلى عكنة فى رقبة أبى يمسح عليها «۱».

و فى «ثانيتهما»: قال: قال أبو عبد اللّه امسح على مقدمه و مؤخره «۲».

و قد توهم دلالتهما على جواز المسح بمؤخر الرأس أيضا.

و لكنهما مخالفتان لما ثبت بالضرورة من المذهب و لم يذهب أحد من أصحابنا إلى جواز ذلك، كما أنهما تنافيان الأخبار الدالة على لزوم المسح بمقدمه، إذا لا مناص من طرحهما أو تأويلهما و حملهما على التقية بل الصحيح أن الروايتين لا دلالة لهما على جواز المسح بمؤخر الرأس و إنا ظاهرهما وجوب المسح على تمام الرأس من مقدمه و مؤخره كما هو مذهب المخالفين، حيث أن كلمة «واو» فى إحدى الروايتين لم يثبت كونها بمعنى «أو» بل ظاهرها إرادة الجمع، كما أن قوله- ع- يمسح عليها لا يدل على أن المسح أمر جائز فى كل من مقدم الرأس و مؤخره. بل مقتضاه لزوم إمرار اليد على المؤخر أيضا كالمقدم.

و أما أن إمرار اليد على المؤخر كاف فى صحة الوضوء و لا يحتاج معه إلى إمرارها على المقدم فلا يكاد يستفاد منها بوجه و عليه لا مناص من حملهما على التقية لموافقتهما للعامة و مخالفتهما لما ثبت بالضرورة من مذهب الشيعة، و لعل قوله- ع- كأنى أنظر إلى آخره إشارة إلى ذلك، إذ لو كان المسح على المؤخر واجبا أو جائزا لصرح به فى مقام الجواب.

(۱) المروية فى ب ۲۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۳۶

و الأحوط الناصية (۱) و هى ما بين البياضين من الجانبين فوق الجبهة.

الناصية لا خصوصية لها:

اشارة

(۱) أشرنا إلى أن الأصحاب «قدهم» قد تسالموا على وجوب كون المسح على الربع المقدم من الرأس و عدم كفاية المسح على سائر الجهات من المؤخر أو اليمين أو اليسار إلا أنهم قد اختلفوا- بعد اتفاقهم هذا- فى ان المسح هل يتعين ان يكون على خصوص الناصية- و هى عبارة عما بين النزعتين- أو يجوز بغيرها من أجزاء الربع المقدم أيضا؟

و قد مال صاحب الجواهر «قده» فى أول كلامه الى تعين خصوص الناصية و ذلك لما ورد فى صحيحة زرارة المتقدمة من قوله- ع- و تمسح ببلة يمناك ناصيتك «۱» لأنها كما تقدم و إن كانت جملة خبرية الا انها مستعملة فى مقام الإنشاء و هى جملة مستقلة و غير معطوفة على فاعل يجزيك إذا تدلنا تلك الجملة على تعين المسح على خصوص الناصية.

و لما ورد فى رواية عبد اللّه بن الحسين عن أبيه عن أبى عبد اللّه- ع- من قوله: لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال، إنما

المرأهٔ إذا أصبحت مسحت رأسها تضع الخمار عنها، و إذا كان الظهر و العصر و المغرب و العشاء تمسح بناصيتها «۲» و هما مقيدتان للاخبار المطلقهٔ الدالهٔ على وجوب كون المسح بمقدم الرأس، الا انه «قده» عدل عن ذلك فى آخر كلامه و جوز المسح بكل جزء من أجزاء الربع المقدم من الرأس و جعل المسح على خصوص الناصيهٔ أحوط و اولى و أضاف أخيرا- ان المسألهٔ لا تخلو

(۱) المرويهٔ فى ب ۳۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرويهٔ فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۳۷

....

عن إشكال هذا و فى المسألهٔ احتمالات.

احتمالات المسألهٔ:

«الأول»: أن يقال بتعين خصوص الناصيهٔ تقديما للروايتين المتقدمتين على الأخبار المطلقهٔ من باب حمل المطلق على المقيد و ذلك بناء على أن الطائفتين متنافيتان بحسب الابتداء، لأن الناصيهٔ و مقدم الرأس أمران أحدهما غير الآخر فلا بد أن تجعل الروايتان مقيدتين للاخبار المطلقهٔ كما هو الحال فى غير المقام.

«الثانى»: أن يقال بجواز المسح على مطلق الربع المقدم من الرأس و بجعل المسح على خصوص الناصيهٔ أفضل الأفراد هذا. و لا يخفى أنه إذا بنينا على تعارض الطائفتين و كون الناصيهٔ و مقدم الرأس أمرين متغايرين يتعين الاحتمال الأول لا محالهٔ و ذلك لما حققناه فى محله من أن الجمع بين المطلق و المقيد بحمل الثانى على أفضل الأفراد خلاف القاعدهٔ و ما هو المتفاهم العرفى من الدليلين فإن القاعدهٔ تقتضى حمل المطلق على المقيد كما عرفت.

«الثالث»: أن يحمل مقدم الرأس على الناصيهٔ و يقال: ان الناصيهٔ و مقدم الرأس عبارتان عن أمر واحد و ليسا بأمرين مختلفين إذا فلا تعارض بين الطائفتين، و ذلك لأن الناصيهٔ كما ذكره صاحب القاموس من أحد معانى المقدمهٔ، و عليه يكون مقدم الرأس مجملا لم يعلم المراد منه و هل أريد به ما يقع فى مقابل المؤخر أو أريد منه خصوص الناصيهٔ، و لكن الناصيهٔ مبينهٔ فيحمل المجمل على المبين.

«الرابع»: عكس الثالث و هو حمل الناصيهٔ على مقدم الرأس بأن يقال ان الناصيهٔ أمر مجمل فيحتمل أن يراد بها المقدم كما يحتمل إرادهٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۳۸

....

خصوص ما بين «النزعتين» فنحمل المجمل على المبين و يقال أن المراد بالناصيهٔ مقدم الرأس هذا.

و لا يخفى أن الأولى- إذا بنينا على عدم التعارض بين الطائفتين- هو الاحتمال الرابع بل هو المتعين على كل حال و ذلك لأن مقدم الرأس مفهوم مبين لا- إجمال فيه، إذ المقدم من كل شىء إنما هو ما يقابل سائر الجهات من المؤخر و الأيمن و الأيسر، و الناصيهٔ مجملهٔ لم يظهر المراد بها فنحملها على مقدم الرأس و أما ما تقدم عن القاموس من أن الناصيهٔ من معانى المقدمهٔ:

ففيه أولا- أن ما ذكره صاحب القاموس خارج عما هو محل الكلام لأنه إنما يفسر مطلق المقدم و المقدمهٔ،- و لم يفسر المتقدم المضاف إلى الرأس- بالناصيهٔ.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۴، ص: ۱۳۸

و «ثانیا»: أن من المحتمل- قویا- أن یکون مراد صاحب القاموس من ذلک أن مجموع الجبهة و الناصیة من أحد معانی المقدمة، لا الناصیة فحسب لأنهما من الإنسان بمنزلة مقدمة الجیش للعسکر و یشهد علی ذلک ما ذکره فی محکی عبارته حیث قال: مقدمة الجیش متقدموه، و من الإبل أول ما ینتج و یلقح، و من کل شیء أوله و الناصیة و الجبهة انتهی.

و ظاهر کلمة «واو» هو الجمع، و لم یظهر أنه أراد منها «أو» و کیف کان فلم یثبت أن مقدم الرأس هو الناصیة و حیث أن المقدم مفهوم مبین لدی العرف و الناصیة مجملة فلا مناص من حملها علی المبین، و الحکم بجواز المسح علی مطلق الربع المقدم من الرأس هذا.

و هناک احتمال خامس متحد بحسب النتیجة مع الاحتمال الرابع و هو أن الحکم بإجمال کل من الناصیة و مقدم الرأس و سقوط کل واحدة من الطائفتین عن الاعتبار و معه یحکم بجواز المسح علی مطلق الربع المقدم من

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۳۹

و یکفی المسمی و لو بقدر عرض إصبع واحدة (۱) أو أقل.

الرأس و کل ذلک لما عرفت من أن مقتضی إطلاق الآیة المبارکة و الاخبار جواز المسح علی کل جزء من أجزاء الرأس من المقدم و المؤخر و الیمین و الیسار، إلا أنا علمنا خارجا بمقتضی المخصص المنفصل عدم جواز المسح بالربع المؤخر و لا الأیسر و لا الأیمن من الرأس و انحصر ما یجوز مسحه بخصوص الربع المتقدم منه.

و بما أن المخصص أعنی ما دل علی انحصار محل المسح بالربع المقدم مجمل من حیث السعة و الضیق إذ لم یظهر أن المراد منه خصوص الناصیة أو مطلق الربع المقدم و هو من المخصص المنفصل فلا جرم سقط عن الاعتبار من هذه الجهة فلا یمنع عن الرجوع إلی مقتضی العموم أو الإطلاق و هو یقتضی جواز المسح بکل جزء من أجزاء مقدم الرأس سواء أ کان هو خصوص الناصیة أو المقدار الزائد عنها، لأنه لم یثبت دلیل مخصص بالإضافة إلی المقدار الزائد عن الناصیة من مقدم الرأس هذا و مع ذلک کله المسح علی خصوص الناصیة أحوط و أولی کما ذکره الماتن «قده» لأنها المقدار المتیقن مما یجوز المسح علیه من مقدم الرأس.

کفایة المسمی فی المسح:

(۱) المعروف بین الأصحاب «قدهم» أن المسح الواجب فی الوضوء إنما هو أقل مقدار یتحقق به المسح عرفا أعنی أول مراتب وجوده بل المسألة إجماعیة و عن بعضهم أن نقل الإجماع علی ذلک مستفیض و یدل علیه إطلاق الکتاب المجید حیث أمر اللّه سبحانه بمسح الرأس بقوله عز من

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۴۰

....

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ «۱».

و قد دلتنا الصحيحة الواردة فى تفسيره أن المراد مسح بعض الرءوس لا- جميعها، فإذا علمنا بالمراد من الآية المباركة بالصحيحة المفسرة لها كما يأتى نقلها صح لنا ألتمسك بإطلاق أمره سبحانه لأنه أمر بمسح الرأس و هذا يتحقق بأقل ما يتحقق به المسح عرفا و إن كان أقل من عرض إصبع واحدة.

و أما الصحيحة المذكورة الواردة فى تفسير الآية المباركة فهى التى رواها الصدوق «قده» بإسناده عن زرارة قال: قلت لأبى جعفر- ع- ألا تخبرنى من أين علمت و قلت: أن المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين؟

فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول اللّه- ص- و نزل به الكتاب من اللّه عز و جل، لأن اللّه عز و جل قال فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، فعرفنا أن الوجه كله ينبغى أن يغسل ثم قال: و أيديكم إلى المرافق، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغى لهما أن يغسلا الى المرفقين، ثم فصل بين الكلام فقال: و امسحوا برءوسكم فعرفنا حين قال: برءوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال: و أرجلكم إلى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسر ذلك رسول اللّه- ص- للناس فضيعوه الحديث «۲».

و لكنها غير صالحة للاستدلال بها- فى نفسها و استقلالها- على المدعى بدعوى أنها مطلقة و السر فيه: أن الصحيحة إنما سقيت لبيان عدم وجوب غسل الرأس بتمامه و أن الواجب الذى صنعه رسول اللّه- ص- إنما هو مسح بعض الرأس فى مقابل العامة القائلين بوجوب غسل الرأس بتمامه كما يشير إليه قوله- ع- فضيعوه. إذا لا إطلاق للصحيحة من

---

(۱) المائدة: ۵: ۶.

(۲) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۴۱

....

حيث المقدار الذى لا بد من مسحه فلو كنا نحن و الصحيحة لاحتملنا أن يكون الواجب مسح تمام الربع المقدم من الرأس أو تمام المؤخر- مثلا- فان مسح ذلك بتمامه أو ببعضه مما لا يمكن استفادته من الصحيحة. نعم إطلاق الآية المباركة فى نفسها تام و لا مانع من الاستدلال به على التقريب المتقدم فلاحظ.

بقى الكلام فى وجه استفادة التبعيض من الآية المباركة و أنه من جهة استعمال كلمة الباء فى التبعيض أو لأجل تضمينها معنى «من» أو لأجل استعمالها فى التبعيض مجازا أو لغير ذلك من الوجوه. و لكن تحقيق ذلك مما لا يترتب عليه ثمرة عملية، لأن ما يهمنا إنما هو معرفة الأحكام الشرعية.

و الصحيحة كما تقدم صريحة فى الحكم و أن الواجب إنما هو مسح بعض الرأس. و أما أنه من أية جهة؟ فلا ثمرة فى تحقيقه.

نعم أنكر سيبويه مجى‌ء «الباء» بمعنى التبعيض و عليه استند العلامة «قده» فى إنكاره ذلك كما حكى. و لكنه لا ينافى الصحيحة المتقدمة لأن دلالتها على وجوب مسح البعض يمكن أن تكون مستندة إلى مجى‌ء «الباء» بمعنى التبعيض كما صرح النحاة بجوازه- عدى سيبويه- أو مستندة إلى التضمين، أو المجاز و كيف كان لا إشكال فى دلالة الصحيحة على ذلك.

و يمكن أن يقال ان نظره- ع- فى قوله: لمكان الباء. إلى أن استفادة التبعيض من الآية المباركة إنما هى من جهة الإتيان ب «الباء» و تغيير أسلوب الكلام لا أنها من جهة استعمال «الباء» فى التبعيض.

إذا فالباء يدلنا على التبعيض لا أنها مستعملة فيه.

و بيان ذلك: أن المسح و الغسل مما يتعدى الى المفعول بنفسه من دون حاجة الى الاستعانة ب «الباء» فيصح أن يقال فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكَمْ وَ أَيْدِيَكَمْ- كما فى الآية المباركة- وَ امْسَحُوا رءوسكم وَ أَرْجُلَكَمْ من دون الإتيان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۴۲

....

«بالباء» فالإتيان بها- مع عدم الحاجة الى إتيانها- و تغيير أسلوب الكلام يدلنا على أن المراد فى الأمر بمسح الرأس انما هو مسح البعض بخلاف الأمر بالغسل فى الوجه و اليدين فان المراد منه غسل الجميع دون البعض هذا.

و يحتمل- قويا- أن يكون الوجه فى استفادة البعض من الآية المباركة أمرا آخر وراء ذلك كله و ان احتاج الى العناية فى الكلام.

و تقريب ذلك أن يقال ان الماسح- حقيقة- و ان كان هو اليد و الممسوح هو الرأس، الا أن الإتيان بكلمة «الباء» و العناية بذكرها فى الكلام يدلنا على ان المراد بالعكس، و ان الرأس جعل آلة و سببا لمسح اليد بمعنى ان الماسح هو الرأس و الممسوح هى اليد نظير قولنا: مسحت يدى بالحائط. فإن معناه ان الحائط قد صار سببا لمسح ما بيدى من الرطوبة أو الدهن أو غيرهما، و هذا و ان كان على خلاف الواقع- فى المقام- الا ان مقتضى العناية الواقعة فى الكلام هو ما ذكرناه فيقال: ان الرأس صار سببا لمسح ما بيد المتوضئ من الرطوبة، فإذا صار الماسح هو الرأس يتعين ان يكون المسح ببعضه لا بتمامه كما هو الحال فى المثال المتقدم، فإن صحة قولك: مسحت يدى بالحائط غير متوقفة على مسح جميع الحائط باليد بل يصح ذلك بمسح اليد بشيء من الحائط. إذا فالمسح بالرأس بنفسه يقتضى المسح بالبعض لا بتمامه هذا تمام الكلام فى هذه الصحيحة.

و مما يدلنا على ما سلكه المشهور فى المسألة صحيحة الأخوين: أعنى زرارة و بكيرا، أنهما سألا أبا جعفر- ع- عن وضوء رسول اللّه- ص- الى ان قال: فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه .. «۱».

و صحيحتهما الأخرى أيضا عن أبى جعفر- ع- انه قال فى المسح:

تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك، و إذا مسحت بشيء من

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۴۳

....

رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك «۱» فإن مقتضى إطلاقهما صحة الاجتزاء بأقل ما يتحقق به المسح عرفا، و عليه فلا دليل على أن يكون المسح بمقدار عرض إصبع واحدة كما يحكى عن جماعة.

و قد تصدى بعض الأصحاب لتأويله بأنهم لم يريدوا بذلك التحديد، و إنما قصدوا به بيان أقل ما يتحقق به المسمى و يرده: أن كلماتهم آبية عن هذا التأويل. فقد حكى عن الشيخ فى التهذيب ما مضمونه: انا لو خلينا و أنفسنا لقلنا بجواز مطلق المسح و اكتفينا بمجرد تحقق المسمى إلا أن السنة منعتنا عن ذلك، فان هذا الكلام كالصريح فى أن غرضه إنما هو تحديد المسح الواجب بالإصبع الواحدة.

و كيف كان فقد استدلوا على ذلك بمرسلة حماد عن أحدهما- ع- فى الرجل يتوضأ و عليه العمامة قال: يرفع العمامة بقدر ما يدخل إصبعه فيمسح على مقدم رأسه «۲».

و بما رواه عن الحسين قال: قلت لأبى عبد اللّه- ع- رجل توضأ و هو معتم فنقل عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال: ليدخل إصبعه «۳» و يحتمل اتحاد الروايتين.

و يـدفع الاسـتدلال بهما- على تقدير اعتبار سـندهما- أن إدخال الإصـبع الواحدة تحت العمامة للمسح ليس مسـتندا الى وجوب كون المسح بمقدار الإصبع الواحدة بل من أجل أنه أقل المقدار الميسور لدى المسح. إذ لا يتحقق إلا بإدخال الإصبع الواحدة أو الإصبعين تحت العمامـة لا محالـة، فالإصـبع الواحدة أقل الميسور فى المسح فقوله- ع- رفع العمامة بقدر ما يدخل إصـبعه لا دلالة له على كونه مستندا إلى وجوب كون المسح بمقدار الإصبع الواحدة.

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۴۴

....

و بعبارة أخرى لا كلام لنا فيما يتحقق به المسـح، و إنما الكلام فى المقـدار الذى يجب مسـحه من الرأس و لا دلالة للروايتين على أنه لا بد أن يكون بمقدار عرض الإصـبع الواحدة هذا على أن الإصـبع شـبه المدورات كما أن الرأس أيضا كذلك و من الظاهر أن مسح باطن الإصبع الذى هو من قبيل المدور على ما يماثله مما يشبه بالمدورات لا يمكن أن يكون بمقدار عرض الإصبع الواحدة كما أشار إليه المحقق الهمدانى «قده» فى مطاوى كلامه، إذا الرواية لا دلالة لها على لزوم كون المسح بقدر عرض الإصبع الواحدة و أما وجوب كون المسـح بمقـدار عرض ثلاث أصـابع مضـمومة كما ربما يحكى القول به عن جماعـة منهم الصـدوق «قـده» فى الفقيه فهو أيضـا كسـابقه ممـا لاـ دليـل عليه. و مـا اسـتدلوا به على ذلـك من صـحيحة زرارة قال قال أبو جعفر- ع- المرأة يجزيها من مسـح الرأس أن تمسـح مقـدمه قـدر ثلاث أصابع و لا تلقى عنها خمارها «۱» و مـا رواه معمر بـن عمر بن أبى جعفر- ع- قـال: يجزى من المسـح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذلك الرجل «۲».

مما لا يمكن المساعدة عليه، لأن الرواية الثانية مضافا إلى ضعف سندها بمعمر بن عمر إذ لم يوثق فى الرجال انما تدل على ان المسح بثلاث أصابع مجزئ فى الوضوء. و أمـا ان مـا يجزى عنه اعنى ما هو الواجب فى الوضوء أى شـىء فلا يكاد يسـتفاد منها ابـدا و لعله يجزى عن مسـح تمام الربع المقـدم من من الرأس أو عن المسـح بمقـدار عرض إصـبع واحـدة أو غير ذلك من المحتملات فلا دلالة للرواية على ان ذلك هو المقدار الواجب مسـحه بحيث لا يجزى الأقل منه و عليه لا بد من حملها على الاستحباب و كونه أفضل أفراد المسـح، و من هنـا يظهر الجواب عن الروايـة الأـولى أيضـا لأنها و ان كانت صـحيحة بحسب السـند، الا انها قاصـرة الدلالـة على هـذا المدعى لأن ظاهرها ان المسح بثلاث أصابع تحت الخمار مجزئ فى مقام

---

(۱) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۴۵

و الأفضل بل الأحوط ان يكون بمقدار عرض ثلاث أصابع (۱) بل

الامتثـال و امـا انه هو الواجب على نحو لاـ يجزى الأقل منه فلا يكاد يسـتفاد منها ابـدا و يحتمل ان يكون الاجزاء راجعا ان عـدم إلقاء الخمار.

و من ذلک یظهر ضعف التفصیل بین الرجل و المرأهٔ بالحکم بوجوب کون المسح بثلاث أصابع فی المرأهٔ دون الرجل لصحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ، و ذلک إذ قد عرفت ان الصحیحهٔ لا دلالهٔ لها علی ان المسح بثلاث أصابع هو الواجب فی الوضوء حتی یکون دلیلا علی التفصیل بین الرجل و المرأهٔ فیما یعتبر فی الوضوء. و بما سردناه یظهران ما ذهب الیه المشهور فی المسألهٔ من ان الواجب انما هو مسمی المسح فی الوضوء سواء أ کان بقدر عرض الإصبع الواحد أو أقل منه هو الصحیح و السیرهٔ الخارجیهٔ أیضا جاریهٔ علی ذلک فلاحظ.

أفضلیهٔ المسح بعرض ثلاث أصابع:

(۱) للروایتین المتقدمتین و لا یلزم أن یکون بالأصابع الثلاث بل یکفی المسح بإصبع واحد إذا کان بمقدار عرض الأصابع الثلاث لأن الظاهر من التقدیر فی جمیع الموارد أن المطلوب هو نفس هذا المقدار من دون مدخلیهٔ الآلهٔ فیه.

- مثلا- إذا قیل یجب المشی عشرهٔ أمتار فالظاهر منه أن المشی بهذا المقدار هو المطلوب للمولی من دون أن یکون للآلهٔ و السبب مدخلیهٔ فی ذلک فظاهر الروایتین- مع قطع النظر عما یأتی بیانه أن المقدار الممسوح لا بد أن یکون بمقدار عرض الأصابع الثلاث سواء أ کان بنفس الأصابع الثلاث أم بإصبع واحد بمقدار عرض الأصابع الثلاث.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۴۶

الأولی أن یکون بالثلاث (۱) و من طرف الطول أیضا یکفی المسمی (۲)

أولویهٔ کون المسح بالثلاث:

---

(۱) و ذلک لأن الظاهر من التقدیر فی الروایتین و إن کان هو ما ذکرناه من أن الاعتبار بالمقدار دون الآلهٔ و السبب فلا خصوصیهٔ للأصابع الثلاث إلا أن هذا فیما إذا لم یقم قرینهٔ علی خلافه و القرینهٔ علی الخلاف موجودهٔ فی المقام و هی أن المسح لا بد و أن یکون بواسطهٔ الید و لحاظ ذلک یوجب ظهور التقدیر فی إرادهٔ المسح فی المقدار المذکور بنفس الأصابع و الید.

و حیث انک عرفت حمل الروایتین المتقدمتین علی بیان الفضیلهٔ و الاستحباب دون الوجوب فلا- جرم کان المسح بنفس الأصابع الثلاث أولی و أفضل.

کفایهٔ المسمی فی الطول:

(۲) لعین ما قدمناه فی کفایهٔ المسمی فی العرض من إطلاق الآیهٔ المبارکهٔ و الروایات لعدم التقیید فیهما بالمقدار الخاص و قد ادعی بعضهم الإجماع علی کفایهٔ المسمی فی الطول و ذکر أن محل الخلاف إنما هو کفایهٔ المسمی فی العرض و بعضهم ادعی الإجماع علی عکس ذلک فلاحظ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۴۷

و إن کان الأفضل أن یکون بطول إصبع (۱) و علی هذا فلو أراد إدراک الأفضل ینبغی أن یضع ثلاث أصابع علی الناصیهٔ، و یمسح بمقدار إصبع من الأعلی إلی الأسفل و إن کان لا یجب کونه کذلک فیجزی النکس (۲) و ان کان الأحوط خلافه، و لا یجب کونه

علی البشرة.

أفضلیة کون المسح بطول إصبع:

(۱) و السر فی ذلک أن الروایتین المتقدمتین الدالتین علی إجزاء المسح بثلاث أصابع فی الرأس کما یحتمل أن یراد بهما إجزاء ذلک المقدار بحسب العرض فقط کذلک یحتمل أن یراد بهما إجزاء المسح بمقدار ثلاث أصابع بحسب کل من الطول و العرض و من البدیهی أن مقدار طول الأصابع الثلاث انما هو مقدار طول الإصبع الواحد و هذا ان تم فهو و الا فلا دلیل علی أفضلیة کون المسح بطول إصبع واحد.

إجزاء النکس فی مسح الرأس:

(۲) نسب إلی المعروف عدم کفایة النکس فی مسح الرأس بدعوی أن المقدار المتیقن من المسح المأمور به، فی الوضوء هو المسح من الأعلی إلی الأسفل، و النکس مشکوک الجواز و مقتضی قاعدة الاشتغال عدم جواز الاکتفاء به فی مقام الامتثال.

و «یردّه» ان النوبة لا تصل الی الأصل العملی فی المسألة حتی یتکلم فی ان الأصل الجاری فی المقام هل هو الاشتغال أو البراءة علی ما قدمناه فی بعض الأبحاث السابقة من انه لا مانع من إجراء البراءة عند الشک فی اعتبار شیء فی الوضوء.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۴۸

....

و ذلک لأن مقتضی إطلاق الآیة المبارکة و الروایات عدم الفرق بین المسح من الأعلی إلی الأسفل و النکس و لم یقید المسح فیهما بأن یکون من الأعلی إلی الأسفل بل بعض الأخبار کالصریح فی عدم اعتبار کون المسح من الأعلی إلی الأسفل و ذلک کالروایتین المتقدمتین «۱» الواردتین فیمن یتوضأ و علیه العمامة، فإن الأسهل لمن أدخل إصبعه تحت العمامة لأجل المسح انما هو ان یمسح رأسه نکسا، إذ المسح من الأعلی إلی الأسفل یحتاج إلی رفع العمامة زائدا علی مقدار رفعها عند المسح نکسا و هو أصعب.

و دعوی: أن المتعارف مسح الرأس من الأعلی إلی الأسفل و هو یوجب انصراف المطلقات إلی الفرد المتعارف مندفعة صغری و کبری:

أما بحسب الصغری فلأن المتعارف فی غسل الوجه و الیدین و لو لغیر داعی الوضوء و ان کان هو الغسل من الأعلی إلی الأسفل کما ذکر الا ان الأمر فی المسح لیس کذلک قطعا إذ لیس المتعارف فیه هو المسح من الأعلی إلی الأسفل فحسب بل کل من ذلک و النکس متعارفان.

و أما بحسب الکبری فلأجل أن تعارف أحد الفردین و غلبته غیر موجبین لانصراف المطلق إلی الفرد الغالب، فلو کان هناک انصراف فلا إشکال فی انه انصراف بدوی یزول بأدنی تأمل و التفات، فالمطلق یشمل الفرد المتعارف و غیره علی حد سواء هذا.

و أضف إلی ذلک صحیحة حماد بن عثمان عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا «۲» لأنها کالصریحة فی جواز المسح نکسا بلا فرق فی ذلک بین مسح الرأس و غیره.

و لا یمنع عن الاستدلال بهذه الصحیحة روایته الأخری بعین السند

(۱) فی ص ۱۴۳

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۴۹

....

المذکور فی الصحیحهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بمسح القدمین مقبلا و مدبرا «۱» و ذلک لأن وحدهٔ السند لا یقتضی الحکم بوحدهٔ المروی أبدا لجواز أن یکون حماد قد سمع عن أبی عبد اللّه (ع) روایتین:

«إحداهما»: عدم البأس فی مسح الوضوء- مطلقا- مقبلا و مدبرا، و «ثانیتهما»: عدم البأس فی مسح القدمین مقبلا و مدبرا.

و لا نلتزم بمفهوم اللقب لیتوهم ان الحکم بکفایهٔ المسح مقبلا و مدبرا فی مسح القدمین دلیل علی عدم کفایتهما فی مسح الرأس حتی یتحقق التنافی بین الروایتین و علیه فهما روایتان لا- بد من العمل بکلتیهما فی موردهما هذا کله بناء علی ان الراوی فی کلتا الروایتین هو حماد بن عثمان علی ما هو الموجود فی الطبعهٔ الأخیرهٔ من الوسائل.

و أما بناء علی أن الراوی فی الروایهٔ الأولی هو حماد بن عیسی کما هو الموجود فی غیر الطبعهٔ الأخیرهٔ من الوسائل و به صرح المحقق الهمدانی «قده» بل ربما یحکی عن بعض نسخ التهذیب أیضا فالأمر أسهل و أوضح لأنهما وقتئذ روایتان «إحداهما»: عن حماد بن عثمان و «ثانیتهما»: عن حماد ابن عیسی، و لا- نقول بمفهوم اللقب کی یتحقق المعارضهٔ بینهما إذا لا بد من العمل بکل منهما فی موردهما.

و نظیر روایهٔ حماد بن عیسی غیرها مما ورد فی جواز النکس فی مسح الرجلین، لوضوح انها غیر منافیهٔ لصحیحهٔ حماد بن عثمان الدالهٔ علی جواز النکس فی مسح الوضوء، و علی الجملهٔ سواء صحت الطبعهٔ القدیمهٔ من الوسائل. و لم یقع خطاء من النساخ أو لم تصح بل کانت الطبعهٔ الحدیثهٔ صحیحهٔ و الراوی فی کلتا الروایتین کان هو حماد بن عثمان و کان الخطأ و الاشتباه من النساخ لا بد من الأخذ بکلتا الروایتین و الاستدلال بالصحیحهٔ

(۱) المرویهٔ فی ۲۰ ب من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۵۰

فیجوز أن یمسح علی الشعر (۱) النابت فی المقدم بشرط أن لا یتجاوز بمدهٔ عن حد الرأس فلا یجوز المسح علی المقدار المتجاوز و ان کان مجتمعا فی

قد وقع فی محله. هذا کله فی أصل جواز النکس فی المسح.

و بعد ذلک یقع الکلام فیما ذکره بعضهم من أن المسح من الأعلی إلی الأسفل أفضل. و هذا بظاهره مما لا دلیل علیه. اللهم الا ان یراد کونه أفضل بحسب العنوان الثانوی أعنی الاحتیاط، و لا سیما إذا قلنا ان الاحتیاط مستحب أو أحرزنا سیرهٔ الأئمهٔ علیهم السلام کما إذا علمنا انهم کانوا مداومین فی وضوءاتهم بالمسح من الأعلی إلی الأسفل فإن التأسی بالأئمهٔ علیهم السلام أمر راجح و لا إشکال فی أنه أفضل من غیره.

إلا أن الکلام فی إحراز ذلک و ثبوت سیرتهم علیهم السلام علی ذلک و دون إثباتها خرط القتاد.

و أما ما عن بعضهم من الحکم بکراههٔ النکس فی المسح فإن أراد بذلک الکراههٔ فی العبادات بمعنی أقلیهٔ الثواب فقد عرفت صحته

لأن المسح من الأعلى إلى الأسفل أفضل و أكثر ثوابا و أرجح من النكس و لو بالعنوان الثانوى و ان أراد بالكراهة المرجوحية فى نفسه فهو مما لم يقم دليل عليه.

جواز المسح على الشعر:

(۱) المسألة متسالم عليها بين الأصحاب «قدهم» بل هى من المسائل الضرورية و الوجه فيه ان الرأس و مقدمه و ان كان كالوجه و اليدين و غيرهما من أسامى الأعضاء اسما لنفس العضو و البشرة، و الشعر خارج عنهما لا محالة لأنه قد ينبت عليها الشعر، و قد لا ينبت، فلو كنا نحن و الدليل الدال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۱

....

على وجوب مسح الرأس أو مقدمة لحكمنا بلزوم مسح البشرة- نفسها- و عدم كفاية المسح على الشعر النابت عليها:

و لكن القرينة الخارجية دلتنا على جواز مسح الشعر و انه كمسح نفس البشرة، و القرينة هى ان الغالب الأكثر وجود الشعر على الرأس و مقدمه بحيث يقع المسح على الشعر دائما إلا فى الأصلع و من حلق رأسه قريبا فوقوع المسح على الشعر فى الأغلب قرينة على إرادة الأعم من مسح الرأس و لو لا هذه القرينة لما ساغ الاكتفاء بمسح الشعر أبدا كما لا يكتفى بغسله فى الوجه و اليدين إلا بدلالة دليل خارجى.

و أما مرفوعة محمد بن يحيى عن أبى عبد اللّه (ع) فى الذى يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له فى الوضوء قال: لا يجوز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء «۱».

فهى مضافا الى ضعف سندها بالرفع قاصرة الدلالة على لزوم مسح البشرة و عدم كفاية المسح على شعرها. و ذلك لان البشرة فى الرواية إنما ذكرت فى مقابل الجسم الخارجى أعنى الحناء لا فى قبال الشعر النابت عليها فالمراد بالبشرة أعم من البشرة و شعرها- قبالا للجسم الخارجى- هذا كله فى الشعر النابت على مقدم الرأس الذى لا يخرج بمده عن حد الرأس.

و أما الشعور النابتة على حوالى المقدم المتدلية اليه بطبعها و فى نفسها الخارجة بمدها عن حد الرأس و المسح كما إذا كانت مجعدة فربما يستشكل- فى الحكم بعدم الاجتزاء بمسحها- بأنها معدودة من توابع المقدم و الرأس فاطلاقات المسح على المقدم تعمها لا محالة، لما عرفت من أن المراد منها ليس هو خصوص البشرة.

و لكن الصحيح عدم جواز الاقتصار بمسحها لما عرفت من أن

(۱) المروية فى ب ۳۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۲

الناصية. و كذا لا يجوز على النابت فى غير المقدم (۱) و ان كان واقعا على المقدم، و لا يجوز المسح على الحائل (۲) من العمامة أو القناع أو غيرهما،

مقتضى الأدلة الآمرة بمسح الرأس و المقدم انما هو وجوب مسح البشرة فى نفسها- و الشعر خارج عن العضو كما مر، الا ان القرينة الخارجية دلتنا على كفاية المسح على الشعر النابت على المقدم و الرأس و لا قرينة على جواز الاجتزاء بمسح الشعر النابت على أطرافه

إذا تـدلى إليه بنفسه و نزل على المقـدم، فمـا ربمـا يظهر من المحقق الهمـدانى «قـده» من الميـل الى الحكم بالاـجتزاء فممـا لا يمكن المساعدة عليه.

و أما الشـعور النابتـة على أطرافه المتدليـة إلى المقـدم بواسـطة العلاج كالخرقـة و اليد و نحوهما فلا كلام فى عدم كفاية المسح عليها لعدم كونها معدودة من شعور المقدم و لا من توابعه عرفا.

(۱) ظهر الوجه فى ذلک مما بيناه فى التعليقة المتقدمة فلاحظ.

عدم جواز المسح على الحائل:

(۲) للأدلّة الدالـة على وجوب مسـح المقـدم و الرأس، لأنها تـدلنا بأنفسـها على عـدم كفاية المسح على الحائل من العمامة و القناع و نحوهما، إذ لا يطلق على الحائل عنوان المقدم و الرأس فلا يكون المسح عليهما مسحا على الرأس أو المقدم مضافا إلى الأخبار الآمرة بوجوب رفع العمامة أو إدخال الإصبع تحتها. و المسح على الرأس «۱».

خلافا لما ذهب إليه جماعة من العامة من جواز المسح على الحائل

---

(۱) راجع ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۳

....

أما مطلقا أو فيما إذا كان رقيقا دون غير الرقيق على ما نقل عن أبى حنيفة «۱» هذا.

و قد ورد فى روايتين جواز المسح على الحناء:

«إحداهما»: صـحيحة عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له فى الوضوء قال: يمسح فوق الحناء «۲».

و «ثانيهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق (ع) فى الرجل يحلق رأسه ثم يطليه بالحناء ثم يتوضأ للصلاة فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه «۳».

و ربمـا يجمع بينهمـا و بين الأخبـار المتقدمـة بحملهمـا على ارادة لون الحنـاء دون نفسه و يـدفعه: ان ذلـک خلاف الظاهر بل خلاف الصريح فى موارد من الصحيحتين.

«منهـا»: قوله: يمسـح فوق الحنـاء لأـنه كالصـريح فى أن المراد به هو الجسم الخـارجى الـذى يتصور له فوق و تحت و ظـاهر أن اللون عرض و ليس للاعراض تحت و لا فوق.

و «منهـا»: قوله: ثم يطليه الحنـاء. و ظهوره بـل صـراحته فى إرادة الجسم الخـارجى غير قابـل للإنكـار، فـان الطلى بمـاء الحنـاء أمر غير معهود.

و «منها». قوله: و الحناء عليه، فإنه أيضا ظاهر فى الجسم الخارجى فهذا الجمع غير صحيح.

و الصحيح ان تحمل الصحيحتان على التقية و ذلک لأن الروايتين و ان

---

(۱) راجع الجواهر ص ۳۰۴ من الجزء الثانى من الطبعة الحديثة

(۲) المروية فى ب ۳۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۳) المروية فى ب ۳۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۴

و ان كان شيئا رقيقا لم يمنع عن وصول الرطوبة إلى البشرة. نعم فى حال

وردتا فى الحناء الا ان احتمال ارادة خصوصه مقطوع الفساد إذ لم يقل أحد بأن للحناء- بين الأجسام الخارجية- خصوصية تقتضى الحكم بكفاية المسح عليه دون مثل السدر و غيره من الأجسام.

و على ذلك فالقول بجواز المسح على الحناء يستلزم القول بجواز المسح على بقية الأجسام الخارجية فإذا أريد منهما جواز المسح على كل جسم حائل لعارضتهما الأخبار الكثيرة المشهورة التى دلت على وجوب مسح المقدم أو الرأس من دون أن يكون عليهما شيء يمنع عن وقوع المسح على البشرة.

و بما أن تلك الروايات من الروايات المشهورة و الروايتان من الأخبار النادرة فلا مناص من أخذها و ضرب الروايتين على الجدار هذا.

و فى الوسائل و الحدائق و كذا صاحب المعالم فى المنتقى حمل الروايتين على صورة الاضطرار و التداوى بالحناء و يؤيده عدم تعارف طلى الرأس بالحناء- بعد الحلق- إلا لضرورة التداوى و العلاج به.

و لكن هذا الحمل فى طول ما قدمناه لأنه على ما سردناه لم يثبت اعتبار الروايتين حتى نحملهما على ضرورة التداوى و العلاج، إذ قد عرفت أنهما معارضتان مع الأخبار المشهورة المعروفة، و لا مناص من إلغائهما لندرتهما و يجب الأخذ بالمشهورة كما عرفت و مما يؤيد ما ذكرناه مرفوعة محمد بن يحيى المتقدمة، لأنها قد نصت بعدم الجواز حتى يصيب بشرة رأسه بالماء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۵

الاضطرار لا مانع من المسح على المانع (۱) كالبرد، أو إذا كان شيئا لا يمكن رفعه.

المسح على الحائل عند الاضطرار:

---

(۱) يأتى الكلام على تفصيل هذه المسألة فى أحكام الجبائر ان شاء اللّه و حاصل ما نبينه هناك ان مقتضى الأخبار الآمرة بمسح الرأس بل مقتضى الآية المباركة أيضا لزوم كون المسح واقعا على بشرة الرأس- بالمعنى الأعم نفسها و من شعرها-، و مقتضى هذا ان كون المسح واقعا على البشرة من مقومات الوضوء المأمور به و انه لا- يتحقق فى الخارج الا- بذلك، فإذا عجز المكلف من إيقاع المسح على البشرة- بالمعنى المتقدم- سقط عنه التكليف بالوضوء لا محالة و انتهت النوبة فى حقه الى التيمم.

و قد خرجنا عن ذلك فى الدواء الملصق بالبشرة بما دل على أن المسح على الدواء بمنزلة المسح على البشرة، كما دل الدليل على أن المسح على الحائل كالعمامة و الخف و نحوهما، إذا كان للتقية و الاضطرار أيضا مجزئ فى مقام الامتثال و ان المسح عليه كالمسح على نفس البشرة و يأتى فى محله ان شاء اللّه ان العمل الاضطرارى المستند إلى التقية كالاتيان بالمأمور به الواقعى الأولى لقوله (ع) التقية دينى و دين آبائى. و لا دين لمن لا تقية له و لا ايمان لمن لا تقية له «۱» و غير ذلك من العمومات.

فمن خاف من أن يترتب على إيقاع المسح على البشرة قتل أو ضرب

(۱) راجع ب ۲۴ و ۲۵ من أبواب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۵۶

....

أو هتک- لدلالته علی تشیعه- فله أن یمسح علی الحائل من خف أو عمامة أو نحوهما و انه کالمسح علی البشرة فی مقام الامتثال: و هـذه العمومات المـذکورة و ان لم تخلو عن بعض المناقشات- کما یأتی فی محلها- إلا أن الأدلة الخاصة الواردة فی إجزاء المأمور به الاضطراری المستند إلی التقیة عن المأمور به الواقعی کافیة فی إثبات المدعی.

و أما إذا کان الاضـطرار مستندا الی غیر التقیة و کان الحائل أمرا آخر غیر الدواء فمقتضـی الإطلاقات المتقدمة سـقوط الأمر بالوضوء عن المکلف- وقتئذ- و وصول النوبة إلی التیمم فی حقه، لعدم تمکنه من المسح علی البشـرة و قد عرفت انه من مقومات الوضوء، الا ان یـدعی القطع بعـدم الفرق بین الـدواء و غیره من أقسام الحائل، أو یقوم دلیل بالخصوص علی أن المسح علی غیر البشـرة کالمسـح علی البشرة.

و کلا الأمرین مفقود فی المقام، إذ لیس لنا قطع وجـدانی بعـدم الفرق بینهما کما لم یقم أی دلیل بالخصوص علی کفایة المسح علی غیر البشرة فی الوضوء و معه تصل النوبة إلی التیمم لا محالة.

و لاـ یمکن إجراء أحکـام الجبـائر فی المقـام، لأـن الاجتزاء بالمسـح علی الجبیرة فی القروح و الکسور أیضا علی خلاف القاعـدة فإن الإطلاقات المتقدمـة یقتضـی أن یکون الغسل أو المسح علی البشـرة مقوما للوضوء لأنه غسـلتان و مسـحتان، و مع عدم التمکن منهما یسقط التکلیف بالوضوء و تنتهی النوبة إلی التیمم لا محالة.

و لکن الدلیل دلنا علی أن المسح علی الجبیرة فی مواضع القروح و الکسور کالمسح علی نفس البشـرة و اما فی غیر هذین الموضـعین و غیر الدواء و التقیة فلم یدلنا علی کفایة المسح علی الحائل و کونه مجزئا فی الوضوء.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۵۷

و یجب ان یکون المسح بباطن الکف (۱) و الأحوط أن یکون بالیمنی و الأولی أن یکون بالأصابع.

بل مقتضی الآیة المبارکة و الاخبار ما تقدم من سقوط التکلیف بالوضوء و وجوب التیمم علی المکلف.

لا بد أن یکون المسح بباطن الکف:

(۱) تعرض الماتن «قده» فی هذه المسألة لعدة أمور قد اندمج بعضها فی بعض.

«فمنها»: انه هل لا بد أن یکون المسح بالید فلا یجزی المسح بغیرها من الآلات و الأسباب و ان کانت بلتها من البلل الموجودة فی الید کما إذا أخذ البلل من الید بمثل الخرقة أو آلة أخری و مسح بها رأسه و رجلیه أولا؟

قد یقال بالانحصار فی الید و یستدل علیه بعدة روایات منها الأخبار البیانیة و إلیک بعضها:

«منها»: روایة المعراج و هی صحیحة عمر بن أذینة عن أبی عبد اللّه علیه السلام (فی حدیث طویل) ان رسول اللّه (ص) قال: لما أسری بی إلی السـماء أوحی اللّه الی یا محمـد أدن من صاد إلی ان قال: ثم امسـح رأسک بفضل ما بقی فی یـدک من الماء و رجلیک إلی کعبیک .. الحدیث «۱» و «منها»: صـحیحة زرارة قال: حکی لنا أبو جعفر (ع) وضوء رسول اللّه .. إلی أن قال ثم مسح بما بقی فی یده رأسه و رجلیه و لم یعدهما فی الإناء «۲».

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۸

....

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) يأخذ أحدكم الراحة من الدهن .. إلى أن قال: ثم مسح رأسه و رجليه بما بقى فى يديه «۱» و فى صحيحة الأخوين: ثم مسح رأسه و قدميه الى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء «۲».

و «منها»: غير ذلك من الروايات. فان الظاهر من تلك الروايات ان المسح لا بد من أن يكون بالبلة الباقية فى يد المتوضى بوصف أنه مما بقى فى اليد.

و عليه أو أخذ البلل من اليد بآلة من الآلات كالخشبة و الخرقة و نحوهما فمسح بها رأسه و رجليه لم يصدق أنه مسحهما بالبلة الباقية فى اليد بوصف كونها باقيا فى اليد:

و ان شئت قلت ان الأخبار المذكورة كما انها بصدد بيان ما به المسح فى الوضوء أعنى البلة الباقية فى اليد كذلك وردت بصدد بيان الماسح أعنى آلة المسح و انه أى شيء. و قد دلت على أنها منحصرة فى اليد.

مضافا الى قوله (ع) فى صحيحة زرارة المتقدمة: ثم مسح بما بقى فى يده رأسه و رجليه و لم يعدهما فى الإناء فإنه كالصريح فى لزوم أن يكون المسح بالبلة بواسطة اليد فلاحظ هذا.

و لا يخفى عدم الإمكان المساعدة على ذلك «و السر فيه»: ان الاخبار الواردة فى المقام التى منها الأخبار البيانية الحاكية عن وضوء رسول اللّه (ص) قد دلتنا على أن ما به المسح يعتبر أن يكون من البلة الباقية فى اليد من ماء الوضوء بحث لو يبست وجب أخذ البلة من اللحية و الحاجبين و لا يجوز أن يكون المسح بالماء الجديد و هى بصدد البيان من هذه الجهة و دلالتها على تعيين ما به المسح فى بلة اليد مما لا كلام فيه.

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۵۹

....

و انما الكلام فى دلالتها على تعيين آلة المسح و بيان أنها منحصرة فى خصوص اليد أعنى ما دون الزند و عدمها.

و الانصاف عدم دلالتها على ذلك بوجه لأن الروايات انما دلت على لزوم كون المسح ببلة اليد و اما ان الآلة أيضا هى اليد أعنى ما دون الزند بحيث لا يسوغ المسح بغيرها كالذراع و نحوه فلا دلالة لها عليه هذا.

و لكن يمكن الاستدلال على تعيين الآلة فيما دون الزند و عدم جواز المسح بالذراع بوجوه:

«الأول»: ان الظاهر من اليد عند إطلاقها- فى مقابل الذراع- انما هو ما دون الزند لا ما دون المرفق كما وردت لفظة اليد فى الأخبار البيانية فى مقابل الذراع و استظهر منها ذلك أعنى إرادة ما دون الزند لا ما دون الذراع.

«الثانى»: ان اليد و ان كانت قد تطلق على ما دون الزند و قد تطلق على ما دون المرفق، كما يطلق ثالثة على ما دون الكتف، إلا أن

مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى إرادة خصوص الأول لأنه المناسب للحكم المحمول عليها فى المقام، فان المسح بحسب الأغلب لا يكون إلا بالكف و الأصابع فالمراد باليد انما هو ما دون الزند كما مر.

نظير ما إذا قيل أكلت بيدى أو ضربت أو كتبت بيدى لأن الأكل و الضرب و للكتابة و أمثالها قرينة معينة لما أريد من لفظة اليد لدلالتها على أن المراد بها هو ما دون الزند دون غيره من المحتملات لعدم مناسبتها مع الكتابة أو الأكل و نحوهما مما لا يتحقق إلا بالكف و الأصابع أعنى ما دون الزند و وقوعها بغير ذلك يحتاج إلى إعمال عناية زائدة كما لا تخلو عن مشقة.

نعم لو قيل قطعت يد فلان- مثلا- لم يكن له ظهور فى إرادة ما دون الزند بل كان من المحتملات و المجملات لأن القطع كما يناسب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۶۰

....

الأصابع و ما دون الزند كذلك يناسب ما دون المرفق و غيره من إطلاقات اليد و هذا بخلاف المقام فإنه إذا ورد: امسح بيدك أو قال: مسحت بيدى- مثلا- فمناسبة الحكم و الموضوع قرينة على ارادة ما دون الزند لما عرفت.

«الثالث»: ان جملة من الاخبار البيانية و ان كان وردت فيها لفظة «اليد» إلا ان بعضها أعنى صحيحة الأخوين قد اشتملت على كلمة «الكف» حيث قال (ع) ثم مسح رأسه و قدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء «۱».

و بما أن هذه الروايات تحكى عن فعل الرسول (ص) و هو أمر واحد لا محالة كانت كلمة الكف فى هذه الصحيحة قرينة على ما أريد باليد فى بقية الروايات و دلتنا على أن المراد بها انما هو الكف و ما دون الزند دون غيره من احتمالاتها فهذه الوجوه و القرائن تعينان المراد من لفظة «اليد» الواقعة فى الروايات.

و بما أن الرواة «قدس اللّه أسرارهم» قد اهتموا بنقل هذه الخصوصية فنستكشف منها ان لخصوصية كون المسح بواسطة اليد أعنى ما دون الزند مدخلية فى صحة الوضوء و انها من الخصوصيات اللازمة فى المأمور به كما قد استفدنا من اهتمامهم بنقل عدم تجديد الماء لدى المسح وجوب كون المسح بالبلة الباقية فى اليد من ماء الوضوء.

و يؤيد إرادة الكف من اليد رواية العلل قال: جاء نفر من اليهود الى رسول اللّه (ص) فسألوه عن مسائل و كان فيما سألوه: أخبرنا يا محمد لأى علة توضأ هذه الجوارح الأربع و هى أنظف المواضع فى الجسد؟

فقال النبى (ص) لما أن وسوس الشيطان الى آدم (ع) دنا من الشجرة

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۶۱

....

فنظر إليها فذهب ماء وجهه، ثم قام و مشى إليها و هى أول قدم مشت إلى الخطيئة، ثم تناول بيده منها ما عليها و أكل فتطاير الحلى و الحلل عن جسده فوضع آدم يده على أم رأسه و بكى، فلما تاب اللّه عليه فرض اللّه عليه و على ذريته تطهير هذه الجوارح الأربع فأمره اللّه عز و جل بغسل الوجه لما نظر إلى الشجرة و أمره بغسل اليدين إلى المرفقين لما تناول بهما، و أمره بمسح الرأس لما وضع يده على أم رأسه، و امره بمسح القدمين لما مشى بهما إلى الخطيئة «۱».

و هى صريحة الدلالة على ارادة الكف من اليد.

و أما الآيهٔ المباركهٔ و الأخبار المطلقهٔ أعنى ما اشتملت على انه (ص) مسح رأسه و رجليه أو تضمنت الأمر بمسح الرأس و الرجلين من دون التقييد بكون المسح بواسطهٔ اليد فحسب ففيها احتمالات ثلاثهٔ:

«الأول»: ان يقال ان المطلقات ليست بصدد البيان من تلك الناحيهٔ و انما وردت لبيان ان المسح معتبر فى الوضوء، كما ان الغسل مما لا بد منه فان الوضوء غسلتان و مسحتان فلا دلالهٔ لها على اعتبار غير ذلك من الخصوصيات المعتبرهٔ فى الوضوء.

و هذا الاحتمال و ان كان بالإضافهٔ إلى الآيهٔ المباركهٔ من الإمكان بمكان إلا انه بالإضافهٔ إلى بعض الروايات المطلقهٔ التى تضمنت لاعتبار بعض الخصوصيات المعتبرهٔ فى الوضوء مما لا مجال له، لأنها بصدد بيان ما يعتبر فى صحهٔ الوضوء و حيث لم يقيد المسح بأن يكون بواسطهٔ اليد فلا مانع من التمسك بإطلاقاتها.

«الثانى»: ان يقال، ان المطلقات منصرفهٔ إلى ما هو المتعارف فى الخارج من المسح و لا تردد فى ان المسح بحسب المتعارف الشائع لا يكون

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۲

....

إلا باليد و ما دون الزند. إذا يتعين ان يراد بالمطلقات خصوص المسح بواسطهٔ اليد.

و يدفعه: ما مر غير مرهٔ من أن المطلق لا تنصرف إلى الفرد الغالب أبدا. نعم ربما يحدث انصراف بدوى إلى الغالب و لكنه يزول بأدنى التأمل و الالتفات.

و ما عن شيخنا الأنصارى (قده) من انتقاض ذلك بالغسل بدعوى ان الغسل كالمسح انما يتحقق فى الخارج بآلهٔ لا محالهٔ، فكما ان الأمر بغسل الوجه و اليدين ليست فيه أيهٔ دلالهٔ على تعيين آلهٔ الغسل فليكن الأمر بالمسح أيضا كذلك، و إلا فلا مناص من الالتزام بدلالهٔ الأمر بالغسل أيضا على تعيين آلهٔ الغسل. كما ترى مما لا يمكن المساعدهٔ عليه.

و الوجه فى ذلك ان آلهٔ المسح مما يتقوم به المسح بحيث لا يتحقق بدونها و هذا بخلاف الغسل لوضوح أن الغسل قد يصل بإيقاف الوجه مثلا- تحت المطر و بإجراء الماء عليه. و أما المسح فلا يوجد الا بالهٔ و هو ظاهر.

إذا فلا مانع من أن يكون الأمر بالمسح دالا على تعيين آلهٔ المسح دون الغسل.

«الثالث»: أن يقال إن المطلقات المذكورهٔ لا بد من تقييدها بالأخبار المتقدمهٔ التى دلتنا ببركهٔ القرائن على أن المسح لا بد من أن يكون باليد و ما دون الزند، و هذا الوجه هو المتعين فى المقام.

و ذلك للقطع بعدم إرادهٔ الإطلاق لا فى الآيهٔ المباركهٔ و لا فى الأخبار بحيث يشمل المسح بكل شىء و لو بالأجسام الخارجيهٔ من الخرقهٔ و الخشبهٔ و نحوهما و حيث ان الوجهين الأولين غير ثابتين كما عرفت فيكون الوجه الأخير هو المتعين فى محل الكلام.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۳

....

هذا كله فيما إذا لم نقل بأن الأخبار البيانيهٔ الحاكيهٔ لفعل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حكايهٔ فعل و لا دلالهٔ لها إلا على الجواز أو الاستحباب من غير أن تكون لها أيهٔ دلالهٔ على الوجوب.

و أما إذا قلنا بذلك فلا يبقى لها دلالهٔ على الوجوب بالإطلاق حتى نحتاج إلى تقييده و حملها على أحد المحامل المتقدمهٔ، فتحصل

أن مقتضی الأخبار البیانیة- علی تقدیر أن یکون لها الدلالة علی الوجوب- أن یکون المسح بما دون الزند و انه المراد من سائر المطلقات و الآیة المبارکة هذا علی ان المسألة اتفاقیة کما حکاه صاحب الحدائق عن جملة من أصحابنا.

و «منها»: أن یکون المسح بباطن الکف و لم یرد ذکر باطن الکف فی شیء من النصوص و مقتضی إطلاقها عدم تعین المسح بباطنه. نعم لو قلنا بانصراف المطلقات الآمرة بالمسح إلی ما هو المتعارف الدارج فی الخارج أمکننا أن نقول باعتبار کون المسح بباطن الکف، لانه الدارج الشائع فی المسح و اما إذا لم نقل بالانصراف الی الفرد المتعارف فلا وجه للحکم بتعیین المسح بباطن الکف فی مقام الامتثال هذا. و لکن یمکن ان نستدل علی وجوب ذلک بالأخبار البیانیة الحاکیة لوضوء النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم: أو أحد الأئمة (ع) لأنهم لو کانوا مسحوا بظاهر الکف فی الوضوء لوجب علی الرواة أن ینقلوا ذلک فی روایاتهم لأنه أمر خارج عن المتعارف المعتاد و لا مناص من نقل مثله فی الأخبار و حیث انهم لم ینقلوا ذلک استکشفنا ان النبی (ص) و الأئمة (ع) کانوا یمسحون بباطن الکف إذا فهو أمر معتبر فی صحة الوضوء.

و «منها»: ان المسح لا بد أن یکون بالأصابع. ذهب جماعة إلی اعتبار ذلک فی الوضوء الا انه مما لا شاهد له من النصوص لأن الأخبار البیانیة غیر مشتملة علی انهم (ع) قد مسحوا رءوسهم بأصابعهم بل مقتضی إطلاقاتها عدم لزوم کون المسح بالأصابع لأن النبی (ص)

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۶۴

....

أو الأئمة (ع) لو کانوا مسحوا بأصابعهم لنقلته الرواة لوجوب نقل الخصوصیات الدخیلة فی الأحکام الشرعیة علی الرواة و حیث لم ینقلوها فی روایاتهم و هی مطلقة فیستکشف من ذلک عدم اعتبار المسح بالأصابع.

و احتمال ان المطلقات منصرفة إلی المسح بالأصابع، لأنه الفرد المتعارف من المسح بعید لعدم کون المسح بغیر الأصابع فردا نادرا فإنه أیضا کثیر و غایة الأمر أن یکون المسح بالأصابع أکثر هذا.

علی انا لو سلمنا ندرة ذلک فی الوضوء- مع ان الأمر لیس کذلک- فلا ینبغی التأمل فی أن المسح فی غیر الوضوء بغیر الأصابع لیس من الافراد النادرة قطعا.

مثلا- إذا قیل: مسح فلان علی رأس طفل أو مسحت رأسه کان ظاهرا فی أنه مسحه بیده و کفه لا بأصابعه، فإنه الفرد الغالب فی مسح الرأس و أمثاله، و حیث ان نزول الآیة المبارکة و صدور الأخبار متأخران عن استعمال المسح فی المحاورات العرفیة فلا مناص من حمله فیهما علی ارادة ما هو الظاهر منه فی الاستعمالات. و قد عرفت انه بحسب المحاورات العرفیة کما یطلق علی المسح بالأصابع کذلک یطلق علی المسح بالید فالانصراف مما لا أساس له.

نعم سبق ان احتملنا انصراف المطلقات فی المسح إلی المسح بالید و لکنه مستند إلی ندرة المسح بغیر الید و لیس المسح بغیر الأصابع نادرا کما مر فتحصل أن تعین المسح بالأصابع مما لا وجه له. نعم لا بأس بالقول بالأولویة الاستحبابیة لاحتمال اعتباره شرعا.

و «منها»: ان یکون مسح الرأس بالید الیمنی و قد نسب إلی المشهور القول بالاستحباب فی المسألة. بل ذکر صاحب الحدائق (قده) ان ظاهرهم الاتفاق علیه، و لعل الوجه فی ذلک هو إطلاقات الأدلة لأنها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۱۶۵

(مسألة ۲۴) فی مسح الرأس لا فرق بین أن یکون طولا أو عرضا أو منحرفا (۱)

غیر مقیدة بأن یکون المسح بالید الیمنی.

بل فی بعضها التصریح بالإطلاق کما فی صحیحة زرارة: و مسح مقدم رأسه و ظهر قدمیه ببلة یساره و بقیة بلة یمناه «۱» و لم یرد فی

قبال تلک المطلقات دلیل یدلنا علی التقیید بالیمنی.
نعم یمکن ان یستدل علی وجوب ذلک بما ورد فی صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ من قوله (ع) و تمسح ببلهٔ یمناک ناصیتک «۲» لما قدمناه من أن جملهٔ و تمسح ببلهٔ. جملهٔ مستقلهٔ قد دلت علی لزوم کون المسح ببلهٔ الید الیمنی فان ظاهرها هو الوجوب و من هنا قدمنا انها معارضهٔ لما دل علی اعتبار کون المسح علی مقدم الرأس.
و احتمال کون هذه الجملهٔ معطوفهٔ علی فاعل «یجزیک» فی قوله المتقدم «ان اللّه وتر یحب الوتر فقد یجزیک من الوضوء ثلاث غرفات واحدهٔ للوجه و اثنتان للذراعین ضعیف- کما تقدم- لانه یحتاج الی التقدیر و الإضمار بأن تکون الجملهٔ هکذا «و ان تمسح .. و هو علی خلاف الأصل فلاحظ.

التسویهٔ بین أنحاء المسح:

(۱) لإطلاقات الأدلهٔ فکما ان للمکلف أن یمسح نکسا کذلک له المسح بالانحراف کما إذا مسح من إحدی زوایا المثلث الی ما یقابله من الضلع، فان مقدم الرأس مثلث الشکل لا محالهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل
(۲) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۶
الرابع مسح الرجلین (۱)

و اما ما ورد من أن الأمر فی المسح موسع «۱» فلعله ناظر إلی ان المسح لیس کالغسل الذی یعتبر أن یکون من الأعلی إلی الأسفل بل یجوز فیه النکس أیضا. و أما ان الانحراف فیه سائغ أولا فهو مما لا یستفاد من الروایهٔ. علی انها انما وردت فی مسح الرجلین دون الرأس.

[الرابع] مسح الرجلین:

اشارهٔ

(۱) للآیهٔ المبارکهٔ و الاخبار المتضافرهٔ. بل لا یبعد دعوی تواترها أما الآیهٔ المبارکهٔ فهو قوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ «۲» بالجر أو النصب علی اختلاف القراءتین «فان قرأنا أرجلکم بالجر فیکون معطوفهٔ علی رءوسکم و معناه فامسحوا برؤسکم و امسحوا بأرجلکم و إذا قرأنا بالنصب کما هو قراءهٔ عاصم فی روایهٔ حفص- و هو الذی کتب القرآن علی قراءته- فیکون معطوفهٔ علی محل (رءوسکم) و المعنی حینئذ: و أمسحوا برءوسکم و امسحوا أرجلکم.
و علی کلا التقدیرین تدلنا الآیهٔ المبارکهٔ علی وجوب مسح الرجلین.
و احتمال أن تکون و أرجلکم- علی قراءهٔ النصب معطوفهٔ علی (أیدیکم) و (وجوهکم) لیکون معنی الآیهٔ المبارکهٔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ و اغسلوا أَرْجُلَکُمْ. فهو مما لا یناسب الأدیب- لعدم جواز الفصل بین المعطوف و المعطوف علیه بالجملهٔ الأجنبیهٔ-

فضلا عن کلام الخالق الذی هو فی أرقی درجات البلاغهٔ و الاعجاز.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المائدهٔ: ۵: ۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۷

من رءوس الأصابع إلی الی الکعبین (۱)

و أما الأخبار فقد ورد الأمر بالمسح علی الرجلین فی جملهٔ من الأخبار الکثیرهٔ حتی بالغ فیها السید «قده» فی الانتصار حیث قال: انها أکثر من عدد الرمل و الحصی، علی ما نقله صاحب الجواهر و غیره.

مبدأ المسح فی الرجلین:

(۱) کما هو المشهور بین أصحابنا. بل ادعی علیه الإجماع فی کلماتهم و عن الشهید فی الذکری احتمال عدم وجوب المسح الی الکعبین. و اختاره صریحا فی المفاتیح و نفی عنه البعد فی ریاض المسائل و مال الیه و اختاره صاحب الحدائق «قده» انّه ذکر أخیرا ان المسح الی الکعبین هو الأحوط.

و یدل علی مسلک المشهور قوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ «۱» فان قوله عز من قائل إِلَی الْکَعْبَیْنِ غایهٔ للممسوح و حد للمسح، و لیس غایهٔ له، إذ لا یعتبر الانتهاء فی المسح الی الکعبین لجواز النکس و الانتهاء إلی الأصابع کما ذکرناه فی الغسل.

فان قوله تعالی إِلَی الْمَرافِقِ غایهٔ للمغسول و حد للغسل لا انه غایهٔ له و هو نظیر قولنا: اکنس الدار من هنا إلی هنا فان معناه ان وجوب الکنس انما هو فی هذا المقدار الواقع بین المبدء و المنتهی من دون نظر إلی المبدء و المنتهی فله أن یکنس من هذا الطرف الی الطرف الآخر کما له العکس فلم یتعلق الغرض بالابتداء و الانتهاء و انما الغرض بیان المقدار الذی یجب غسله أو مسحه.

و من هنا لو کنا نحن و هذه الآیهٔ المبارکهٔ لقلنا بجواز الغسل من

---

(۱) المائدهٔ: ۵: ۶.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۸

....

الأعلی إلی الأسفل و عکسه و لکن الاخبار منعتنا عن الأخذ بإطلاقها و لأجلها خصصنا الغسل الواجب بالغسل من المرافق إلی الأصابع.

و أما الإطلاق فی طرف الأمر بالمسح فهو باق علی حاله و لم یدلنا دلیل علی تقییده إذا لا مانع من الأخذ به و الحکم بجواز المسح فی الرجلین من الکعبین إلی الأصابع و بالعکس، و لم یتعلق الغرض بتعیین المبدأ و المنتهی و انما الغرض بیان مقدار المسح و ان الممسوح لا بد أن یکون بالمقدار الواقع بین الأصابع و الکعبین سواء أ کان المبدأ هو الأصابع و المنتهی هو الکعبان أو کان الأمر بالعکس.

و أیضا تدل علی ذلک الأخبار البیانیهٔ و غیرها مما اشتملت علی الأمر بمسح الرجلین إلی الکعبین فلیراجع.

و أما ما ذهب الیه صاحب الحدائق و المفاتیح و غیرهما، فقد استدل علیه بعدهٔ روایات.

«منها»: الأخبار الدالـهٔ علی أن مسح شـیء من الرأس و الرجلین مجزئ فی الوضوء کصـحیحهٔ زرارهٔ و بکیر عن أبی جعفر (ع) انه قال فی المسح: تمسح علی النعلین و لا تدخل یدک تحت الشـراک و إذا مسـحت بشیء من رأسک، أو لشیء من قدمیک ما بین أطراف الأصابع فقد أجزأک «۱».

و صـحیحتهما الأـخری: ثم قـال: و امسـحوا برؤسـکم و أرجلکم إلی الکعبین، فإذا مسـح بشـیء من رأسه، أو بشـیء من قـدمیه ما بین الکعبین إلی أطراف الأصابع فقـد أجزأه «۲» و بمضـمونهما روایات أخری قد دلت علی کفایهٔ المسح بشـیء من الرأس و الرجلین فلا یجب مسحهما إلی الکعبین هذا.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۶۹

....

و لاـ یخفی عـدم إمکـان المساعـدهٔ علیه لاـن الاسـتدلال بتلـک الأخبار علی کفایـهٔ المسـمی فی المسـح یتوقف علی أن تکون تلک الروایـات نـاظرهٔ إلی کفایـهٔ المسـح ببعض الرجلین بحسب کل من الطول و العرض و لا تکون ناظرهٔ إلی کفایـهٔ ذلک بحسب العرض فقط.

و هذا یتوقف علی تحقیق ان قوله (ع) ما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع، بیان لأی شـیء و هل هو بیان للشیء فی قوله: أو بشیء من قدمیک لیکون معناه إذا مسحت بما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع من قدمیک أجزأک، أو انه بیان للقدمین و معناه أنه إذا مسحت بشیء مما بین کعبیک إلی أطراف الأصابع فقد أجزأک.

فعلی الأول تدلنا الصـحیحتان علی ما سـلکه المشهور و وجوب الاستیعاب فیما بین الکعبین إلی الأصابع بالمسح، کما انهما علی الثانی تدلنا علی ما ذهب إلیه الجماعهٔ من کفایهٔ المسح بشیء مما بین الکعبین إلی الأصابع.

و الظاهر هو الأول، لان من قـدمیک جار و مجرور و یبعـد أن یکون ماء الموصولهٔ بیانا له فهی بیان للشـیء. و قد عرفت ان الصـحیحهٔ حینئذ دلنا علی ما ذهب الیه المشهور أعنی وجوب الاستیعاب فیما بین الکعبین إلی الأصابع فی المسح هذا.

بل لو لم یثبت ما ذکرناه و احتملنا رجوع قوله (ع) ما بین ..

إلی کل من کلمهٔ بشـیء و من قدمیک أیضا لا یمکن الاستدلال بها علی مدعی الجماعهٔ، لأنها تصبح مجملهٔ حینئذ و تخرج عن قابلیهٔ الاسـتدلال بهـا فی المقـام و معه لاـ بـد من الرجوع الی مقتضـی إطلاـق الآیـهٔ المبارکـهٔ و الروایـات و الإطلاـق یقتضـی وجوب کون الممسوح بمقدار ما بین الکعبین إلی الأصابع.

و «منها»: الأخبار الواردهٔ فی عدم وجوب استبطان الشراکین

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۷۰

....

فی المسح کصحیحهٔ الأخوین المتقدمهٔ حیث ورد فی صدرها: تمسح علی النعلین و لا تدخل یدک تحت الشراک «۱».

و حسنة زرارة بل صحيحته عن الباقر (ع) ان عليا (ع) مسح على النعلين و لم يستبطن الشراكين «۲» و غيرهما من الأخبار.

و تقريب الاستدلال بها ان الشراكين انما يقعان فيما دون الكعبين و عدم وجوب استبطانهما حينئذ اما لأجل ان لهما خصوصية من بين أفراد الحائل و أقسامه كالدواء و الحناء على ما ورد فى الروايات حيث ان مسحه كمسح البشرة و لأجل ذلك لم يجب استبطانهما بإدخال الإصبع تحتهما.

و أما لأجل عدم وجوب الاستيعاب فى المسح من الأصابع إلى الكعبين و كفاية مسمى المسح طولا. و هذا يحصل بالمسح الى الشراكين:

و حيث ان الأول غير محتمل لانه على خلاف الإجماع و الضرورة كان الثانى متعينا لا محالة، و «يدفعه»: ان الاستدلال بهذه الروايات انما يتم بناء على تفسير الكعبين بمفصل الساق و القدم و ملتقاهما كما عن العلامة (قده) و جمع ممن تأخر عنه و على هذا يتم الاستدلال بها بالتقريب المتقدم كما عرفت.

و اما بناء على ما سلكه المشهور من تفسير الكعبين بالعظم النائى فوق ظهر القدم و هو المختار فلا وجه للاستدلال المذكور أصلا و ذلك لأن الكعب- وقتئذ- انما يقع فيما دون الشراك أو تحته على نحو يستر للشراك مقدارا من الكعبين إذا لا يكون عدم وجوب استبطان الشراك دليلا على عدم وجوب الاستيعاب فى مسح الرجلين طولا لاستناده الى خروج موضع الشراك عن مورد المسح و موضعه

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۷۱

و هما قبتا القدمين (۱) على المشهور، و المفصل بين الساق و القدم على قول بعضهم و هو الأحوط.

بيان معنى الكعبين:

---

(۱) المشهور عند أصحابنا أن الكعبين هما العظمان النائتان فوق ظهر القدم و هو المعبر عنه بقبة القدمين، لان كل عال يسمى كعبا و منه تسمية الكعبة كعبة. و خالفهم فى ذلك العامة و فسروا الكعبين بالعظمين الناتيتين من يمين الساق و شماله.

و التحقيق انه لا يمكننا تشخيص مفهوم الكعبين بالرجوع الى تفاسير أهل اللغة و كلمات أصحابنا (قدهم) للاختلاف فى تفسيرهما و من الظاهر ان الرجوع إلى أهل اللغة انما هو من جهة كونهم أهل الخبرة و الاطلاع، و كونهم من غير الشيعة لا يمنع عن الرجوع إليهم و الأخذ بأقوالهم.

و حيث ان المفسرين لمفهومهما من الشيعة و غيرهم مختلفون فى تفسيرهما فلا يمكننا الاعتماد على أقوالهم و آرائهم و لا يتعين انه قبة القدم أو العظمان الواقعان عن يمين الساق و شماله، لاحتمال أن يكون كلاهما كعبا قد يطلق على هذا و قد يطلق على ذاك كما احتمله شيخنا البهائى (قده) إذا لا بد من المراجعة إلى الروايات فان ظهر منها ان الكعب أى شيء فهو و الا فيصل النوبة إلى الأصل العملى.

و الأخبار الواردة فى تفسيرهما ظاهرة الدلالة على ما ذكره المشهور عدى صحيحة الأخوين التى استدل بها العلامة «قده» و من تبعه من الاعلام على أن الكعب عبارة عن مفصل الساق و القدم و إليك نصها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۷۲

....

عن زرارة و بكير أنهما سألا أبا جعفر (ع) عن وضوء رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم: فدعا بطست أو تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفة فصبها على وجهه .. إلى أن قال: فإذا مسح بشي‌ء من رأسه، أو بشي‌ء من قدميه ما بين الكعبين إلى الأطراف فقد أجزأه قال: فقلنا أين الكعبان؟ قال: هاهنا يعنى المفصل دون عظم الساق، فقلنا: هذا ما هو؟ فقال: هذا من عظم الساق، و الكعب أسفل من ذلك .. الحديث «۱».

و يرد الاستدلال بها ان الصحيحة غير ظاهرة فى إرادة مفصل الساق و القدم، لاحتمال أن يراد بالمفصل قبة القدم، لانه قد يطلق عليه المفصل نظرا إلى أنه مفصل الأشاجع و سائر العظام.

و الدليل عليه قوله (ع) و الكعب أسفل من ذلك، فان المفصل عبارة عن خط موهومى و ليست فيه مسافة: بعد أو قرب، و قوله هذا يدلنا على أن بين المفصل و الكعب مسافة، و لا يستقيم هذا إلا بأن يكون الكعب هو المفصل الواقع فى قبة القدم، فان بينه و بين مفصل الساق و القدم مسافة هذا كله.

على انا لو سلمنا ظهور الصحيحة فيما ادعاه العلامة و تابعوه فلا مناص من رفع اليد عن ظهورها بحملها على معنى آخر جمعا بينها و بين الأخبار الآتية الدالة على ما سلكه المشهور فى تفسير الكعب، لأن الصحيحة لا تقاوم الأخبار الآتية فى الظهور، و إليك جملة من الاخبار الدالة على ما ذكره المشهور.

«منها»: موثقة ميسر عن أبى جعفر (ع) قال: الا أحكى لكم وضوء رسول اللّه (ص) ثم أخذ كفا من ماء فصبها على وجهه ..

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۷۳

....

إلى أن قال: ثم مسح رأسه و قدميه، ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال: هذا هو الكعب، و قال: و أومى بيده الى الأسفل العرقوب ثم قال: ان هذا هو الظنبوب «۱» و دلالتها على ما ذهب اليه المشهور غير قابلة للإنكار و قوله أخيرا: ان هذا هو الظنبوب ورد ردا على العامة المعتقدين انه هو الكعب.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى عن أبى الحسن الرضا (ع) قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم «۲» فان ظاهر القدم إما عبارة عن أول الأصابع إلى الساق أو انه عبارة عن خصوص العظم النائى فى قبة القدم.

و الأول غير محتمل فى الرواية لمكان قوله: إلى ظاهر القدم. فإنه بيان لقوله: الى الكعبين، و المفروض انه قد مسح رجله من أول أصابعه إلى ظاهر القدم فكيف يمكن معه إرادة أول الأصابع إلى الساق، فالمعنى الثانى هو المتعين فى الرواية.

ثم ان هذا على تقدير كون النسخة ظاهره القدم. و اما بناء على انها ظهر القدم فالأمر أوضح، لأن ظهر القدم صحيح الإطلاق على قبة القدم. و إذا تمت دلالة الروايتين على ما سلكه المشهور فى بيان المراد من الكعب أمكن الجمع بينهما و بين الصحيحة المتقدمة بأن الكعب عبارة عن العظم الناتئ فى قبة القدم إلى المفصل اعنى مفصل الساق و القدم بأن تكون الصحيحة واردة لبيان منتهى الكعب و الروايتان واردتين لبيان أوله فلا تعارض بين الطائفتين.

(۱) المرويهٔ فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرويهٔ فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۷۴

....

هل الغايهٔ داخلهٔ فى المغيى؟

بقى الكلام فى أن الغايهٔ داخلهٔ فى المغيى حكما أو غير داخلهٔ فيه؟

قد نسب إلى العلامهٔ و المحقق الثانى ان الكعبين داخلان فى المغيى فيجب مسح الكعبين- أعنى الغايهٔ- كما يجب المسح فيما بينهما إلى الأصابع و هو المغيى.

و التحقيق ان هذا النزاع- بناء على أن الكعب هو مفصل الساق و القدم- لا يرجع الى محصل، فان المفصل خط موهومى غير قابل للتجزيهٔ كالنقطهٔ الموهومهٔ، فكيف يمكن مسحه ببعضه أو بتمامه. نعم لا بأس بهذا النزاع بناء على ان الكعب هو العظم الناتئ فى قبهٔ القدم.

إلا أن الصحيح انه مجرد نزاع علمى من دون أن يترتب عليه أيهٔ ثمرهٔ عمليهٔ و ذلك لأنه ان أريد من دخول الغايهٔ- أعنى الكعبين- فى المغيى- دخولها بتمامها، بأن يجب مسح قبهٔ القدم بتمامها. ففيه: ان لازم ذلك وجوب الاستيعاب فى مسح القدم، و قد عرفت ان مسح ظاهر القدم بتمامه غير معتبر فى الوضوء. و قد أبطلنا القول بذلك فى المباحث السابقهٔ بما لا مزيد عليه للأدلّهٔ المتقدمهٔ فى محلها، و لا أقل من الأخبار الدالهٔ على عدم وجوب الاستبطان تحت الشراكين الصريحهٔ فى عدم وجوب الاستيعاب فى مسح تمام ظاهر القدم. و ان أريد منه إدخال شىء من العظم الناتئ فى قبهٔ القدم فى الممسوح بأن يمسح ما بين الأصابع إلى مقدار من الكعبين من باب المقدمهٔ العلميهٔ و تحصيل الجزم بالامتثال و الإتيان بالمأمور به، لعدم إمكان المسح من الأصابع إلى الكعبين بحده على نحو لا يدخل شىء من المبدء و المنتهى فى المحدود على ما قدمناه فى غسل الوجه

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۱۷۵

....

و اليدين. و بهذا تصبح المسألهٔ خاليهٔ عن الثمرهٔ العمليهٔ و يتمحض النزاع فى البحث العلمى الصرف. و على أى تقدير قد اتضح مما سردناه عدم إمكان الاستدلال على وجوب مسح الكعبين بقوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ. بدعوى ان الى بمعنى مع فى الآيهٔ المباركهٔ و ان معنى الآيهٔ وجوب مسح الأرجل مع الكعبين. و الوجه فى عدم تماميهٔ هذا الاستدلال انه على تقدير تسليم ان إلى بمعنى مع، ان أريد بذلك وجوب مسح الكعبين من أولهما إلى آخرهما فهو باطل جزما، لعدم وجوب الاستيعاب فى مسح الرجلين كما مر. و ان أريد به وجوب مسح بشىء منهما فقد عرفت انه مما لا مناص من الالتزام به من باب المقدمهٔ العلميهٔ سواء أ كانت الغايهٔ داخلهٔ فى المغيى أم كانت خارجهٔ، كما ان الاستدلال على دخولهما فيما يجب مسحه بأن الغايهٔ داخلهٔ فى المغيى مما لا وجه له و الوجه فيه عدم كون ذلك من القواعد المسلمهٔ حتى يمكننا الاعتماد عليه فى محل الكلام لضرورهٔ انها بعد أول الكلام على انا لو أغمضنا عن ذلك فلا إشكال فى ان الغايهٔ لو كانت داخلهٔ فى المغيى فإنما يدخل فيه شىء من أجزائها، و لم يتوهم أحد كونها

داخلـة فى المغيى بتمامهـا- مثلاـ- إذا قيـل: صم من أول النهـار الى الليـل لم يكن معنى ذلـك: صم من أول النهار إلى آخر الليل. بل معناه- بناء على ان الغاية داخلة فى المغيى- صم من أول النهار إلى مقدار من الليل: و هذا مما لا مناص من الالتزام به فى جميع موارد التحديد من باب المقدمة العلمية كما تقدم.

و أمـا الاسـتدلال على وجوب مسـح الكعبين بمرسـلة يونس المتضـمنة على أن أبا الحسن (ع) بمنى مسـح ظهر قـدميه من الكعب إلى أعلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۷۶

....

القدم «۱» نظرا الى ان ظاهرها انه (ع) قد مسح رجليه من نفس الكعبين.

فيـدفعه: ما قـدمناه آنفا من ان مسـح شـيء من الكعبين من باب المقدمة العلمية مما لا مناص من الالتزام به سواء قلنا بدخول الغاية فى المغيى أم لم نقل بعد عدم احتمال مسحه (ع) الكعبين بتمامهما، لوضوح عدم وجوب الاستيعاب فى مسح الرجلين.

و لأجل هذا ذكرنا ان بحثنا هذا مجرد بحث علمى لا يترتب عليه أية ثمرة عملية هذا.

و الانصاف ان الحق- فى هـذا البحث العلمى- مع القائلين بعدم وجوب مسح الكعبين و ذلك لصـحيحة الأخوين: حيث ورد فيها: فإذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه «۲».

لصـراحة ذلك فى ان المقـدار الذى يجب مسـحه انما هو المقدار الواقع بين الكعبين و أطراف الأصابع دون الكعبين- بعينهما- و هذا واضح.

و فى طهارة المحقق الهمدانى: فإذا مسـحت بشـيء مما بين كعبيك إلى آخر أطراف أصابعك «۳» و هو اشـتباه فليلاحظ هذا كله فى مسح الرجلين بحسب الطول و اما عرضا فقد أشار إليه الماتن (قده) بقوله و يكفى المسمى عرضا.

---

(۱) قال أخبرنى من رأى أبا الحسن (ع) بمنى يمسـح ظهر القـدمين من أعلى القـدم الى الكعب و من الكعب إلى أعلى القـدم و يقول الأمـر فى مسـح الرجلين موسع من شـاء مسـح مقبلاـ و من شاء مسـح مـدبرا. فإنه من الأمر الموسع ان شاء اللّه. المرويـة فى ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) راجع ص ۱۶۱ من كتاب الطهارة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۷۷

و يكفى المسمى عرضا (۱) و لو بعرض إصـبع أو أقل، و الأفضل أن يكون بمقـدار عرض ثلاث أصابع، و أفضل من ذلك مسح تمام ظهر القدم،

كفاية المسمى عرضا:

---

(۱) هذا هو المعروف بين أصحابنا (قدس اللّه أسرارهم) و عن الصدوق فى الفقيه وجوب المسح- على جميع الأصابع- بمقدار الكف و اليه مـال المحقق الأـردبيلى (قـده) فيمـا حكى عنه و عن المفاتيـح أنه لو لاـ الإجمـاع لجزمنـا به، و نسب إلى ظاهر النهايـة و المقنعة

وجوب المسح بمقدار عرض إصبع واحدة و عن الإشارة و الغنیة ان الأقل إصبعان و عن بعضهم لزوم کون المسح بمقدار ثلاث أصابع هذه هی أقوال المسألة.

أما القول بوجوب المسح بالإصبع الواحدة فی الرجلین فلم یدلنا علیه أی دلیل. نعم ورد فی بعض الأخبار مسح الرأس بالإصبع الواحدة.

و لکنا قدمنا هناک ان المسح بها من باب انه أقل ما یمکن به المسح المأمور به لا من جهة أنه المأمور به بالخصوص.

علی انا ذکرنا أن باطن الإصبع شبیه بالدائرة فالمسح به أقل من عرض الإصبع الواحدة، و لعل القائل بذلک أراد کفایة المسمی فی المسح المأمور به.

و أما القول باعتبار کون المسح بالإصبعین فهو أیضا مما لم نعثر علیه بدلیل و لو کان روایة ضعیفة.

و أما اعتبار کون المسح بثلاثة أصابع فیأتی أن مدرکه هو ما رواه معمر بن عمر عن أبی جعفر (ع) قال: یجزی من المسح علی الرأس موضع

....

ثلاث أصابع و کذلک الرجل «۱» و سیأتی انها روایة ضعیفة غیر قابلة للاستدلال بها علی شیء. علی ان القائل بذلک غیر معلوم. إذا العمدة فی المقام هو ما نسب إلی الصدوق (قده) من وجوب مسح الجمیع بالکف.

و قد یستدل علیه بصحیحة البزنطی عن أبی الحسن الرضا (ع) قال:

سألته عن المسح علی القدمین کیف هو؟ فوضع کفه علی الأصابع فمسحها الی الکعبین إلی ظاهر القدم. فقلت: جعلت فداک لو ان رجلا قال:

بإصبعین من أصابعه هکذا فقال: لا الا بکفیه (بکفه) کلها «۲» و قد دلت علی ان المسح لا بد أن یکون بالکف علی الأصابع.

و یؤید ذلک بروایة عبد الأعلی مولی آل سام قال، قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی إصبعی مرارة فکیف اصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عز و جل قال اللّه تعالی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ امسح علیه «۳».

و الوجه فی التأیید واضح لان المسح علی جمیع الأصابع إذا لم یکن مأمورا به فی الوضوء لم یکن وجه لسؤال الراوی بعد ما عثر و انقطع ظفره و جعل علیه مرارة بقوله: کیف اصنع؟ لوضوح انه وقتئذ یمسح علی بقیة أصابعه فما الموجب لتحیره و سؤاله. فمن ذلک و من جوابه (ع) امسح علیه یظهر بوضوح ان مسح الأصابع بأجمعها أمر معتبر فی المأمور به و ان وجوبه من الأمور المرتکزة فی أذهانهم و من هنا أوجب (ع) المسح علی المرارة بدلا عن الإصبع من دون أن یردع السائل عما کان مرتکزا فی ذهنه.

(۱) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرویة فی ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۳) المرویة فی ب ۳۹ من أبواب الوضوء من الوسائل

....

و احتمال أن سؤاله «كيف أصنع» سؤال عن المسح المستحب كاحتمال وجود المانع فى بقية أصابعه بعيد غايته. و مقتضى الصحيحة المتقدمة المؤيدة بتلك الرواية هو ما ذهب اليه الصدوق «قده» من وجوب كون المسح بالكف على جميع الأصابع.

و قد يقال ان الصحيحة معارضة بعدة روايات دلتنا على كفاية المسمى فى مسح الرجلين بحسب العرض.

«منها»: صحيحة الأخوين: و إذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك «۱» أو إذا مسح بشيء من رأسه أو بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه كما فى صحيحتهما الأخرى «۲» بدعوى ان ظاهرهما كفاية المسمى من المسح فى القدمين.

و يدفعه: ان ذلك يبتنى على ان يكون قوله (ع) ما بين .. بيانا للقدمين ليكون حاصله أنه إذا مسح بشيء مما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه فيدلنا على كفاية المسح عرضا بل و على كفايته بحسب الطول أيضا و أما إذا كان بيانا للشيء كما لعله الظاهر منه، لأنه يقتضى أن يكون قوله (ع) ما بين .. توضيحا للشيء و حاصله انه إذا مسح بما بين كعبيه إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه، فلا دلالة للروايتين على كفاية المسمى بوجه بل مقتضاها لزوم المسح فى تمام ما بين الكعبين إلى الأصابع.

و «منها»: صحيحة زرارة قال: قلت لأبى جعفر (ع) ألا تخبرنى من أين علمت و قلت ان المسح ببعض الرأس و بعض الرجلين.

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۰

....

إلى أن قال فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما .. «۱»

و هى صريحة الدلالة على كفاية المسمى فى مسح الرجلين.

و يرده: ان الظاهر من الصحيحة انما هى بصدد الردع عما التزم به المخالفون من وجوب كون المسح على باطن الرجل و ظاهرها كما ورد الأمر بذلك فى بعض رواياتنا أيضا «۲» و قد دلتنا على ان مسح كل من باطن الرجل و ظاهرها غير واجب فى المأمور به بل يكفى المسح ببعضهما اعنى ظاهرهما و ذلك لان ظاهر الرجل- بتمامه- بالإضافة إلى المجموع من ظاهرها و باطنها مما يصدق عليه بعض الرجل فإطلاق البعض فى الصحيحة يحتمل أن يكون فى قبال الظاهر و الباطن و من الواضح ان تمام ظاهر الرجل- فى مقابل الباطن و الظاهر- بعض الرجل. إذا لا دلالة للصحيحة على كفاية مسمى المسح اعنى مسح بعض الظاهر من الرجل و معه كيف يصح أن يكون معارضة لصحيحة البزنطى المتقدمة؟! «و منها»: رواية معمر بن عمر عن أبى جعفر (ع) قال: يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع و كذلك الرجل «۳» و هى أيضا صريحة الدلالة على كفاية المسح موضع ثلاث أصابع فى الرجل و عدم وجوب المسح فى تمامها و على هذه الرواية اعتمد القائلون بوجوب كون

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) كرواية سماعة عن أبى عبد اللّه (ع) قال إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما و باطنهما. و المرفوعة الى أبى بصير عن أبى عبد اللّه (ع) فى مسح القدمين و مسح الرأس فقال: مسح الرأس واحدة من مقدم الرأس و مؤخره و مسح القدمين ظاهرهما و باطنهما. المرويتين فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۱

....

المسح بمقدار ثلاث أصابع.

و لكن يردها: ان الرواية و ان كانت صريحة الدلالة على المدعى و ان مسح جميع الأصابع بالكف غير معتبر فى الوضوء الا انها ضعيفة السند لان معمر بن عمر مجهول لم يوثقه أهل الرجال و فى طهارة المحقق الهمدانى (قده) معمر بن خلاد بدل معمر بن عمر و هو من الثقات الا انه مبنى على الاشتباه لأن الراوى لها فى كتب الحديث معمر بن عمر دون غيره.

و (منها): ما رواه جعفر بن سليمان عمه «۱» أو عن عمه «۲» قال سألت أبا الحسن موسى (ع) قلت جعلت فداك يكون خف الرجل مخرقا فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أ يجزيه ذلك؟ قال: نعم «۳» و دلالتها على المدعى- أعنى كفاية مسمى المسح- و عدم وجوب مسح الأصابع كلها بالكف كدلالة الرواية المتقدمة عليها ظاهرة. لان الخرق بحسب العادة المتعارفة أى مقدار فرضنا له من السعة لا تبلغ حدا يدخل فيه الكف بتمامه ليمسح به الأصابع و ظهر القدم. بل انما يكون مقدارا يدخل فيه الإصبع الواحدة و يمسح بها مقدارا من ظهره.

الا انها أيضا كسابقتها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شي‌ء لعدم توثيق جعفر بن سليمان و جهالة حاله هذا على تقدير أن تكون النسخة جعفر بن سليمان عمه أى عم الراوى المتقدم عليه فى السند و هو القاسم بن محمد. و أما بناء على ان النسخة جعفر بن سليمان عن عمه فالأمر أشكل لأن عم الرجل مجهول.

---

(۱) كما فى التهذيب عن الكافى

(۲) كما عن الكافى ج ۱ ص ۱۰ من الطبعة الحديثة راجع تعليق الحدائق ج ۲ ص ۲۹۲ من الطبع الحديث

(۳) المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۲

....

و فى سند الرواية على بن إسماعيل. و قد وقع الكلام فى ان المراد به أى شخص فنقل الكشى عن نصر بن الصباح أنه على بن إسماعيل السندى و حكم بوثاقته.

و هذه الدعوى منه غير ثابتة إذ لم تر رواية يقع فى سندها على بن إسماعيل السندى و شهادة نضر بن الصباح على أنه هو السندى لا اعتداد بها كما لا يخفى.

و استظهر سيدنا الأستاذ مد ظله ان على بن إسماعيل المذكور فى سند روايات كثيرة من هذه الطبقة منصرف إلى على بن إسماعيل بن عيسى الثقة و قال: سيجي‌ء الكلام فى اتحاده مع على بن السندى و عدمه:

و ذكر فى ترجمة على بن السندى ان الاتحاد لم يثبت لاحتمال تعددهما و اشتراكهما فى بعض الرواة و المروى عنهم لوحدة الطبقة. فعلى هذا لا بد من الحكم بوثاقة السند من هذه الجهة و ان كان ضعيفا من جهة جعفر ابن سليمان.

نعم ذكر مد ظله عند التعرض لترجمة على بن السندى أنه قد تقدم فى ترجمة على بن إسماعيل بن شعيب ان على بن إسماعيل فى هذه الطبقة ينصرف إلى على بن إسماعيل بن شعيب و هذا ينافى ما قدمنا نقله فراجع تمام كلامه و تأمل فى جهاته و أطرافه.

و إلى هنا تحصل ان صحيحة البزنطى المؤيدة برواية عبد الأعلى مما لا معارض له و من هنا مال المحقق الأردبيلى (قده) الى وجوب

مسح الأصابع كلها بالكف. و ذكر صاحب المفاتيح انه لو لا الإجماع على خلافه لكان القول به متيقنا هذا.

و مع ذلك كله الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور فى المسألة من كفاية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۳

....

المسمى فى مسح ظاهر الرجلين بحسب العرض و ذلك لعدم إمكان الاعتماد على صحيحة البزنطى من وجوه:

«الأول»: ان الصحيحة على ما فى الوسائل المطبوعة جديدا مشتملة على لفظة «بكفيه» كما أن نسخة التهذيب أشبه أن تكون كذلك و قد نقلت الرواية فى الوافى مشتملة على لفظة «بكفه».

فعلى تقدير ان تكون الرواية مشتملة على لفظة «بكفيه» يتعين حملها على التقية، لأن الظاهر المتفاهم لدى العرف من مسح الرجل بكفين انما هو مسح ظاهر الرجل بإحداهما و مسح باطنها بالأخرى و هذا موافق لمذهب المخالفين و مخالف للمذهب الحق عندنا فلا مناص من حمل الرواية على التقية وقتئذ و هذا بخلاف ما إذا كانت الرواية مشتملة على لفظة «بكفه» إذ لا موجب للحمل على التقية معه و هذا ظاهر إذا فلا مناص من الفحص التام عن النسخ الصحيحة حتى يظهر ان الرواية مشتملة على أيتهما فإن ظهرت إحداهما فهو و إلا أصبحت الرواية مجملة و سقطت عن الاعتبار لجهالة أنها مشتملة على أية لفظة.

«الثانى»: ان مقتضى قانون الإطلاق و التقييد تقييد صحيحة البزنطى بمثل صحيحة زرارة و غيرها مما دل على أن الواجب انما مسح بعض الرجلين لإتمامهما و حمل المسح فى المجموع على الندب و الاستحباب و ذلك لا- ناقد أثبتنا بمقتضى الأخبار الواردة فى المقام ان المراد بالكعب هو قبة ظاهرة القدم دون العظمين الناتيين عن يمين الساق و شماله.

و قد أسلفنا ان المسح فى الرجل لا بد أن ينتهى إلى الكعبين بحسب الطول و لا يكفى مسمى المسح طولا و عليه لا بد من أن يكون المراد بالأرجل فى الآية المباركة خصوص ظاهر الرجلين لان الظاهر هو المشتمل على الكعب دون الباطن بالخصوص و لا ما هو أعم من الظاهر و الباطن حيث

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۴

....

ليس فى باطن الرجل كعب ينتهى اليه المسح المأمور به.

اللهم الا أن يراد بالكعب فى الباطن المحل المحاذى لقبة القدم فى ظاهر الرجل و لكنه إضمار و تقدير و لا قرينة على ارتكابه بوجه فإذا أريد بالرجل ظاهرها و دخلت عليه كلمة الباء فلا محالة تدلنا على ارادة بعض ظاهر الرجل فقوله (ع) فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما أى على بعض ظاهر الرجلين و معه تصبح الصحيحة كالصريحة فى كفاية المسمى فى مسح الرجلين بحسب العرض، لعدم إمكان إرادة البعض بحسب الطول بمقتضى الأخبار المتقدمة الدالة على لزوم انتهاء المسح الى الكعبين- طولا.

و بعبارة أخرى تارة تكون كلمة الباء داخلة على الرجلين من دون تقييدهما بشىء و تدل حينئذ على ارادة البعض منهما و معه يمكن أن يقال ان ظاهرهما ارادة بعض من الرجلين فلا- دلالة لمثله على كفاية مسح بعض ظاهرهما. و اخرى تدخل «الباء» على الرجلين المقيدتين بالكعبين و حينئذ تدلنا على ارادة بعض ظاهرهما فقط لانه لا وجود للكعب فى باطنهما فذكره يكون قرينة على ارادة الظاهر فحسب و كلمة «الباء» تقتضى حينئذ إرادة بعض ذلك الظاهر و بذلك نقيد صحيحة البزنطى لا محالة.

«الثالث»: ان عدة من الروايات دلتنا على أن من نسى مسح رأسه حتى دخل فى الصلاة لم تجب عليه اعادة الوضوء من أوله. بل إذا كانت فى لحيته أو حاجبيه أو أشفار عينيه بلة بقدر ما يمسح به رأسه و رجليه أخذ البلل من لحيته أو أشفار عينيه أو غيرهما. ثم يصلى

و من جملتها موثقة مالك بن أعين [۱] عن أبى عبد اللّه (ع) قال: من نسى مسح رأسه ثم ذكر انه لم يمسح رأسه فإن كان فى لحيته بلل. فليأخذ منه

[۱] موثقة بعثمان بن عيسى الواقفى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۵

....

و ليمسح رأسه و ان لم يكن فى لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء «۱».

و مقتضى هذه الروايات كفاية المسمى فى مسح الرجلين لقضاء العادة على أن البلل المتخلف فى الحاجبين أو الأشفار أو اللحية لا يكون بمقدار يفى لمسح جميع ظاهر الرجلين. فبهذا أيضا نقيد إطلاق الصحيحة المتقدمة فلاحظ.

نعم قد يحتمل أن تكون هذه الروايات مختصة بمن نسى مسح رأسه فليكن المسمى كافيا فى حقه- فى مسح الرجلين- و لا دلالة لها على كفاية المسمى فى غير ناسى المسح. و يندفع بأن الأخبار المتقدمة و ان كانت واردة فى خصوص ناسى المسح غير ان المستفاد منها انه لا خصوصية للناسى فى الحكم المذكور. بل انما هو يمسح بالمقدار الذى يعتبر فى المسح لو لا النسيان و ذلك لقوله (ع) فى بعضها: ان كان فى لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه و رجليه فليفعل ذلك و ليصل [۲] فالمقدار الذى يعتبر مسحه فى الوضوء مقدار واحد فى كل من الناسى و غيره إلا ان الناسى له أن يأخذ البلل من لحيته و حاجبيه و نحوهما.

«الرابع»: السيرة المتحققة بين المتشرعة فإنها حجة ممضاة من غير نقاش و السر فى ذلك ظاهر فان المكلف يبتلى بالوضوء فى كل يوم ثلاث مرات- على الأقل- فلو كان الاستيعاب فى مسح الرجلين واجبا فى مثله كما ادعاه الصدوق (قده) لظهر و بان و لكان ذلك من الأمور الواضحة عندهم فالتسالم القطعى بين أصحابنا «قدهم» كاشف قطعى عن عدم وجوب الاستيعاب فى مسح الرجلين حيث لم ينقل ذلك عن غير الصدوق (قده) نعم مال اليه المحقق الأردبيلى (قده) على ما حكى

[۲] ضعيفة بالقاسم بن عروة

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۸۶

و يجزى الابتداء بالأصابع و بالكعبين (۱) و الأحوط الأول

كما عرفت. و على ذلك لا مناص من رفع اليد عن صحيحة البزنطى و تقييدها بمقتضى الأدلة الأربعة المتقدمة و الاكتفاء فى مسح الرجلين بالمسمى عرضا، فقد اتضح بما ذكرناه ان الحق هو ما ذهب اليه المشهور فى المسألة بعد ما قدمناه من بطلان الأقوال الأخر كما مر.

جواز المسح مقبلا و مدبرا:

(۱) و قد يعبر عن ذلك بالمسح مقبلا و مدبرا و الوجه فى كفاية المسح من طرف الكعب إلى الأصابع صحيحة حماد عن أبى عبد

اللّه (ع) المرویهٔ تارهٔ فی خصوص مسح القدمین «قال: لا بأس یمسح القدمین مقبلا و مدبرا» «۱» و أخری فی مسح الوضوء «قال: لا بأس بمسح الوضوء مقبلا و مدبرا» «۲» و من هنا احتمل اتحاد الروایتین علی ما أشرنا إلیه فی مسح الرأس.

و مرسلهٔ یونس قال: أخبرنی من رأی أبا الحسن (ع) بمنی یمسح ظهر القدمین من أعلی القدم إلی الکعب و من الکعب إلی أعلی القدم و یقول: الأمر فی مسح الرجلین موسع من شاء مسح مقبلا و من شاء مسح مدبرا، فإنه من الأمر الموسع ان شاء اللّه «۳» و قوله من أعلی القدم أرید منه الأصابع بقرینهٔ قوله إلی الکعب هذا علی أن جواز النکس هو المطابق للقاعدهٔ لإطلاق الآیهٔ المبارکهٔ و الأخبار الآمرهٔ بمسح الرجلین إلی الکعبین من دون تقییده بشیء کما لا یخفی علی من لاحظ الأخبار البیانیهٔ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۸۷

....

الواردهٔ فی الوضوء.

و لیس فی البین ما یقتضی وجوب المسح من الأصابع إلی الکعبین غیر قاعدهٔ الاشتغال- بناء علی أن المورد مورد الاشتغال دون البراءهٔ- إلا أن من الواضح أن أصالهٔ الاشتغال مما لیس له معارضهٔ الأخبار و الدلیل.

و قد جاء فی کلام المحقق الهمدانی «قده» «و الوضوءات البیانیهٔ» و لم نقف نحن علی شیء من الأخبار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ یدلنا علی أن المسح لا بد أن یکون من طرف الأصابع إلی الکعبین.

و أما ما ورد فی الآیهٔ المبارکهٔ و بعض الأخبار المتقدمهٔ من تحدید مسح الرجلین إلی الکعبین فقد تقدم ان قوله إلی الکعبین غایهٔ للممسوح دون المسح کما ان الغایهٔ فی غسل الوجه و الیدین غایهٔ للمغسول دون الغسل هذا کله فی جواز المسح نکسا

هل یجوز المسح بسائر الکیفیات؟:

فهل یجوز المسح بغیر ذلک من الأنحاء و الکیفیات کما إذا مسح نصف رجله مقبلا و نصفها الآخر مدبرا بأن مسح إلی منتصف القدم من طرف الأصابع و مسح النصف الآخر من طرف الکعبین فتلاقیا فی الوسط أو مسح من الیمین إلی الشمال و بالعکس أو مسح مؤربا أو لا یجوز؟

فیه خلاف بین الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم). و ذهب المحقق الهمدانی «قده» إلی عدم الجواز. و یبتنی هذه المسألهٔ علی تحقیق أن مقتضی الإطلاقات و صحیحهٔ البزنطی- أعنی القاعدهٔ الأولیهٔ- مع قطع النظر عن صحیحهٔ حماد أی شیء؟ فهل مقتضی القاعدهٔ عدم جواز المسح

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۸۸

کما أن الأحوط تقدیم الرجل الیمنی علی الیسری (۱) و ان کان الأقوی جواز مسحهما معا. نعم لا یقدم الیسری علی الیمنی

إلا- من طرف الأصابع إلی الکعبین و قد خرجنا عن مقتضی القاعدهٔ و الإطلاقات فی خصوص المسح نکسا بدلالهٔ صحیحهٔ حماد

المتقدمهٔ فتبقی بقیهٔ الکیفیات تحت القاعدهٔ و إطلاقات المنع أو ان القاعدهٔ و الإطلاقات لا- یقتضیان عدم جواز المسح بسائر الکیفیات؟

الثانی هو الصحیح و ذلک لان الآیهٔ المبارکهٔ و الأخبار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ لا تعرض فی شیء منهما علی الکیفیهٔ المعتبرهٔ فی المسح المأمور به و قد أسلفنا ان التحدید فی الآیهٔ المبارکهٔ و فی بعض الأخبار البیانیهٔ بقوله: الی الکعبین. انما یرجع الی الممسوح دون المسح.

و صحیحهٔ البزنطی المتقدمهٔ أیضا کذلک لأنها بصدد بیان المقدار المعتبر بحسب الکم و من هنا سأله الراوی عن جواز المسح بإصبعین. و لیس لها نظر الی بیان الکیفیهٔ المعتبرهٔ فی المسح فعلی ذلک مقتضی إطلاق قوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ و إطلاق الاخبار الآمرهٔ بمسح الرأس و الرجلین کما فی الأخبار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ جواز المسح کیف ما اتفق فلا مانع من مسح مقدار من الرجل مقبلا و مقدار آخر مدبرا و المسح من الیمین إلی الشمال أو بالعکس أو المسح موربا.

تقدیم الرجل الیمنی علی الیسری:

(۱) ذهب جمع کثیر من الأصحاب «قدس اللّه أسرارهم» إلی عدم اعتبار الترتیب فی مسح الرجلین و أن للمتوضئ أن یمسحهما معا کما أن له یمسح علی الیسری مقدما علی مسح الیمنی و بالعکس. و ذهب جماعهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۸۹

....

آخرون من قدماء أصحابنا و متأخر بهم «قدهم» إلی اعتبار الترتیب بینهما و انه لا بد من تقدیم مسح الیمنی علی الیسری بل ادعی علی ذلک الإجماع فی بعض الکلمات و هذا القول و ان ذهب الیه جمع کثیر إلا أن القائل بالقول الأول أکثر فهو الأشهر و ذاک مشهور.

و التزم جماعهٔ قلیلون بالتخییر بین مسح الرجلین معا و مسح إحداهما قبل الأخری الا أنه علی تقدیر عدم مسحهما معا یقدم الیمنی علی الیسری کما اختاره الماتن «قده» هذه هی أقوال المسألهٔ و منشأ الخلاف هو اختلاف الانظار فیما یستفاد من الروایات.

و یدل علی القول الأشهر إطلاق الآیهٔ المبارکهٔ و الاخبار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ حیث اشتملت علی الأمر بمسح الرجلین من دون ان یتعرض إلی اعتبار الترتیب بینهما بل و سکوته (ع) عن بیان ذلک مع کونه بصدد البیان و ناظرا الی اعتبار الترتیب بین أفعال الوضوء، حیث قال (ع) ابدأ بما بدء اللّه به فاغسل وجهک أولا. ثم اغسل الیدین ثم امسح علی رأسک و رجلیک [۱] و لکنه سکت عن بیان اعتبار الترتیب فی مسح الرجلین.

و بإزاء ذلک صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه (ع) فی حدیث قال: امسح علی القدمین و ابدأ بالشق الأیمن «۲» مؤیدهٔ ببعض الاخبار الضعاف کروایهٔ أبی هریرهٔ و غیرها «۳» کما ورد فی قباله أیضا التوقیع المروی عن الاحتجاج عن الحمیری عن صاحب الزمان (ع) أنه کتب الیه

---

[۱] هذا مضمون صحیحهٔ زرارهٔ المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب الوضوء و قد صرح بجملهٔ «ابدأ بما بدأ اللّه فی ذیل هذه الصحیحهٔ و صحیحهٔ زرارهٔ الأخری المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب الوضوء فلیلاحظ.

---

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۰

....

يسأله عن المسح على الرجلين بأيهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعا معا؟

فأجاب (ع) يمسح عليهما جميعا معا فان بدأ بإحداهما قبل الأخرى فلا يبدأ إلا باليمين «۱» إذا عرفت ذلك فليتكلم فى جهتين:

«الجهة الأولى»: فى أن صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة هل تصلح أن يقيد بها الإطلاقات المتقدمة الدالة على عدم اعتبار الترتيب فى مسح الرجلين أو انها غير صالحة لذلك. فعلى تقدير كونها صالحة للتقييد بها يسقط بذلك القول الأشهر لا محالة.

ثم بعد ذلك نتكلم فى الجهة الثانية فى أن خبر الاحتجاج هل يرفع به اليد عن إطلاق صحيحة محمد بن مسلم فتقيدها- لأجله- بما إذا لم يمسحهما جميعا أو أنه غير صالح لذلك؟ فعلى الأول يثبت به ما ذهب اليه الماتن «قدس اللّه سره» كما أنه على الثانى يثبت به قول المشهور فى المسألة فتجب مراعاة الترتيب فى مسح الرجلين بتقديم مسح اليمنى على اليسرى.

«أما الجهة الأولى»: فقد ذكر المحقق الهمدانى «قده» أن الصحيحة و مؤيداتها لا تصلح أن تكون مقيدة لتلك المطلقات الكثيرة الواردة فى محل الحاجة و ان رفع اليد عن إطلاق الآية و الروايات بالتزام إهمالهما أو احتفائهما بقرائن حالية أو مقالية أو بالتزام كونها مسوقة لبيان الحكم الظاهرى دون التكليف الواقعى أو غير ذلك مما يصحح به تأخير ذكر القيد عن وقت الحاجة فى مثل هذا الحكم العام البلوى- ليس بأهون من حمل الأمر فى هذه الصحيحة و مؤيداتها على الاستحباب.

و لكن الظاهر أن الأمر ليس كما أفيد لأنه لا محذور فى تقديم الصحيحة على كل من إطلاقى الآية و الروايات. أما إطلاق الآية المباركة فلأنه ما من إطلاق كتابى إلا و هو مقيد بشىء حيث أنه سبحانه لم يتعرض للخصوصيات

---

(۱) المروية فى ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۱

....

المعتبرة فى كل عبادة أو معاملة بل إنما أوكل بيانها إلى النبى (ص) و أوصياءه عليهم السلام فلا مانع من رفع اليد عن إطلاق الآية المباركة بتلك الصحيحة أبدا.

و أما إطلاقات الأخبار البيانية الآمرة بمسح الرأس و الرجلين فهى كإطلاق الآية المباركة. و قد عرف أنه لم ترد لبيان الكيفيات المعتبرة فى المسح فلا محذور فى تقديم الصحيحة عليها.

و العمدة فى المقام هى الروايات المتكفلة لبيان الترتيب المعتبر بين أفعال الوضوء، لأنها مع كونها فى مقام البيان لم يتعرض للترتيب المعتبر فى مسح الرجلين بل إنما أمرت بالبدء بما بدء اللّه به من غسل الوجه أولا ثم غسل اليدين ثم مسح الرأس و الرجلين.

و يمكن الجواب عن ذلك بأن عدم تعرض الرواة لكيفية مسح الامام- عليه السلام- مع أنه قد مسحهما بكيفية من الكيفيات لا محالة، لاستحالة تحقق المسح المطلق خارجا، انما هو من جهة عدم كون مسحه (ع) مغايرا عن الطريقة المتعارفة المرسومة عند الناس أعنى مسح اليمنى قبل مسح اليسرى، فلعله لأجل كونه على الوجه المتعارف لم يتعرضوا لنقل كيفيته فلو كان (ع) قد مسحهما على النحو غير المتعارف كمسحهما معا- مثلا- أو بتقديم اليسرى على اليمنى لنقلوها لا محالة.

فلو ادعى مدع القطع بأن الترتيب المعتبر لو كان على غير الطريقة المتعارفة لنقله الرواة لا محالة لم يكن دعواه دعوى بعيدة و عليه

فإطلاق هذه الروايات و سكوتها عن التعرض للترتيب- و هى فى مقام البيان- دليل على ما أشرنا إليه من اعتبار الترتيب المتعارف فى مسح الرجلين و مع الإغماض عن ذلك فالقدر المتيقن انها غير متكفلة إلا للترتيب الوارد فى الكتاب و ليست بصدد بيان غيره من الكيفيات المعتبرة فى الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۲

و الأحوط أن يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى (۱) و ان كان

و من هنا لم يتعرض فى جملة من الروايات لبيان الترتيب المعتبر فى غسل اليدين مع ان الترتيب بينهما مما لا كلام فى اعتباره، فالمتحصل أنه لا مانع من تقييد الإطلاقات المذكورة بالصحيحة المتقدمة و بذلك يظهر ضعف القول الأشهر و سقوطه عن الاعتبار.

(و أما الجهة الثانية) و ان خبر الاحتجاج هل يصلح أن يقيد به صحيحة محمد بن مسلم أو أنه غير صالح لذلك فيبتنى ذلك على أن طريق الطبرسى إلى الحميرى طريق معتبر كما التزم به بعضهم أو انه مما لم يثبت اعتباره؟ و قد ناقشنا فيه سابقا و قلنا إن طريقه لم يعلم اعتباره فعلى الأول لا مناص من تقييد الصحيحة بذلك. و لا يضره عدم عمل المشهور على طبقه، لاحتمال أن يكون الوجه فى ذلك عدم عثورهم عليه لعدم نقله فى الجوامع المعتبرة كالتهذيب و الكافى و الفقيه و به يثبت ما ذكره الماتن (قده) من أن المكلف مخير بين مسح الرجلين معا و مسح أحدهما قبل الأخرى إلا أنه إذا مسح أحدهما دون الأخرى لا بد من أن يقدم مسح اليمنى على اليسرى.

و أما على الثانى كما هو الصحيح فالخبر ضعيف و به تبقى الصحيحة خالية عن المعارض فالأخذ بها و الحكم بثبوت مسح الرجلين لو لم يكن أقوى فلا أقل من أنه أحوط.

ما هو الأحوط فى المقام:

(۱) بل هذا هو المتعين و ذلك لأن الدليل على جواز المسح فى كل من الرجلين بكل من اليدين كمسح اليسرى باليمنى و بالعكس أو مسح

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۳

لا يبعد جواز مسح كليهما بكل منهما

كليهما باليمنى أو كلتيهما باليسرى انما هو الإطلاق فى الكتاب العزيز و الأخبار البيانية الآمرة بمسح الرأس و الرجلين من غير تعيين آلة المسح و لكنا قيدنا إطلاقهما من هذه الجهة بما تقدم من الروايات الواردة فى لزوم أن يكون المسح باليد.

و أما إطلاقهما من حيث كونه باليد اليمنى أو اليسرى فهو باق بحاله و مقتضاه جواز المسح فى كل من الرجلين بكل واحدة من اليدين.

و كذا يدل عليه سكوتهم عليهم السلام فى مقام البيان كما فى الأخبار المتعرضة لاعتبار بعض الخصوصيات فى الوضوء حيث لم يتعرض لاعتبار مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى فلو كان ذلك أيضا معتبرا فى المسح و الوضوء لبينه الامام (ع) كغيره لانه كان فى مقام البيان، نعم ورد فى صحيحة زرارة «و تمسح ببلة يمناك ناصيتك و ما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى «۱»».

و هى و ان كانت واضحة الدلالة على التعيين إلا ان الماتن «قده» حملها على الاستحباب و بيان أفضل الأفراد تقديما لإطلاق الكتاب و الأخبار الكثيرة المتقدمة و سكوت بعضها عن اعتبار ذلك و هى فى مقام البيان.

و يردّه: ما أشرنا إليه فى المسألة المتقدمة من أنه ليس هناك أى مانع من تقييد الإطلاقات المذكورة بالرواية المعتبرة لان المطلقات ليست بصدد البيان من تلك الناحية، و حيث ان الصحيحة ظاهرة فى التعيين و وجوب مسح اليمنى باليد اليمنى و اليسرى باليد اليسرى، لان قوله (ع) و تمسح جملة فعلية ظاهرة فى الوجوب لكونها فى مقام الإنشاء و قد تقدم أنها جملة

---

(١) المروية فى ب ١۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ١٩۴

و ان كان شعر على ظاهر القدمين فالأحوط الجمع بينه و بين البشرة فى المسح (١)

مستقلة و غير معطوفة إلى فاعل «يجزيك» المتقدم فى صدر الصحيحة فلا مانع من تقديمها على إطلاقات الكتاب و السنة بوجه.

و أما الأخبار الساكتة عن بيان ذلك و هى فى مقام البيان فالتحقيق- كما قدمناه- ان عدم تعرض الرواة لنقل هذه الخصوصية من جهة ان مسحهم- عليهم السلام- كان على النحو المتعارف عندنا أعنى مسح اليمنى باليد اليمنى و اليسرى باليد اليسرى و إلا فلو كان مسحهم (ع) على غير الطريقة المتعارفة بأن كان كالأكل من القفا أعنى مسح اليمنى باليسرى و اليسرى باليمنى لوجب على الرواة نقل تلك الخصوصية لا محالة لأنها خصوصية زائدة يجب نقلها فى مقام الحكاية و الأخبار إذا لا تبقى دلالة فى ذلك على كفاية المسح مطلقا نعم يمكن أن يقال أن عملهم عليهم السلام لا يدل على وجوب ذلك و تعينه لاحتمال أن يكون مسح اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى مستندا إلى استحبابه و لأجله لم يهتم الرواة بنقله و لكن هذا الاحتمال غير مانع عن الأخذ بظاهر الصحيحة فى الوجوب كما هو ظاهر فالمتحصل ان المتعين مسح الرجل اليمنى باليمنى و اليسرى باليسرى.

الأحوط الجمع فى المسح:

(١) قد مر و عرفت ان الشعر النابت على الوجه لا بد من غسله فى الوضوء و لا يجزى غسل البشرة عن غسله و أما النابت على اليدين فقد عرفت أنه لا بد من غسله مع اليدين كوجوب غسل غيره من التوابع كاللحم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ١٩۵

....

الزائد إذ الإصبع الزائدة النابتة بين الأصابع و المرافق و ان لم يكن غسله مجزئا عن غسل البشرة إلا أنه تبعا للبشرة لا بد من غسله معها.

و أما النابت على الرأس فهو أيضا لا بد من مسحه و يجزى عن مسح نفس البشرة لأن الشعر و ان كان جسما خارجيا غير الرأس الواجب مسحه إلا ان الرأس لما لم يكن خاليا عن الشعر غالبا أو دائما كان الأمر بمسح الرأس راجعا إلى الأمر بمسح ما عليه من الشعر لغلبة وجوده معه.

و أما الشعر النابت على الرجلين فقد وقع محل الخلاف بين الاعلام فمنهم من ذهب إلى أن عدم أجزاء مسح الشعر عن مسح البشرة فلا بد من مسح بشرتهما نظرا إلى أن كلمة الرجل موضوعة لنفس البشرة و الشعر جسم خارجى قد ينبت على الرجلين و قد لا ينبت فالأمر بمسح الرجلين يقتضى وجوب مسح بشرتهما و عدم كفاية مسح الشعر عن مسحهما.

و منهم من قال بكفاية مسح الشعر عن مسح البشرة لأنه معدود من توابعهما و الأمر بمسحهما أمر بمسح التوابع لا محالة و ان إنكار ذلك مكابرة للوجدان و تكذيب لما أطبقت عليه كلمة العرف و من هنا لو أمر السيد عبده بإمرار يده على ساقه أو ساعده أو غيرهما

من أعضائه لم يخطر بباله ازالة شعرهما- أولا- مقدمة للامتثال.

و الماتن (قده) لما لم يرجح أحد الأمرين على الآخر توقف فى المسألة و احتاط- احتياطا لزوميا- بالجمع بين مسح كل من الشعر و البشرة هذا.

و لكن الاحتياط لا- نرى له وجها فى محل الكلام لأنه انما يحسن فيما إذا دار الأمر بين وجوب مسح البشرة على نحو لا يجزى عنه مسح شعرها و وجوب مسح الشعر على نحو لا يجزى عنه مسح البشرة، مع ان الأمر ليس كذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۶

....

لأن الشعر النابت على الرجلين ان كان خفيفا بحيث لا يمنع عن رؤية البشرة كما هو الموجود فى كل إنسان متعارف حيث ينبت الشعر على أصابعه بل و على كعبه و أطرافه من دون أن يمنع عن وقوع الابصار على بشرته فلا إشكال فى جواز المسح عليه و أجزاء ذلك عن مسح البشرة نفسها، لان الشعر و ان كان جسما خارجيا غير البشرة الا أن الرجل لما لم تكن خالية عن الشعر المتعارف كما عرفت كان الأمر بمسحها أمرا بمسح شعرها المتعارف أيضا على ما تقدم تفصيله عند التكلم على مسح الرأس، و المسح على مثل ذلك لو لم يكن مجزئا عن المأمور به فى مقام الامتثال للزم أن ينبه عليه فى الكلام فعدم البيان فى مثله دليل على كفاية المسح على الشعر لا محالة.

و دعوى ان الشعر قد لا ينبت على الرجل و يبقى موضع المسح خاليا عن الشعر و معه لا يكون وجود الشعر على الرجل أمرا دائميا بل و لا غالبيا.

مندفعة: بأنها لو تمت فإنما تختص بغير الأصابع لأن الأصابع ينبت عليها الشعر دائما و لا يوجد بحسب المتعارف إنسان إلا و قد نبت الشعر على أصابعه بل و على كعبه و أطراف كعبه بحيث لو مسح من أول أصابعه إلى كعبيه على نحو الخط المستقيم لم يصل الخط إلى كعبيه إلا بالمرور على الشعر فى مقدار من رجله نعم لو مسح على نفس البشرة أيضا كان كافيا فى مقام الامتثال هذا كله فيما إذا كان الشعر خفيفا لا يمنع عن وقوع الابصار على البشرة.

و أما إذا كان الشعر كثيرا و خارجا عن المتعارف كما إذا نبت على تمام رجله أو أكثره على نحو يمنع عن رؤية البشرة تحته فلا ريب فى جواز المسح على نفس البشرة وقتئذ لأن الشعر خارج عن الرجل و ليس

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۱۹۷

و تجب ازالة الموانع و الحواجب (۱)

أمرا متعارفا ليشمله الأمر بمسح الرجل و لا دليل على أن مسحه يجزى عن المسح المأمور به.

و أما صحيحة زرارة: كلما أحاط به الشعر فليس على العباد أو للعباد أن يبحثوا عنه و لكن يجرى عليه الماء «۱» فقد قدمنا انها تختص بالوجه و لا- يعم غيره، على أن الكلام فى المقام انما هو فى المسح و الصحيحة مختصة بالغسل بلا كلام لما فى ذيلها من قوله (ع): يجرى عليه الماء و ذلك لان الجريان لا يتحقق إلا فى الغسل و هذا ظاهر فالمتحصل ان مسح البشرة مجزئ على كل حال و معه لا مجال لما صنعه الماتن (قده) من الاحتياط بالجمع فى المسح بين البشرة و الشعر.

يجب ازالة الموانع:

(۱) لظاهر الکتاب و السنهٔ لدلالتهما علی وجوب مسح الرجلین و من الظاهر أن الرجل لا تصدق علی الخف أو غیره من الموانع، إذا لا یکون المسح علیهما مسحا علی الرجلین و هو المأمور به علی الفرض، و فی روایهٔ الکلبی النسابهٔ عن الصادق (ع) إذا کان یوم القیامهٔ و ردّ اللّه کل شیء إلی شیئه و ردّ الجلد إلی الغنم فتری أصحاب المسح این یذهب وضوئهم «۲».

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۶ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۸ من أبواب الوضوء من الوسائل و هی ضعیفهٔ بمحمد علی لأنه الهمدانی.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۹۸

و الیقین بوصول الرطوبهٔ إلی البشرهٔ و لا یکفی الظن، و من قطع بعض قدمه مسح علی الباقی (۱)

وظیفهٔ من قطع بعض قدمه:

---

(۱) و هذا لا لقاعدهٔ أن المیسور لا یسقط بالمعسور لنناقش فیها بما ناقشنا به فی محله و لا للتسالم المدعی فی المقام حتی یناقش فیه باحتمال استناد المتسالمین إلی قاعدهٔ أن المیسور لا یسقط بالمعسور.

بل لدلالهٔ الکتاب و السنهٔ فان قوله عز من قائل وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ. من تقابل الجمع بالجمع فیدلنا علی أن کل واحد منکم یمسح رأسه و رجلیه لوضوح ان کل أحد لیس له إلا رأس واحد و رجلان و لیس له رءوس و ارجل فإذا کان معنی الآیهٔ ذلک فتدلنا علی أن الرجل یجب مسحها علی حسب اختلافها بحسب الصغر و الکبر و کونها مقطوعهٔ أو غیر مقطوعهٔ، إذ الرجل کما یصدق علی الرجل غیر المقطوعهٔ کذلک تصدق علی المقطوعهٔ و لا مناص معه من مسحها.

و یؤید ذلک صحیحهٔ رفاعهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الأقطع فقال: یغسل ما قطع منه «۱» و صحیحته الثانیهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال سألته عن الا قطع الید و الرجل کیف یتوضأ؟ قال:

یغسل ذلک المکان الذی قطع منه «۲» و صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن الا قطع الید و الرجل قال: یغسلهما «۳» و یستفاد من الأمر بغسلهما بقاء مقدار من مقطوعهما، و المراد بالغسل

---

(۱) المرویهٔ فی باب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی باب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی باب ۴۹ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۱۹۹

و یسقط مع قطع تمامه (۱)

فی الصحیحتین أعم من المسح و معناه غسل المقدار الباقی من الید و مسح المقدار الباقی من الرجل و انما عبر بالغسل للتغلیب و الازدواج هذا و لکن مستند الحکم فی المقام هو الکتاب و السنهٔ و الروایتان مؤیدتان للمدعی،

یسقط المسح عند قطع الرجل تماما:

(١) و ذلک لإطلاق الكتاب و السنة و مقابلة الجمع بالجمع و إن اقتضت الانحلال كما مر و دلت على ان كل أحد مأمور بأن يمسح رأسه و رجليه إلا أنه على نحو القضية الحقيقية لا محالة و مقتضاها حينئذ أنه يجب على كل أحد أن يمسح رأسه و رجليه على تقدير أن يكون له رجل و رأس لما ذكرناه غير مرة من أن القيود الخارجة عن الاختيار المأخوذة فى المأمور به لا بد أن تكون مفروضة الوجود و مع عدمه لا- يجب عليه مسح احدى رجليه أو كلتيهما إذا قطعتا معا و يبقى إطلاق الأمر بغسل الوجه و اليدين فى الآية المباركة بحاله هذا أولا.

و ثانيا: أن قوله عز من قائل فى ذيل الآية المباركة وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً يدلنا على أن الأمر بغسل الوجه و اليدين- أعنى الوضوء- انما يختص بالواجدين. لوضوح أن التفصيل قاطع للشركة فالوضوء وظيفة الواجد للماء، كما أن التيمم وظيفة الفاقد.

و الفقدان انما يتحقق بأحد أمرين: أما بفقدان ذات الماء كما هو الغالب فى المسافرين و لا سيما فى الأزمنة القديمة فى الصحارى و القفار.

و أما بعدم التمكن من استعماله لمرض أو نحوه، إذ المريض كثيرا ما يكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۰

(مسألة ۲۵): لا إشكال فى أنه يعتبر أن يكون المسح بنداوة الوضوء (١) فلا يجوز المسح بماء جديد، و الأحوط ان يكون بالنداوة الباقية فى الكف فلا يضع بعد تمامية الغسل على سائر أعضاء الوضوء

واجدا للذات إلا أنه عاجز عن استعماله لمرضه.

و حيث أن مقطوع الرجل أو الرجلين لا ينطبق عليه الفاقد بأحد المعنيين لوجود الماء عنده و تمكنه من استعماله و ان لم تكن له رجل فلا محالة يصدق عليه عنوان واجد الماء و معه يجب عليه الوضوء لأنه فريضة للواجد كما مر.

على أن الصلاة واجبة فى حقه من دون شک. و لا صلاة إلا بطهور و التيمم غير سائغ فى حقه لعدم صدق الفاقد عليه فيتعين عليه الوضوء لا محالة فإذا وجب فيجب من غير مسح لاستحالة التكليف بما لا يطاق ثم ان المعتمد عليه فى المسألة انما هو ما قدمناه من إطلاق الكتاب و السنة دون التسالم حتى يناقش فيه باحتمال استناد المجمعين إلى قاعدة أن الميسور لا يسقط بالمعسور.

اعتبار كون المسح بنداوة الوضوء:

(١) لما تقدم عند التكلم على وجوب مسح الرأس و قلنا ان المسح بالماء الجديد غير مسموح و ما دل على جوازه و انه (ع) أمر بالمسح بالماء الجديد «١» محمول على التقية كما تقدم.

---

(١) راجع ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۱

لئلا يمتزج ما فى الكف بما فيها، لكن الأقوى جواز ذلک (١)

---

(١) هذا الذى ذكره الماتن (قده) قد ذهب إليه جماعة من الاعلام (قدس اللّه أسرارهم) و ذهب آخرون إلى عدم جوازه إلا مع

جفاف بلة اليد و منشأ الخلاف فى ذلك ان الروايات الدالة على لزوم كون المسح بالبلة الباقية كما ورد فى الوضوءات البيانية من أنه (ع) مسح رأسه و قدميه إلى الكعبين بفضل كفيه و لم يجدد ماء أو لم يحدث لهما ماء جديدا على ما رواه زرارة و بكير «۱» أو أنه مسح بما بقى فى يده رأسه و رجليه و لم يعدهما فى الإناء كما فى صحيحة زرارة «۲» أو أنه مسح مقدم رأسه و ظهر قدميه ببلة يساره و بقية بلة يمناه كما فى صحيحته الأخرى «۳» و غيرها من الروايات هل تصلح أن تكون مقيدة للمطلقات من الآية المباركة و الاخبار الواردة بمضمونها، كما اشتمل على الأمر بمسح الرأس و الرجلين من دون تقييد بشىء [۴].

أو انها غير صالحة لتقييدها و ان قيدناها بأن يكون المسح بواسطة اليد لا بالة أخرى بمقتضى الأخبار التى قدمناها فى محلها، إلا ان إطلاقها من حيث كون المسح ببلة ما فى اليد أو غيرها من الأعضاء بحاله؟ و تلك الأخبار غير موجبة لتقييد إطلاقاتها من هذه الجهة كما هو ظاهر.

---

[۴] و هى عدة روايات منها صحيحة زرارة: إذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك المروية فى ب ۲۳ من أبواب الوضوء و صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) فى حديث. قال: و ذكر المسح فقال: امسح على مقدم رأسك و امسح على القدمين و إبداء بالشق الأيمن. المروية فى ب ۲۵ من أبواب الوسائل.

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۳) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۲

....

و الصحيح ان الاخبار المذكورة غير صالحة لتقييد المطلقات و ذلك لأن الأخبار المذكورة إنما هى حكاية فعل من الامام (ع) و فعله بما هو فعل لا دلالة له على الوجوب و انما يستفاد الوجوب من اهتمام الرواة بنقله- مثلا- أو غير ذلك من القرائن.

و لا قرينة فى تلك الأخبار على أن فعله (ع) مستند إلى الوجوب إذ من الجائز أن يكون مسحه ببلة يده من جهة استحبابه و مع هذا الاحتمال كيف يمكن الاستدلال بها على الوجوب هذا.

بل يمكن أن يقال: القرينة قائمة على أن تلك الروايات ليست ناظرة إلى بيان ان المسح يجب أن يكون بالبلة الباقية فى اليد و ذلك لأنها ناظرة إلى بيان أن المسح لا بد أن يكون ببلة الوضوء و انه لا يجوز المسح بالماء الجديد كما عليه الجمهور فهذه الروايات غير صالحة للتقييد.

نعم ورد فى صحيحة زرارة: و تمسح ببلة يمناك ناصيتك و ما بقى من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى و تمسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى «۱» و دلالتها على الوجوب واضحة، حيث دلت على أن مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى لا بد من أن يكون ببللها كما أن مسح اليسرى باليد اليسرى لا بد أن يكون كذلك.

و بهذه الصحيحة نقيد المطلقات المتقدمة لأن قوله (ع) و تمسح جملة

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۳

....

فعلية قد وردت فى مقام الإنشاء فلا محالة يدلنا على الوجوب و ليست معطوفة إلى فاعل «يجزيك» على ما مر مفصلا.

و دعوى انها انما وردت لبيان أمر آخر و هو اعتبار تقدم مسح الرجل اليمنى على اليسرى و لا نظر لها إلى لزوم كون المسح بالبلة الباقية فى اليد غير مسموعة. لأنها كما وردت لبيان الجهة الأولى كذلك وردت لبيان الجهة الثانية فهى ناظرة إلى كلتيهما و من هنا قيدت المسح بأن يكون بالبلة الباقية فى اليد. و نظيرها صحيحة عمر بن أذينة الواردة فى معراج النبى صلى اللّه عليه و آله ثم امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء و رجليك إلى كعبيك «۱» فإن الأمر ظاهر فى الوجوب و هى أيضا قابلة للتقييد و بهاتين الصحيحتين نقيد المطلقات المتقدمة.

و أما الروايات الواردة فى أخذ البلل من اللحية أو الحاجبين أو أشفار العينين فلم نجد فيها ما يدلنا على ما نحن بصدده إلا رواية واحدة و هى مرسلة الصدوق «قده» كما يأتى ذكرها.

و أما بقية الروايات المذكورة فلا دلالة لها على ذلك بوجه. لأنها انما تدل على وجوب أخذ البلة من اللحية أو الحاجبين لمن نسى المسح حتى دخل فى الصلاة و أما وجوب الأخذ من بلة اليد ما دامت مبتلة فلا يكاد يستفاد منها بوجه فلا دلالة لها على أن الأخذ من بلة اللحية- مثلا- انما هو فيما إذا لم تكن اليد مبتلة و أما إذا كانت مبتلة فلا يجوز المسح ببلة اللحية- مثلا- فلا يمكن استفادتها منها كما عرفت فالاستدلال بها على تقييد المطلقات غير تام هذا.

على أن التمسك بإطلاقاتها غير صحيح فى نفسه و ذلك مضافا إلى أن

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۴

....

الغالب يبوسة بلة اليد فيمن نسى المسح و دخل فى الصلاة ان الروايات المذكورة قد دلت على وجوب الأخذ من بلة اللحية و الحاجبين و هذا مما يلائم الإطلاق أبدا لوضوح ان فى صورة وجود البلة فى اليد لا يجب أخذ البلة من اللحية أو غيرها بلا كلام و انما الكلام فى جوازه و عدمه و أما الوجوب فهو مقطوع العدم حينئذ كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك أن أكثرها ضعيفة الاسناد فلاحظ، فاطلاقات تلك الروايات غير قابلة للاعتماد عليها أبدا.

و أما مرسلة الصدوق عن الصادق (ع) ان نسبت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقى فى يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقى منه فى لحيتك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك و أشفار عينيك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يبق من بلة وضوئك شيء أعدت للوضوء «۱» فلا بأس بدلالتها على المدعى- مع الغض عن سندها.

نعم الأصحاب غير ملتزمين بالترتيب الوارد فى الرواية أعنى الترتيب بين الأخذ من بلة اللحية و الحاجبين، و لعل ذكر اللحية أولا من جهة ان بقاء البلة فيها أزيد من بقائها فى الحاجبين لأنها تأخذ الماء أكثر مما يأخذه الحاجبان أو أشفار العينين، و لأجل ذلك قال (ع) و ان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك إلخ و لم يقل و ان لم تكن بلة فى لحيتك لاستحالة فقدان البلة من اللحية و بقائها فى الحاجبين- عادة- هذا.

و قد جاء فى كلام صاحب الحدائق «قده» بعد ذكر هذه المرسلة و مثلها رواية زرارة. و الظاهر أنه من سهو القلم و الاشتباه إذ ليست

لزرارة رواية مثل مرسلة الصدوق «قده» نعم له رواية كيفية الأخبار

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۵

و كفاية كونه برطوبة الوضوء و ان كانت من سائر الأعضاء، فلا يضـر الامتزاج المزبور. هذا إذا كانت البلة باقية فى اليد، و اما لو جفت فيجوز الأخذ من سائر الأعضاء (۱)

الواردة فى من نسى المسح و دخل فى الصلاة و الآمرة بالمسح من بلة اللحية فليراجع «۱».

أخذ البلل من سائر الأعضاء:

(۱) لا اشـكال و لا كلام فى جواز أخـذ البلل من اللحيـة عنـد جفاف اليد كما ورد فى غير واحد من الروايات و هى و ان كان أكثرها ضعيفة السـند إلا أن بينها رواية واحدة قابلة للاعتماد عليها فى الاسـتدلال و هى صـحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السـلام قال إذا ذكرت و أنت فى صلاتك إنك قد تركت شيئا من وضوئك (الى أن قال) و يكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسـيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك «۲» و هى بظاهرها و ان كانت مطلقـة من حيث جفاف اليـد و رطوبتها إلا أنه بالنظر إلى أن الأغلب جفاف نداوة اليد فيما إذا ترك المتوضّـئ المسح و دخل فى الصـلاة و تكون الصحيحة كالمختصة بصورة جفاف اليد و تدلنا على أن من جفت يده ثم تذكر أنه ترك مسح الوضوء جاز له أن يأخذ من بلة لحيته و هذا مما لا كلام فيه.

و انما الكلام فى أن الأخـذ من اللحية هل يتعين حينئذ أو أنه بعد جفاف اليد لا ترتيب بين أعضاء الوضوء فله أن يأخذ البلل من لحيته كما

(۱) يراجع ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) يراجع ب ۲۱ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۶

....

أن له أخذ البلل من يده اليسرى أو من سائر أعضائه كحاجبيه و أشفار عينيه فيه كلام و خلاف بين الأصحاب «قدهم».

و قد يستدل على الثانى بإطلاقات ما دل على وجوب مسح الرأس و الرجلين من دون تقييده بشيء كما فى الآية المباركة و غيرها من الروايات الآمرة بمسح الرأس و الرجلين بعد تقييدهما بأن يكون المسح ببلة اليد، إذ القدر المتيقن من التقييد انما هو صورة وجود البلة فى اليـد إذ حينئـذ لاـ يجوز المسـح ببلـة غيرهـا من الأعضـاء بلاـ كلام و أما إذا جفت و يبست فلا مناص من الرجوع إلى المطلقات و حيث أنه لا دليل على تقييـد المطلقات المـذكورة بشـيء فمقتضاها جواز المسح ببلة الوضوء سواء أ كانت البلة بلة اللحية أو بله غيرها من أعضاء الوضوء.

و يدفعه أمران:

«أحـدهما»: ما حققناه فى المباحث الأصوليـة من ان إطلاق دليل المقيد مقدم على إطلاق دليل المطلق و بما أن ما دل على لزوم كون

المسح بالبلة الموجودة فی الید غیر مقید بحالة رطوبة الید و عدم جفافها فلا مناص من رفع الید بذلک عن المطلقات فی کلتا صورتی رطوبة الید و یبوستها و الحکم بأن المسح ببلة الید مطلقا جزء معتبر فی الوضوء.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۴، ص: ۲۰۶

و ذلک لان صحیحة زرارة و غیرها مما قدمنا دلالته علی التقیید قد وردت إرشادا إلی اعتبار المسح ببلة الید و جزئیة ذلک فی الوضوء بلا فرق فی ذلک بین صورتی التمکن من المسح ببلة الید و عدمه و معه لا إطلاق للمطلقات بعد یبوسة الید حتی لتمسک بها فی إثبات جواز المسح ببلة أعضاء الوضوء لوضوح أن کفایة المسح ببلة غیر الید وقتئذ یحتاج إلی دلیل و لم یقم دلیل الا علی کفایة المسح ببلة اللحیة فحسب فلا مناص من الاقتصار علیه و الحکم بعدم جواز المسح ببلة غیرها من الأعضاء.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۰۷

....

«ثانیهما»: أنه علی تقدیر التنازل و تسلیم صحة الرجوع الی المطلقات فی غیر الصورة المتیقنة من تقییدها و هی صورة رطوبة الید اعنی ما إذا لم یتمکن المتوضئ من المسح ببلة الید فالمطلقات غیر منطبقة علی ما نحن فیه.

و ذلک لضرورة أن عدم التمکن من المسح ببلة الید الذی عرفت أنه جزء للمأمور به یختص بالوضوء المأتی به و لا یعم طبیعی الوضوء لوضوح ان المکلف یتمکن من أن یأتی بفرد آخر من الوضوء و یمسح فیه ببلة یده «و ما سلمناه من شمول المطلق لصورة العجز من الجزء أو القید فإنما هو فیما إذا کان العجز و عدم التمکن من إثباته غیر مختص بفرد دون فرد کما إذا عجز عن إتیانه بین المبدأ و المنتهی علی ما شرحنا تفصیله فی بحث الأصول و حیث ان المکلف فی المقام متمکن من إتیان الجزء المعتبر فی المأمور به فی ضمن فرد آخر من أفراد الطبیعی المأمور به فلا وجه لدعوی شمول المطلقات للفرد الناقص بوجه، و أخری یستدل علی عدم تعین المسح ببلة اللحیة بمرسلة الصدوق المتقدمة بتقریب ان ظاهرها ان المدار علی المسح ببلة الوضوء کما فی قوله فامسح علیه و علی رجلیک من بلة وضوئک بلا فرق فی ذلک بین بلة عضو و بلة عضو آخر.

و أما الترتیب الذی أشیر إلیه فی المرسلة من المسح ببلة اللحیة أولا فالظاهر أنه من جهة أن اللحیة تشتمل علی البلة أکثر مما یشتمل علیه غیرها من الأعضاء فیکون جفافها بعد جفاف بقیة الأعضاء و من هنا لم یقل:

فإذا لم تکن بلة فی لحیتک فخذ من حاجبیک لانه بعید عادة و انما قال:

و ان لم یکن لک لحیة هذا، و ظهور المرسلة فی المدعی و ان کان غیر قابل للإنکار غیر ان ضعف

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۰۸

....

سندها- بالإرسال- مانع عن الاعتماد علیها فی مقام الاستدلال و المتحصل ان المسح لا بد و ان یکون ببلة اللحیة بعد یبوسة الید: بل الأقوی عدم جواز المسح بغیر بلتها فیما إذا لم یکن هناک لحیة أو کانت و لکنها یبست فلا یجوز المسح ببلة الحاجبین أو أشفار العینین لعدم دلالة الدلیل علی کفایة المسح ببلة غیر اللحیة.

نعم وردت فی ذلک عدة روایات الا انها ضعیفة السند کما أشرنا إلیه- سابقا- و یدل علی ما ذکرناه موثقة مالک بن أعین عن أبی

عبد اللّه عليه السلام قال: من نسى مسح رأسه ثم ذكر أنه لم يمسح فان كان فى لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح رأسه و ان لم يكن فى لحيته بلل فلينصرف و ليعد الوضوء «۱».

و قد يقال: ان عدم تعرض الرواية لا خذ البلة من غير اللحية و حكمها بالإعادة عند عدم البلة فى اللحية لعله من جهة ان من البعيد- عادة- بقاء الرطوبة فى غير اللحية من الحاجبين أو أشفار العينين أو غيرهما من الأعضاء مع يبوسة بلة اللحية، فلأجل التلازم العادى بين يبوسة اللحية و يبوسة الحاجبين و الأشفار أو غيرهما أمر (ع) بإعادة الوضوء عند يبوسة اللحية لا من جهة عدم كفاية المسح ببلة غير اللحية من الأعضاء كما لا يخفى.

و فيه: ان غلبة فقدان البلة فى غير اللحية عند ارتفاعها و زوالها عن اللحية و ان كانت صحيحة كما ذكر إلا ان بقاء الرطوبة فى غيرها من الأعضاء عند يبوسة اللحية أيضا كثير و ليس من الندرة بمكان و ذلك كما إذا تمندل و تنشف لحيته بعد الوضوء و تذكر أنه ترك المسح قبل أن ينشف يده فإن الرطوبة باقية فى يده وقتئذ مع جفاف لحيته، و التمندل أمر متعارف

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۰۹

بلا اشكال من غير ترتيب بينها على الأقوى، و ان كان الأحوط تقديم اللحية و الحواجب على غيرهما من سائر الأعضاء. نعم الأحوط عدم أخذها (۱) مما خرج من اللحية عن حد الوجه، كالمسترسل منها،

لدى الناس و ان احتمل كراهته أو استحباب تركه، و مع كون بقاء الرطوبة فى غير اللحية أمرا كثيرا متعارفا إذا حكم بوجوب الإعادة عند جفاف اللحية و ارتفاع بللها فلا محالة يستفاد من ذلك عدم كفاية المسح بغير بلة اللحية كما ذكرناه.

أخذ البلة من المسترسل من اللحية:

(۱) هل البلة الموجودة فى المسترسل من اللحية الذى خرج عن حد الوجه كالبلة الموجودة فى اللحية نفسها فيجوز المسح بها أو لا يجوز؟ فقد يقال بعدم الجواز نظرا إلى أن المسح لا بد أن يكون ببلة الوضوء على ما تقدم و عرفت و البلة الموجودة فى غير مواضع الوضوء ليست من بلة الوضوء و عليه فيقع الكلام فى أن بلة المسترسل من اللحية هل هى من بلة الوضوء أو انها ماء خارجى؟

ذكر المحقق الهمدانى (قده) انها من بلة الوضوء لصدق انها من نداوته لدى العرف و لكن الصحيح انها ليست من نداوة الوضوء، لان المراد بماء الوضوء انما هو الماء الموجود فى محاله دون مطلق الماء المستعمل فى الوضوء و إلا لجاز المسح بالبلة الواقعة على الثوب أو البدن حال الوضوء أو بالماء المجتمع فى الإناء عند الوضوء و من الظاهر ان مسترسل اللحية ليس من محال الوضوء لأنه خارج عما بين القصاص و الذقن فلا يجوز

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱۰

و لو كان فى الكف ما يكفى الرأس فقط مسح به الرأس (۱) ثم يأخذ للرجلين من سائرها على الأحوط (۲) و إلا فقد عرفت أن الأقوى جواز الأخذ مطلقا.

(مسألة ۲۶) يشترط فى المسح أن يتأثر الممسوح (۳) برطوبة الماسح و أن يكون ذلك بواسطة الماسح (۴) لا بأمر آخر،

المسح ببلته و كذلك الحال فيما خرج عن حد الوضوء بحسب العرض لان بلله ليست من بلل مواضع الوضوء فلا يجوز المسح ببلته.

(۱) لأنه مع وجود ما يكفى لمسح رأسه فى الكف ليس له المسح ببلل غيره من الأعضاء.

(۲) بل على الأقوى كما عرفت

شرطية تأثر الممسوح:

(۳) بأن تكون اليد مبتلة ببلة الوضوء و لا تكون يابسة و الا لم يصدق عليه المسح ببلة ما فى اليد من ماء الوضوء و ان كان يصدق عليه المسح باليد لما تقدم من أنه يعتبر فى المسح أن يكون باليد و ان يكون ببلة الوضوء

(۴) لما عرفت من اعتبار كون آلة المسح هى اليد فلا مناص من أن يكون المسح باليد فلو نقل الرطوبة إلى جسم آخر و مسح به رأسه و رجليه فهو ليس مسحا باليد و ان كان مسحا ببلة الوضوء و قد عرفت اعتبار كون المسح باليد و ان يكون ببلة الوضوء فلا يكفى أحدهما من دون الآخر فى صحته.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱۱

و ان كان على الممسوح رطوبة خارجة (۱) فان كانت قليلة غير مانعة من تأثير رطوبة الماسح فلا بأس و إلا لا بد من تجفيفها، و الشك فى التأثير كالظن لا يكفى بل لا بد من اليقين.

إذا كانت على الممسوح رطوبة:

---

(۱) للمسألة صور ثلاث:

«الأولى»: أن تكون الرطوبة الموجودة فى الممسوح قليلة جدا بحيث لا تمنع عن ظهور أثر المسح بالبلة فى الممسوح كما إذا كانت الرجل رطبة بالعرق الخفيف أو رطوبة خارجية قليلة و لا إشكال فى صحة الوضوء وقتئذ كما لا يجب تجفيف الموضع الممسوح بوجه و ذلك لانه لم يرد اعتبار الجفاف فى الممسوح فى آية أو رواية بل مقتضى إطلاقات الآية و الرواية عدم الاعتبار و انما التزمنا به تحقيقا لصدق المسح ببلة الوضوء و هو انما يتحقق فيما إذا لم تكن على الممسوح رطوبة كثيرة تمتزج برطوبة اليد و يمنع عن كون البلة بلة الوضوء.

و حيث ان المفروض قلة الرطوبة فى هذه الصورة بحيث لا تمنع عن ظهور أثر المسح ببلة اليد فلا مناص من الحكم بصحته بمقتضى الإطلاقات المذكورة و صدق المسح ببلة الوضوء.

«الصورة الثانية»: ما إذا كانت رطوبة الممسوح كثيرة غالبة على رطوبة اليد أو متساوية معها أو كانت أقل الا انها فى نفسها كثيرة تمتزج برطوبة اليد و تمنع عن كون المسح بخصوص بلة الوضوء لامتزاجها بغيرها و لا إشكال فى هذه الصورة فى عدم صحة المسح و لزوم تجفيف الموضع الممسوح تحقيقا للمسح ببلة الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱۲

(مسألة ۲۷) إذا كان على الماسح حاجب و لو وصلة رقيقة لا بد من رفعه، و لو لم يكن مانعا من تأثير رطوبته فى الممسوح (۱).

(مسألة ۲۸): إذا لم يمكن المسح بباطن الكف يجزى المسح بظاهرها (۲) و ان لم يكن عليه رطوبة نقلها من سائر المواضع اليه ثم يمسح به، و ان تعذر بالظاهر أيضا مسح بذراعه، و مع عدم رطوبته يأخذ من سائر المواضع، و ان كان عدم التمكن من المسح بالباطن من جهة

«الصورة الثالثة»: ما إذا شككنا فى ان الرطوبة الموجودة فى الممسوح أى مقدار و هل هى بمقدار يمنع عن وصول بلة الوضوء إلى البشرة أو انها أقل و غير مانعة عن وصول البلة إليها؟ و لا بد فى هذه الصورة من تحصيل العلم بقلة الرطوبة و عدم مانعيتها عن الوصول حسب قاعدة الاشتغال و لا يكفى الظن بالقلة و عدم المانعية لان حكمه حكم الشك و لا اعتبار به فى الشريعة المقدسة بوجه كما ان أصالة عدم الحاجب أو المانع من وصول البلة إلى البشرة- كما قيل بها عند الشك فى الحاجب- لا مجال له لأنها من الأصول المثبتة و لا يثبت بها ان البلة قد وصلت الى نفس البشرة.

(۱) و ذلک لعدم صدق المسح باليد وقتئذ بل الفرض انه قد مسح بالخرقة أو بغيرها مما هو على اليد و قد وقع المسح به لا باليد كما تقدم نظيره فى اعتبار عدم الحاجب على الممسوح لعدم كون المسح حينئذ مسحا على البشرة و ان كان الحاجب رقيقا، لان وقوع المسح على البشرة معتبر فى صحته

إذا لم يمكن المسح بباطن الكف:

(۲) كما إذا كانت على باطن الكف قرحة مانعة عن المسح بالباطن و هناک مسألتان:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱۳

عدم الرطوبة و عدم إمكان الأخذ من سائر المواضع أعاد الوضوء، و كذا بالنسبة إلى ظاهر الكف، فإنه إذا كان عدم التمكن من المسح به عدم الرطوبة و عدم إمكان أخذها من سائر المواضع لا ينتقل إلى الذراع بل عليه أن يصيد.

«إحداهما»: ان المسح بباطن الكف إذا كان متعذرا أجزأه المسح بظاهرها فإذا لم يكن رطوبة على ظاهرها أخذها من سائر المواضع أو من خصوص اللحية- على الخلاف المتقدم- و هذه المسألة هى التى حكم فيها صاحب المدارک بلزوم المسح بظاهر الكف و كفايته عن المسح بالباطن و جعله حكما قطعيا باتا.

«و ثانيتهما»: ما إذا تعذر المسح بظاهر الكف كباطنه إما لأنه فاقد اليد و لا يد له أو له يد إلا أن ظاهرها كباطنها فى عدم التمكن من المسح به لوجود قرحة أو غيرها من الموانع فى كل منهما مسح بذراعه حينئذ و قد حكى عن صاحب المدارک (قده) أنه جعل الحكم بالمسح بالذراع أقوى و لم يذكر- فى هذه المسألة- ان الحكم مقطوع به كما ذكره فى المسألة الأولى.

و هناک مسألة ثالثة و هى ما إذا كان عدم التمكن من المسح بالباطن مستندا إلى يبوسته و ارتفاع الرطوبة عنه و لم يمكن نقلها اليه من سائر المواضع و لا بد حينئذ من الحكم ببطلان وضوئه و وجوب الإعادة فى حقه فهذه مسائل ثلاث:

أما المسألة الثالثة فالوجه فيها فى الحكم بالبطلان و وجوب الإعادة هو أن عجز المكلف عن المسح ببلة الباطن انما يختص بهذا الفرد الذى أتى به و المفروض أنه يتمكن من المسح ببلة الباطن فى غيره من أفراد الوضوء لعدم عجزه عن تحصيل ذلک فى الطبيعى المأمور به و معه لا بد من الحكم ببطلان الفرد المأتى به و وجوب الإعادة فى ضمن فرد آخر لا محالة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۱۴

....

و أما المسألة الأولى فالحق فيها هو الذى حكم به الماتن «قده» و جعله فى المدارک مقطوعا به و ذلک لا لأجل قاعدة الميسور التى ناقشنا فى سندها و دلالتها فى محله و لا لدعوى التسالم على جريان القاعدة فى خصوص المقام، لأن دون إثبات ذلک خرط القتاد و

لا لأصالهٔ الاحتیاط لما مر غیر مرهٔ من أن الأصل عند الشک فی اعتبار شیء زائد فی الوضوء انما هو البراءهٔ دون الاحتیاط.

بـل الوجه فی ذلـک ان الحکم بوجوب کون المسـح بباطن الکف لم یرد فی شـیء من الأخبار المتقدمـهٔ بل أن مقتضـی إطلاق الآیهٔ المبارکهٔ و الروایات عدم اعتبار کون المسح بالکف و انما قلنا باعتبار من جههٔ ما استفدناه من الأخبار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ.

و حاصل ذلک ان الرواهٔ لم ینقلوا- فی روایاتهم- خصوصـیهٔ مسح الامام (ع) و انه کان یمسح بغیر باطن الکف مع انهم علیهم السلام لو کـانوا مسـحوا بظـاهر الکف لوجب علی الرواهٔ و نقلـهٔ الآثار أن ینقلوا تلک الخصوصـیهٔ لأنها خصوصـیهٔ زائـدهٔ غیر متعارفـهٔ و مثلها یحتـاج إلی عنایـهٔ لاـ محالـهٔ و نقل ذلک أمر لازم علی الرواهٔ فمن سـکوتهم عن نقل تلک الخصوصـیهٔ یسـتکشف أن مسـحهم علیهم السلام قد کان علی النحو المتعارف الدارج عندنا و هو المسح بباطن الکف و الأمر المتعارف العادی لا یحتاج إلی النقل.

و علی ذلک یندرج المقام فی کبری کلیهٔ تعرضنا لتفصیلها فی بحث الأصول و هی أنه إذا کان لدلیل المطلق إطلاق و لم یکن لدلیل التقییـد ذلـک کما إذا کان المقیـد هو السـیرهٔ و الإجماع و نحوهما من الأمور اللبیـهٔ التی لا إطلاق لها فعنـد الشک فی سـعهٔ التقییـد و ضیقه لا بـد من الأخـذ بإطلاق دلیل المطلق و بما أن الأخبار الآمرهٔ بمسـح الرأس و الرجلین بالیـد مطلقهٔ و غیر مقیدهٔ بأن یکون بباطن الکف، و دلیل التقیید بالباطن لبی لا إطلاق له

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۱۵

....

لأنه أمر اسـتفدناه من فعلهم علیهم السلام و هو کالسیرهٔ و الإجماع مما لا إطلاق له فلا مناص من الاقتصار فی التقیید بالقدر المتیقن و هو صورهٔ التمکن من المسح بباطن الکف.

و فی غیر تلک الصورهٔ یرجع إلی إطلاق الـدلیل الـذی دلنا علی لزوم کون المسـح بالیـد کقوله (ع) فی صـحیحهٔ زرارهٔ: و تمسح ببلهٔ یمناک ناصیتک .. «۱» و مقتضی إطلاقها کفایهٔ المسح بکل من ظاهر الکف و باطنه لصحهٔ إطلاق الید علیهما حقیقهٔ.

و اما المسألـهٔ الثانیـهٔ فالتحقیق فیها هو الـذی ذکره الماتن «قـده» و جعله صاحب المـدارک أقوی حسب ما ینقل عنه «قـده» و السر فی ذلـک هـو انـا انمـا قیـدنا المطلقـات الآـمرهٔ بمسـح الرأس و الرجلین بـأن یکـون المسـح بالیـد أی بمـا دون الزنـد للأخبـار الواردهٔ فی الوضوءات البیانیهٔ من أنه (ع) یمسح رأسه و رجلیه بیده و ذلک لوجوه ثلاث:

«الأول»: ان الید و ان کان لها إطلاقات متعددهٔ إلا ان الظاهر منها عند إطلاقها فی مقابل الذراع انما هو ما دون الزند و قد ذکرت کلمهٔ الید فی الأخبار المذکورهٔ فی مقابل الذراع «۲» و هو قرینهٔ علی ارادهٔ ما دون الزند من الید.

«الثانی»: ما ورد فی بعض تلک الاخبار- و هو روایتان- انه مسح

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) کما فی صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر (ع) .. ثم أخذ کفا آخر بیمینه فصبه علی یساره ثم غسل به ذراعه الأیمن «ثم أخذ کفا آخر فغسل به ذراعه الأیسر، ثم مسح رأسه و رجلیه بما بقی فی یدیه.

المرویهٔ فی ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۱۶

....

بکفـه رأسه و رجلیه «۱» و لاـ یطلق الکف الا علی ما دون الزنـد و حیث ان الروایات المـذکورهٔ کلها تحکی عن أمر واحـد و هو فعله

(ع) و وضوءه فى الخارج فيعلم منها ان المراد باليد فى بقية الروايات أيضا هو ما دون الزند أعنى الكف.

«الثالث»: مناسبة الحكم و الموضوع لان لفظة اليد و ان صح إطلاقها على ما دون الزند تارة و على ما دون المرفق ثانيا و على ما دون المنكب ثالثا غير أن المحمولات المترتبة عليها ربما تعين المراد منها بحسب المناسبات و هى تختلف باختلاف ما يحمل عليها لا محالة.

فإذا قيل: قطعت يد فلان فلا يظهر من ذلك انها قطعت من أى موضع منها فهل انها قطعت مما دون الزند أو ما دون المرفق أو ما دون المنكب، إذ القطع يناسب الجميع إذا فهى مجملة كحالها قبل حمل القطع عليها. و لكن إذا قيل: كتبت بيدى. أو ضربت أو مسحت بها يتعين أن يكون المراد بها خصوص ما دون الزند لعدم مناسبة المحمولات المذكورة لغيره من معانى اليد و هذا ظاهر.

فبهذه الوجوه الثلاثة قيدنا الإطلاقات الآمرة بمسح الرأس و الرجلين غير انها انما تقتضى تقييدها بما دون الزند فيما إذا أمكن المسح باليد أى بما دون الزند و لا دلالة لها على القيدية المطلقة فى كلتا حالتى التمكن و الاضطرار حتى يوجب سقوط الأمر بالمسح عند عدم التمكن من المسح بما دون الزند و على الجملة انها انما تقتضى القيدية فى حالة التمكن من المسح بما دون الزند فحسب.

و ذلك لان الأخبار البيانية انما تحكى عن فعل النبى (ص) أعنى

---

(۱) كما فى صحيحتى زرارة و بكير الحديث ۳۰ و ۱۱ من الباب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

....

مسحه بما دون الزند و لكنه (ص) كان واجد اليد- أى ما دون الزند- و متمكنا من المسح به و لا إشكال فى ان المسح به هو المتعين وقتئذ و لا دلالة لفعله (ص) على أنه قيد معتبر مطلقا و لو عند عدم التمكن من المسح بما دون الزند، لعدم اليد أصلا أو لوجود قرحة فيها أو المانع آخر.

و حمل المسح عليها و ان كان يقتضى إرادة ما دون الزند منها إلا أنه يختص بمن كان له ما دون الزند و كان متمكنا من المسح بها.

و أما من لا يد له أعنى ما دون الزند فقوله: مسحت بيدى لا يناسب ارادة ما دون الزند بوجه و عليه فإطلاق الاخبار و الآية المباركة فى حق من لا يد له أو له يد و لا يتمكن من المسح بما دون زنده باق بحاله فيدلنا على ارادة المسح بذراعه حينئذ فالتقييد بخصوص ما دون الزند انما هو فيما إذا تمكن من المسح به.

و عليه فما جعله صاحب المدارك أقوى و ذهب اليه الماتن «قده» من تعين المسح بالذراع عند عدم التمكن من المسح بما دون الزند هو الصحيح إلا ان ظهور الحكم فى هذه المسألة ليس بمثابة ظهوره فى المسألة الأولى المتقدمة و من هنا ذكر «قده» ان الحكم هناك مقطوع به و أما هنا فقد جعله أقوى حسب ما حكى عنه. و ليس مستند الحكم هنا و هناك قاعدة الميسور أو أصالة الاحتياط لتكون المسألتان من واد واحد و يستشكل على صاحب المدارك بعدم ظهور الفرق بين المسألتين فلما ذا جعل الحكم فى أحدهما مقطوعا به دون الأخرى.

و ذلك لان المستند فى كلتا المسألتين و ان كان هو الرجوع الى المطلقات و التمسك بإطلاق دليل المطلق فى غير المقدار المتيقن من دليل المقيد لعدم إطلاق دليل التقييد، الا ان بينهما فرقا من جهة ان المطلقات فى المسألة الأولى مما لا خدشة فيه لقوله (ع) و تمسح ببلة يمناك ناصيتك «۱»

---

(۱) راجع ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۱۸

....

و غیرها من الأخبار الآمرة بالمسح بالید التی قیدناها بخصوص باطن الکف فی صورة التمکن من المسح بالباطن.

و أما المطلقات فی هذه المسألة أعنی الآیة المبارکة و الأخبار الآمرة بمسح الرأس و الرجلین المقیدتین بما دون الزند بمقتضی الوجوه المتقدمة فهی محل اشکال و کلام و لم یثبت علی وجه الجزم و التأکید لما مر و عرفت من أن المطلقات المذکورة یدور أمرها بین احتمالات ثلاثة:

«أحدهما»: أن یقال بإهمالها و عدم کونها فی مقام البیان من هذه الناحیة.

«ثانیها»: أن یقال انها تنصرف الی المسح المتعارف و هو المسح بما دون الزند.

«ثالثها»: أن یقال انها فی مقام البیان فهی مطلقة و تدل علی کفایة المسح ببلة الوضوء و لو کان بواسطة الأجسام الخارجیة کما إذا جعل الخشبة مبللة ببلة الوضوء و مسح بها رأسه و رجلیه فأمرها یدور بین تلک الاحتمالات و لا إطلاق لها علی التقدیرین الأولین و انما یثبت لها الإطلاق علی الاحتمال الثالث فقط و نحن و ان قوینا إطلاقها و التزمنا بکونها مطلقة الا انه محل الکلام و النزاع و هذا بخلاف الإطلاق فی المسألة الأولی لأنه مما لا کلام فی ثبوته کما مر و من هنا ذکرنا ان تعیین المسح بالذراع أقوی کما حکی عن صاحب المدارک «قده».

و اما الحکم فی المسألة الأولی فهو- کما قدمناه- مقطوع به بحسب مقام الإثبات و لعل هذا هو الذی دعا صاحب المدارک «قده» الی جعل الحکم فی المقام أقوی کما حکی أو انه «قده» لا یری ثبوت الإطلاق لتلک المطلقات باختیار أخذ المحتملین الأولین و یتمسک بقاعدة الاشتغال کما هو الحال عند عدم الإطلاق لدلیلی المطلق و المقید. بناء علی ان المقام

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۱۹

....

من موارد التمسک بقاعدة الاشتغال دون البراءة.

و هذا بخلاف المسألة المتقدمة فإن الإطلاقات فیها هی المحکمة و لا تصل النوبة فیها الی الأصل العملی لیختار أصالة الاشتغال و نحن و ان قوینا الإطلاق فی المقام أیضا و لم نراجع أصالة الاشتغال لان المورد من موارد البراءة الا ان ظهور الحکم فی هذه المسألة لیس بمثابة ظهوره فی تلک المسألة فما نسب الی صاحب المدارک «قدس سره» من ذهابه الی الفرق بین المسألتین هو الصحیح.

هذا کله بناء علی صحة الحکایة المتقدمة عن صاحب المدارک «قده» و انه فصل بین المسألتین المتقدمتین بجعل الحکم فی الأولی مقطوعا به و فی الثانیة أقوی و لکننا راجعنا المدارک فی تلک المسألة و ظهر أن ما حکی عنه فی المسألة الأولی من جعله وجوب المسح بظاهر الید قطعیا صحیح و مطابق لما فی المدارک.

و أما ما حکی عنه فی المسألة الثانیة من جعله المسح بالذراع أقوی فهو غیر موجود فی المدارک أصلا. نعم المسألة الثانیة ذکرها الشهید فی الذکری و قال: فالأقوی جوازه بالذراع، و صاحب الجواهر «قده» قد نقل کلتا المسألتین متصلتین فنقل المسألة الأولی عن المدارک و الثانیة عن الشهید «قدس سره» فی الذکری و توهم من ذلک ان المسألتین منقولتان عن المدارک فلاحظ.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۲۰

(مسألة ۲۹): إذا کانت رطوبة علی الماسح زائدة بحیث توجب جریان الماء علی الممسوح لا یجب تقلیلها (۱) بل یقصد المسح بإمرار الید و ان حصل به الغسل، و الاولی تقلیلها.

إذا كانت على الماسح رطوبة زائدة:

---

(١) لا ينبغى الإشكال فى أن الغسل فى الرأس و الرجلين لا يجزى عن المسح المأمور به فيهما على ما نطق به غير واحد من الروايات و انما الكلام فى ان الغسل و المسح أمران متباينان و لا يجتمعان فى مورد واحد ليحكم بعدم تحقق المسح عند العلم بتحقق الغسل، أو أن بينهما عموما من وجه فيهما متخالفان كالحلاوة و الحمرة، فقد يكون غسل و لا مسح و اخرى يكون مسح و لا غسل و ثالثة يجتمعان و حيث ان الغسل لم يثبت كونه مانعا عن المسح و انما ثبت عدم اجزائه عن المسح فلا مانع من الاكتفاء بالمسح مع تحقق الغسل معه؟

الثانى هو الصحيح لان الغسل عبارة عن جريان الماء أو أسرائه من محل إلى محل مع الغلبة و المسح عبارة عن إمرار اليد على الممسوح و هما أمران قد يجتمعان و الغسل غير مانع عن تحقق المسح كما عرفت فالتقليل غير واجب. نعم هو أولى خروجا عن شبهة الخلاف و تحصيلا للجزم بالامتثال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ٢٢١

(مسألة ٣٠): يشترط فى المسح إمرار الماسح على الممسوح (١) فلو عكس بطل. نعم الحركة اليسيرة فى الممسوح لا تضر بصدق المسح.

شرطية إمرار الماسح على الممسوح:

---

(١) اعلم ان للمسح معنيين.

«أحدهما»: إزالة الوسخ و العلة و نحوهما كما إذا قيل مسحت يدى بالحجر أى أزلت الوسخ عنها كما يقال- فى مقام الدعاء- مسح اللّه مالك من علة. و منه الدرهم الممسوح و هو الذى زالت نقوشه فصار أملس و منه إطلاق المسح على الكذاب لانه يزيل الحق و يقيم الباطل مقامه. و لعل له معنى آخرا به أطلق على المسيح على نبينا و آله و عليه السلام و من البين الظاهر ان المسح بهذا المعنى لم يؤخذ فيه الإمرار و لا دلالة له على ان الإزالة كانت بإمرار اليد على الحجر أم كانت بإمرار الحجر على اليد أو ان زوال نقوش الدرهم من جهة إمراره على شىء أو لإمرار الشىء على الدرهم و هذا ظاهر.

و «ثانيهما»: الإمرار، كما إذا قيل مسحت برأس اليتيم فان معناه: أمررت يدى على رأسه لا أنه أمر رأسه على يده و هو نظير قولنا: مسحت الحجر بالدهن أى أمررت يدى على الحجر و فيها دهن. و على ذلك فمعنى مسحت رأسى أو رجلى بالبلة: أمررت يدى عليهما و فيها بلة لوضوء و من الواضح ان المسح فى المقام انما هو بالمعنى الثانى دون الأول لوضوح أنه لأوسخ و لا علة فى الرأس أو الرجلين ليراد إزالتها باليد.

بل يصح استعمال كلمة «المسح» مع جفاف كل من اليد و الرأس فضلا عن كون أحدهما وسخا أو مشتملا على أمر يراد إزالته باليد.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ٢٢٢

(مسألة ٣١) لو لم يمكن حفظ الرطوبة فى الماسح من جهة الحر فى الهواء أو حرارة البدن أو نحو ذلك و لو باستعمال ماء كثير بحيث كلما أعاد الوضوء لم ينفع فالأقوى جواز المسح بالماء الجديد (٢).

فيصح أن يقال: مسحت رأسى أى أمررت يدى على رأسى مع جفافهما و عليه فلا مناص من اعتبار إمرار الماسح و هو اليد على الممسوح بإمكانه و إمرار اليد عليه فلو عكس فأسكن يده و أمر رأسه أو رجليه عليها بطل.

نعم الحركة اليسيرة فى الممسوح غير مضرة بصدق المسح فما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح.

إذا لم يمكن حفظ الرطوبة:

(۱) المشهور بينهم أنه إذا لم يمكن حفظ الرطوبة فى اليد جاز المسح بالماء الجديد، بل فى الجواهر أنه لم يعثر على مفت بالتيمم فى حقه.

و الماتن «قده» بعد الحكم بجواز المسح بالماء الجديد احتاط بالجمع بين المسح باليد اليابسة و المسح بالماء الجديد و التيمم. و الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين.

«إحداهما»: ما ذكره الماتن من احتمال وجوب المسح باليد اليابسة لأنه لو لم يحتمل ذلك لم يحتط بالجمع بينه و بين المحتملين الآخرين فنتكلم فى أن ذلك محتمل فى المسألة أو أنه غير محتمل فى محل الكلام:

و «ثانيتهما»: فى ان الواجب فى المسألة هل هو التيمم أو المسح بالماء الجديد.

«أما الجهة الأولى»: فالصحيح ان وجوب المسح باليد اليابسة غير محتمل فى المسألة و ذلك لان المسح بالماء الجديد إما واجب كما إذا تم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۳

....

أحد الوجوه المستدل بها على وجوبه و عمدتها قاعدة الميسور بدعوى ان المسح بالماء الجديد ميسور المسح بالبلة الوضوئية المفروض تعذره كما يأتى تفصيله.

و إما انه غير مانع عن المسح الواجب كما إذا لم يتم شىء من الوجوه المستدل بها على وجوب المسح بالماء الجديد و قلنا بوجوب المسح مطلقا و لو باليد اليابسة و ذلك لانه لم يدلنا أى دليل على وجوب كون المسح باليد اليابسة بحيث لو مسح بيده و هى متعرقة- مثلا- أو مبتلة بالماء الخارجى بطل مسحه.

فإن الأخبار البيانية التى منعت عن المسح بالماء الجديد بقوله (ع) و لم يعدهما فى الإناء «۱» و نحو ذلك فإنما تختص بما إذا كانت اليد مبتلة ببلة الوضوء إذ المستفاد من الروايات المتقدمة على اختلاف فى متنها انه عليه السلام انما لم يعد يديه فى الإناء لكونهما مبتلتين ببلة الوضوء.

و قد عرفت أنه مع التمكن منها لا يجوز المسح بالماء الجديد و لا دلالة فى الروايات المذكورة على ان اليد إذا لم تكن مبتلة ببلة الوضوء وجب ان يمسح باليد اليابسة بحيث لو مسح بعده و هى رطبة بطل مسحه بل لا مانع عن المسح باليد حينئذ و لو كانت مبتلة بالماء الجديد أو بغيره من المياه المضافة فإن اللازم وقتئذ انما هو مطلق المسح باليد سواء أ كانت رطبة أم يابسة و عليه فهذا الاحتمال ساقط و الأمر يدور بين وجوب المسح بالماء الجديد و وجوب التيمم فى حقه.

و «أما الجهة الثانية»: فقد استدل المشهور بوجوه:

«الأول»: و هو العمدة قاعدة الميسور بتقريب ان الواجب فى المسح المأمور به فى الوضوء أن يكون المسح بالبلة المقيدة بكونها بلة

الوضوء

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۴

....

و حيث ان تلك الخصوصية متعذرة فلا محالة يسقط التقييد و يجب المسح بمطلق البلة و لو كانت بلة خارجية لأن المسح بالبلة الخارجية ميسور البلة المقيدة بكونها من بلة الوضوء و لا يسقط الميسور بالمعسور أبدا.

و يندفع بالمنع عن كل من الكبرى و الصغرى المذكورتين. أما الكبرى فلما ذكرناه فى محله من ان تلك القاعدة مضافا إلى ضعف مدركها لانه نبوى و علوى و كلاهما ضعيف أن إخبارها قاصرة الدلالة على ان المركب إذا تعذر شرط أو جزء منه وجب الإتيان بما تيسر من اجزائه و قيوده و تفصيل الكلام فى ذلك موكول إلى محله.

و أما بحسب الصغرى فلأن الخصوصيات المتعذرة مختلفة فقد تكون الخصوصية المتعذرة غير مقومة للمأمور به بالنظر العرفى كما إذا أمره بالصلاة فى المسجد فصلى فى غيره أوامره بإتيان ماء بارد و تعذر عليه تحصيل البارد فأتى بماء غير بارد فإن الصلاة فى غير المسجد ميسور الصلاة فى المسجد عرفا و كذلك الإتيان بالماء غير البارد متيسر الإتيان بالماء البارد حسب النظر العرفى كما هو واضح و فى مثله لا مانع من دعوى عدم سقوط الميسور بالميسور إذ تمت أدلته بحسب السند و الدلالة.

و قد تكون الخصوصية المتعذرة مقومة للمأمور به لدى العرف بحيث أنهم يرون فاقدها مغايرا لواجدها فضلا عما إذا اشتمل على خصوصية أخرى مغايرة للخصوصية المتعذرة عندهم كما إذا أمره السيد بالإتيان بماء الرمان و تعذرت عليه خصوصية كون الماء مضافا الى الرمان فأتى بماء البطيخ أو الرقى أو بالماء المطلق بدعوى انه ميسور ذلك الميسور أو أمره بالإتيان بغلام زيد أو ابنه و لم يتمكن المكلف من ذلك فأتى بغلام عمرو أو ابنه مدعيا أن خصوصية اضافة الغلام إلى زيد معذرة فغلام عمرو ميسور لذلك المعسور لم يسمع منه ذلك لدى المحاكم العرفية لأن للخصوصيات المتعذرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۵

....

مدخلية فى تحقق المأمور به و فاقدها مغاير عندهم لواجدها لا انه ميسور لذلك المعسور كما لا يخفى.

و ما نحن فيه من هذا القبيل إذ المأمور به هو المسح بالبلة المضافة إلى الوضوء و هى مع البلة المضافة إلى النهر الجارى متباينان و لا يعد إحداهما ميسورا من الأخرى فتحصل ان دعوى وجوب المسح بالماء الجديد نظرا إلى أنه ميسور للمأمور به المتعذر خصوصيته ساقطة بحسب الكبرى و الصغرى.

و أما رواية عبد الأعلى مولى آل سام «۱» فهى مضافا إلى ضعيف سندها [۲] فإنما دلت على أن المسح على البشرة غير واجب لأجل كونه حرجا فى مقابل ما توهمه السائل من وجوبه. و اما قوله فامسح على المرارة فهو حكم جديد و غير مستند إلى أنه ميسور للمعسور فلا دلالة لها على تلك القاعدة.

---

[۲] بعبد الأعلى مولى آل سام لعدم توثيقه فى الرجال و ما وقع فى أسانيد تفسير على بن إبراهيم القمى هو عبد الأعلى بن أعين العجلى دون مولى آل سام، و لم يثبت اتحادهما و أما ما ورد فى رواية الكلينى فى الحديث الأول من باب فضل الأبكار من كتاب

النكاح من التصريح بأن عبد الأعلى ابن أعين هو عبد الأعلى مولى آل سام، حيث قال: عبد الأعلى بن أعين مولى آل سام. فلا دلالة له على الاتحاد لأن غاية ما يثبت بذلک هو أن عبد الأعلى مولى آل سام هو ابن أعين. و هذا لا يكفى فى الحكم بالاتحاد لان من الجائز أن يكون عبد الأعلى العجلى غير عبد الأعلى مولى آل سام و يكون والد كل منهما مسمى بأعين و لعله لأجل ذلک يراهما الشيخ متعددا لانه قد عدّ كلا منهما مستقلا فى أصحاب الصادق عليه السلام فلاحظ.

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۶

....

و نظيرها دعوى وجوب المسح المطلق عند تعذر المسح ببلة الوضوء مستندا إلى تلک القاعدة، لأنها أيضا ضعيفة لما مر، إلا انها دون الدعوى المتقدمة فى الضعف لأن مغايرة المسح ببلة الوضوء مع المسح بالبلة المتخصصة بخصوصية أخرى كبلة ماء النهر أظهر و أوضح من مغايرته مع المسح المطلق.

«الثانى»: استصحاب وجوب المسح فقد استدل به بعضهم على وجوب المسح ببلة الوضوء أو المسح باليد اليابسة و ذلک لأن المتوضى قد كان المسح واجبا عليه قبل ان تحدث الحرارة فى بدنه أو فى الهواء أو قبل طرو القلة على الماء فنستصحب بقائه على الوجوب بعد تعذر المأمور به أعنى حالة حدوث الحرارة أو القلة. و هو يقتضى الحكم بوجوب المسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد و عدم وجوب التيمم فى حقه.

و يندفع هذا الوجه مضافا الى أنه من الاستصحابات الجارية فى الشبهات الحكمية و لا نقول بها بأنه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى و لا مجال للاستصحاب فى مثله و ذلک لان الوجوب المتعلق بالمسح ببلة الوضوء قد زال و ارتفع يقينا و نشک فى حدوث فرد آخر من الوجوب متعلقا بالمسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد و عدمه و لا مجال للاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى على ما برهنا عليه فى محله «الثالث»: التمسک بإطلاق الأخبار الآمرة، بالمسح لأنها و ان كانت مقيدة بأن يكون المسح بالبلة الباقية من الوضوء فى اليد بمقتضى صحيحة زرارة و غيرهما مما دل على اعتبار كون المسح ببلة الوضوء، الا ان تلک المقيدات مختصة بحال التمكن من المسح ببلة الوضوء و لا إطلاق لها حتى يشمل صورة تعذر المسح ببلته فلا بد وقتئذ من التمسک بإطلاق ما دل على أصل وجوب المسح فى الوضوء و حينئذ اما ان يمسح باليد اليابسة أو بالماء الجديد هذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۷

....

و يمكن المناقشة فى ذلک بأن الروايات التى ورد فيها الأمر بالمسح فى الوضوء لم ترد فى مقام البيان من هذه الجهة و لا نظر لها إلى كيفية المسح بوجه و ذلک نظرا إلى أن المسح فى الوضوء- فى تلک الأزمنة- كعصر الصادقين عليهم السلام كان من الأمور الواضحة الجلية عند الجميع و كان يعرف كيفيته الصبيان و الصغار فضلا عن الأكابر و الرجال بل انما هى بصدد البيان من الجهات المختلف فيها بين العامة و الخاصة كبيان أن الرجل لا بد من أن يمسح لا ان يغسل و ان الرأس يمسح مقدمه لا جميعه إذا فلا إطلاق فى الأخبار المذكورة حتى نتمسک بإطلاقها.

نعم يمكن التمسک بإطلاق الآية و هو العمدة فى المقام و تقريب إطلاقها ان يقال انها قد اشتملت على الأمر بمسح الرأس و الرجل و لم يقيده ببلة الوضوء. بل مقتضى إطلاقها جواز المسح بالماء الجديد أو باليد اليابسة و انما رفعنا اليد عن إطلاقه عند التمكن من

المسح ببلة الوضوء بمقتضى الأخبار الدالة على ذلك. و اما إذا لم يتمكن المتوضى من المسح ببلة الوضوء فمقتضى إطلاق الآية المباركة جواز المسح بالماء الخارجى أو المسح باليد اليابسة.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاستدلال بالإطلاق فى محل الكلام. و مع هذا كله يمكن المناقشة فيه من وجهين:

«أحدهما»: ان المسح المأمور به فى الآية المباركة يحتمل أن يكون بالمعنى الأول من المعنيين المتقدمين للمسح أعنى إزالة الأثر على ما أشرنا إليه عند التكلم على دلالة الآية المباركة على التبعيض حيث احتملنا أن يكون إدخال كلمة «الباء» فى أثناء الكلام مع تماميته بغيرها من جهة إرادة كون اليد ممسوحة و الرأس و الرجلين ماسحا.

و هذا لا بمعنى إسكان اليد و إمرار الرأس أو الرجل بها لما عرفت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۸

....

من أن المعنى الأول للمسح لا يعتبر فيه إمرار الممسوح على الماسح و لا إمرار الماسح على الممسوح فإنه أمر يتأتى بكل منهما. بل بمعنى إزالة الأثر الموجود فى اليد بمسح الرأس أو الرجلين و معناه أن الرأس أو الرجلين قد أزال الأثر عن اليد.

و عليه فقد فرض فى الآية المباركة وجود أثر فى اليد حتى يزيله الرأس أو الرجل و ليس ذلك إلا البلل و رطوبة الوضوء فلا إطلاق فى الآية المباركة حتى يدلنا على كفاية المسح باليد اليابسة أو بالماء الخارجى.

ثم ان ما ذكرناه فى المقام لا ينافى ما قدمناه من أن المسح المأمور به فى الوضوء ليس بمعنى إزالة الأثر بل بمعنى الإمرار و ذلك لأنه انما كان كذلك بالنظر إلى دلالة الأخبار و هو غير مدلول الآية المباركة فالآية دلت على أن اليد لا بد أن تكون مبتلة ببلة الوضوء و الأخبار دلت على إمرار اليد على الرأس و الرجلين فإذا ضممنا أحدهما إلى الآخر فيكون حاصل مدلولهما ان الوضوء يعتبر فيه أن تكون اليد مبتلة ببلة الوضوء و ان تكون اليد المبتلة مارة على الرأس و الرجلين دون العكس.

و «ثانيهما»: انا لو سلمنا إطلاق الآية المباركة و الروايات فلا نسلم اختصاص الأدلة المقيدة بصورة التمكن من المسح ببلة الوضوء، لأن صحيحة زرارة و عمر بن أذينة الدالتين على اعتبار كون المسح ببلة الوضوء مطلقتان و قوله عليه السلام و تمسح خطاب للمكلفين و هو أمر فى مقام الإرشاد إلى جزئية المسح بالبلة الوضوئية فى الوضوء و لم يقيد الجزئية بحالة التمكن و الاختيار.

و مقتضى جزئية المسح ببلة الوضوء فى كلتا صورتى التمكن و التعذر سقوط الأمر بالمسح و الوضوء عند عدم التمكن من المسح ببلة الوضوء فيدخل بذلك تحت عنوان فاقد الماء فيجب عليه التيمم بمقتضى الآية المباركة، لان فقدان الماء ليس بمعنى عدم الماء مطلقا بل لو تمكن من استعماله فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۲۹

(مسألة ۳۲) لا يجب (۱) فى مسح الرجلين أن يضع يده على الأصابع، و يمسح إلى الكعبين بالتدريج، فيجوز أن يضع تمام كفه على تمام ظهر القدم من طرف الطول الى المفصل و يجرها قليلا بمقدار صدق المسح.

مقدار من أجزاء الوضوء و لم يتمكن من استعماله فى بعضها الآخر كفى ذلك فى تحقق العجز عن استعمال الماء فى الوضوء لأنه عبارة عن غسلتين و مسحتين و لا بد فى كليهما من الماء فإذا عجز عن الاستعمال فى إحدى الغسلتين أو فى إحدى المسحتين فلا محالة يندرج تحت كبرى فاقد الماء و يجب عليه التيمم وقتئذ.

و هذا هو الأقوى فى المسألة و لا يضره ما حكى من عدم وجدان من يفتى بوجوب التيمم حينئذ لأن الإجماع فى المسائل الاجتهادية و النظرية يحتمل أن يكون مستندا إلى أحد المدارك المذكورة فيها فيحتمل أن يستندوا فى عدم الحكم بوجوب التيمم إلى قاعدة

الميسور- مثلا- و معه لا يكون الإجماع تعبديا و لا يكشف عن رأى المعصوم (ع) نعم الأحوط الجمع بين المسح بالماء الخارجى و التيمم.

عدم لزوم وضع اليد على الأصابع:

(۱) أى لا يجب ان يكون المسح تدريجيا بأن يقع مسح الاجزاء المتأخرة بعد الأجزاء المتقدمة بل له ان يمسح جميع أجزاء الرجل دفعة واحدة كما أشار إليه الماتن (قده) و الدليل على ذلك إطلاق الآية المباركة و الاخبار لعدم تقييدهما المسح بالتدريج و لا معارض لإطلاقهما غير صحيحة البزنطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: قال: سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۰

....

فقلت: جعلت فداك لو أن رجلا قال بإصبعين من أصابعه هكذا فقال:

لا الا بكفيه (بكفه) كلها «۱».

لأنها ظاهرة فى لزوم التدرج فى المسح إلا انها غير صالحة لتقييد المطلقات و لا دلالة لها على الوجوب بل لا بد من حملها على الاستحباب و أفضل الأفراد لوجهين:

«أحدهما: ان الصحيحة بقرينة قول السائل فى ذيلها» لو أن رجلا قال بإصبعين .. ناظرة إلى بيان مقدار الممسوح و انه لا بد من أن يكون بمقدار الكف عرضا و لا نظر لها الى البدأة و الانتهاء.

و «ثانيهما: انها ظاهرة فى وجوب كون المسح من الأصابع إلى الكعبين مع ان النكس جائز فى المسح بلا كلام لما مر من ان الأمر موسع فى مسح الرجلين فيجوز مسحهما مقبلا كما يجوز مدبرا و معه لا بد من حملها على الاستحباب و بيان أفضل الافراد و لا يمكن العمل بظاهرها من وجوب كون المسح من الأصابع إلى الكعبين متدرجا فالصحيحة غير صالحة لأن يقيد بها المطلقات.

هذه غاية ما يمكن ان يقال: فى تقريب ما ذهب اليه الماتن (قدس سره) إلا ان الاحتياط يقتضى ان يكون المسح متدرجا لظهور الصحيحة فى ذلك.

و اما ما ذكر من الوجهين فى عدم دلالتها على الوجوب فيرد على أولهما ان ظاهر الصحيحة انها فى مقام بيان الكيفية المعتبرة فى المسح من جميع الجهات. و يدل عليه قول السائل سألته عن المسح .. كيف هو؟

أى من جميع الجهات و اما قوله فى ذيلها: لو ان رجلا قال بإصبعين.

فهو سؤال من جهة أخرى. و لا يكون ذلك قرينة على عدم الإطلاق

---

(۱) المروية فى ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۱

(مسألة ۳۳) يجوز المسح على الحائل (۱) كالقناع و الخف و الجورب و نحوها فى حال الضرورة من تقية أو برد يخاف منه على رجله، أو لا يمكن معه نزع الخف مثلا، و كذا لو خاف من سبع أو عدو أو نحو ذلك مما يصدق عليه الاضطرار

فى صدرها.

و اما ثانيهما ففيه ان الصحيحة ظاهرة فى تعين كون المسح من الأصابع إلى الكعبين و حيث قد دلت الروايات على جواز النكس فى مسح الرجلين فقد علم من ذلك ان ظاهر الصحيحة أعنى الوجوب التعيينى فى كون المسح من طرف الأصابع إلى الكعبين غير مراد، لان له بدلا و هو المسح نكسا فبذلك يحمل الوجوب على التخيير.

فتدل الصحيحة على وجوب كل من المسح إلى الكعبين و عكسه على نحو الواجب التخييرى فلا موجب لرفع اليد عن ظهورها فى الوجوب أبدا و بما بيناه يظهران الاكتفاء فى المسح بالمسح دفعة واحدة لا يخلو عن إشكال لأنه على خلاف ظاهر الصحيحة، كما ان الاكتفاء فى المسح بالمسح إلى نصف الرجل مقبلا و إلى نصفها الآخر مدبرا أو بغيره من أنحاء المسح كذلك لظهور الصحيحة فى تعين المسح بالمسح من الأصابع إلى الكعبين و بالعكس على ما دلت عليه غير واحد من الأخبار فالاجتزاء بغيره فى مقام الامتثال مشكل جدا.

المسح على الحائل:

(١) اما المسح على الحائل تقية فسيأتى الكلام عليه مفصلا و أما المسح على الحائل من جهة الضرورة لبرد أو لعدم إمكان نزع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ٢٣٢

....

الخف أو لخوف سبع و نحو ذلك فالمشهور بين المتقدمين و المتأخرين جوازه بل لا خلاف فى المسألة إلا من جملة من متأخر المتأخرين و استدل عليه بأمور.

«منها»: دعوى الإجماع على كفاية المسح على الحائل للضرورة لما عرفت من أطباق القدماء و المتأخرين على الجواز و لم يخالفهم فى ذلك إلا جمع من متأخر المتأخرين و هو غير قادح فى الإجماع كما هو ظاهر.

و يرد هذا الوجه انا نحتمل استناد المجمعين فى المسألة إلى أحد الوجوه الآتية و معها لا يمكن الاعتماد على إجماعهم، لعدم كونه تعبديا كاشفا عن رأى الامام عليه السلام.

و «منها»: رواية أبى الورد قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام ان أبا ظبيان حدثنى انه رأى عليا (ع) أراق الماء ثم مسح على الخفين فقال: كذب أبو ظبيان اما بلغك قول على عليه السلام فيكم سبق الكتاب الخفين. فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك «١».

و هى ظاهرة الدلالة على جواز المسح على الخفين عند خوف الثلج و نحوه هذا و قد أورد صاحب المدارك على هذا الوجه بأن الرواية ضعيفة السند بابى الورد لعدم توثيقه فى الرجال فلا يجوز الاعتماد على روايته.

و أجيب عن ذلك بوجوه:

«الأول»: ان الرجل و ان كان لم يوثق فى الرجال إلا ان الرواية قد تلقاها الأصحاب بالقبول و منه يستكشف ان الرواية كانت مقترنة بقرينة دلتهم على صحتها.

و هذا الجواب مبنى على تمامية القاعدة المعروفة من ان الرواية الضعيفة

---

(١) المروية فى ب ٣٨ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۳۳

....

ینجبر ضعفها بعمل المشهور علی طبقها فان صحت و تمت فهو و الا فللمناقشة فیه مجال واسع لان عملهم علی طبق روایة لا یکشف عن عثورهم علی قرینة دلتهم علی صحتها کما ذکرنا تفصیله فی محله.

«الثانی»: ان فی سند الروایة حماد بن عثمان و هو ممن أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه لأنهم لا یروون إلا عن ثقة.

و یرده انا قد عثرنا فی غیر مورد علی رواتهم عن غیر الثقة و معه ینحصر الوجه فی تصحیح روایة الرجل علی الإجماع المدعی علی قبول روایة حماد بن عثمان. فان ثبت إجماع تعبدی علی ذلک فهو و إلا فلا مستند لذلک أبدا. و الإجماع المحصل غیر حاصل و الإجماع المنقول مما لا اعتبار به.

«الثالث»: ان الرجل ممن مدحه المجلسی فی الوجیزة و ذکر صاحب الحدائق (قده) ان شیخنا أبا الحسن روی مدحه فی بلغته و علیه فالرجل ممدوح و الروایة من الحسان فلا بد من الحکم باعتبارها.

و الظاهر ان هذا الوجه أیضا غیر تام لان مدح المجلسی للرجل مستند إلی ما رواه الکلینی من أن رجلا یقال له أبو الورد قد دخل علی أبی عبد اللّه (ع) عند مراجعته من الحج فقال له أبو عبد اللّه علیه السلام یا أبا الورد أما أنتم فترجعون عن الحج مغفورا لکم و اما غیرکم فیحفظون فی أهالیهم و أموالهم «۱».

بدعوی ان الروایة ظاهرة فی مدح الرجل لقوله علیه السلام انکم مغفورون، و الا فالمجلسی لم یعاصر الرجل بوجه و بین عصریهما قرون و الروایة لا یمکن الاعتماد علیها من وجهین:

---

(۱) فروع الکافی الجزء ۴ ص ۲۶۴ من الطبعة الأخیرة و الوافی فی م ۸ ص ۴۵ ج ۲

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۳۴

....

«إحداهما»: ان قوله علیه السلام انکم مغفورون لا یدلنا علی أزید من ان الرجل شیعی فان شیعة علی (ع) إذا حجوا غفرت ذنوبهم المتقدمة فلیستقبلوا أعمالهم [۱] و أما غیرهم فعمله غیر مقبول و من هنا قال:

انکم مغفورون و لم یقل انک مغفور حتی یتوهم منه توثیق الرجل.

و یؤیده أیضا مقابلة ذلک بقوله و غیرکم، لان ظهوره فی إرادة غیر الشیعة غیر قابل للإنکار و من الظاهر ان کون الرجل شیعیا إمامیا غیر کاف فی اعتبار روایته.

و «ثانیتهما»: انا لو سلمنا ان الروایة صریحة الدلالة علی توثیق الرجل و انه ثقة و من الأتقیاء و انه معهم علیه السلام فی الجنة مثلا- إلا انا من أین نعرف ان الرجل المذکور فی الروایة هو أبو الورد الراوی للروایة التی بأیدینا، لعدم انحصار المکنی بأبی الورد براوی هذه الروایة و من الجائز أن یکون هناک رجل آخر مکنی بأبی الورد قد ورد علی الامام (ع) و سأله و أجاب علیه السلام بما تقدم و لیس فی الروایة غیر أنه کان یقال له أبو الورد و أما أنه الراوی لهذه الروایة فلا قرینة علیه بوجه.

بل القرینة موجودة علی خلافه لأن أبا الورد الراوی لهذا الخبر ممن عدوه من أصحاب الباقر علیه السلام و هو یروی عنه علیه السلام کما أن

---

[۱] هذا مضمون جملة من الأخبار الواردة فى فضل الحج و العمرة- بضميمة ما ورد من أن اللّه لا يتقبل إلا من المؤمنين- و فى بعضها انهم على أصناف ثلاثة فأفضلهم نصيبا رجل غفر له ذنبه ما تقدم منه و ما تأخر و وقاه اللّه عز و جل عذاب البقر و اما الذى يليه فرجل غفر له ذنبه ما تقدم منه و يستأنف العمل مما بقى من عمره و أما الذى يليه فرجل حفظ فى أهله و ماله. و روى فى الفقيه: أنه الذى لا يقبل منه الحج. راجع الجزء الثانى من الوافى كتاب الحج م ۸ ص ۴۰ و الجزء الأول منه م ۳ ص ۱۴۲

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۵

....

ما بأيدينا من الرواية أيضا رواها عنه (ع) و لم يكن معاصرا لأبى عبد اللّه عليه السلام و إلا لعدوه من أصحاب الصادق و الباقر عليهم السلام كليهما و أبو الورد فى رواية الكافى من معاصرى أبى عبد اللّه (ع) حيث أنه ورد عليه و سأله كما فى الخبر و هذا يوجب الظن بل الاطمئنان بأنهما متغايران و أحدهما غير الآخر و معه كيف يمكن إثبات وثاقة الرجل بتلك الرواية.

و ما صنعه الميرزا «قده» من إيراد الرواية المتقدمة الواردة فى الحج فى ترجمة أبى الورد راوى هذه الرواية فمبنى على نظره و اجتهاده و لا يمكننا الاعتماد عليه فى مقام الاستدلال. إذا لا دلالة فى الرواية على المدعى.

و لعل صاحب الحدائق «قده» التفت إلى ما ذكرناه و من هنا قال قد روى فى الكافى ما يشعر بمدحه [۱] فما استشكله صاحب المدارك (قده) من ان الرجل لم يثبت وثاقته و الرواية ضعيفة هو الصحيح و عليه لا بد من الحكم بوجوب التيمم لعدم تمكنه من الوضوء المأمور به و لا بأس بالاحتياط بالجمع بين التيمم و المسح على الحائل.

و «منها»: أى مما يستدل به على جواز المسح على الحائل فيما إذا كان لضرورة من برد أو خوف سبع و نحوهما رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل على إصبعه مرارة فكيف يصنع فى الوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عز و جل

[۱] و لا يخفى ان الرجل و ان لم يوثق فى الرجال إلا انه ممن وقع فى أسانيد تفسير على بن إبراهيم القمى فبناء على ما عليه سيدنا الأستاذ مد ظله من وثاقة كل وقع فى سلسلة أسانيد ذلك الكتاب أعنى تفسير القمى لا بد من الحكم باعتبار الرواية و معه لا حاجة الى الاستدلال على وثاقة الرجل برواية الكلينى «قده» المتقدمة فإن الرواية ضعيفة السند بسلمة بن محرز لعدم ثبوت وثاقته و لا يمكن إثبات وثاقة الرجل بالرواية الضعيفة بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۶

....

قال اللّه تعالى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. امسح عليه «۱».

لأنها و ان وردت فى انقطاع الظفر و جعل المرارة على الإصبع إلا ان المستفاد من قوله (ع) يعرف هذا و أشباهه .. انه حكم كبروى يستفاد من الكتاب و ان من لم يتمكن من المسح على بشرته فوظيفته المسح على الحائل بلا فرق فى ذلك بين الإصبع و المرارة و غيرهما.

و يرد على هذا الاستدلال أمران:

«أحدهما»: أن الرواية ضعيفة السند لان عبد الأعلى مولى آل سام لم يوثق فى الرجال.

و «ثانيهما»: انها ضعيفة الدلالة و ذلك لان ما يعرف من كتاب اللّه ليس هو جواز المسح على الحائل عند عدم التمكن من المسح

على البشرة حتى يقال ان ذلك حكم كبروى و لا اختصاص له بمن انقطع ظفره و جعل على إصبعه مرارة بل الذى يستفاد من الكتاب انما هو عدم وجوب المسح على البشرة لانه عسر. و أما وجوب المسح على المرارة و الحائل فلا يستفاد من الكتاب و كيف يمكن أن يستفاد منه ان المسح على المرارة ميسور المسح على البشرة مع أنهما متغايران.

نعم يستفاد ذلك من قوله عليه السلام فامسح على المرارة و عليه فهى كسائر الأخبار الواردة فى الجبائر كما يأتى فى محلها و عليه فهو حكم يختص بالجبائر أعنى من انقطع ظفره- مثلا- و جعل على إصبعه مرارة فلا يمكننا التعدى عن موردها الى المقام اعنى ما إذا لم يتمكن المتوضئ من المسح على بشرته لضرورة من الخوف و نحوه فالصحيح أنه إذا اضطر إلى عدم مسح البشرة وجب عليه التيمم لعدم تمكنه من الوضوء المأمور به و من عجز عن الطهارة المائية انتقلت وظيفته إلى الطهارة الترابية لا محالة.

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۷

من غير فرق بين مسح الرأس و الرجلين (۱)

نعم الأحوط الجمع بينه و بين المسح على الخفين هذا.

ثم انا إذا قلنا باعتبار رواية أبى الورد إما من جهة انجبارها بعمل الأصحاب و اما من جهة وقوع حماد بن عثمان فى سندها و اما من جهة كون الرجل ممدوحا أو لغير ذلك من الوجوه لا بد من أن يعمم الحكم أعنى جواز المسح على الخفين الى ما إذا ترتب الضرر من المسح على البشرة على ما هو أعظم و أهم من الرجلين كالبدن إذا استلزم مسحهما طرو الحمى على بدنه أو كانت القافلة على شرف الحركة و النفر فاستلزم المسح على رجليه بقاءه منفردا و منفصلا عن القافلة فى قفر من القفار أو غير ذلك مما هو أعظم من اصابة البرد أو الثلج على رجليه.

بل نتعدى الى ما إذا ترتب على المسح ما هو مساو لاصابة البرد و الثلج كما إذا خاف من اصابة الحر على رجليه و ذلك لان ظاهر الرواية ان اصابة الثلج مما لا خصوصية له فى الحكم و انما ذكره (ع) من باب أنه أقل أفراد الضرر المترتب على مسح الرجلين.

و على الجملة ان مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه عدم اختصاص الحكم المذكور بمن خاف على رجليه من الثلج خاصة، بل يعم ما إذا خاف على رجليه من الحر أو ما هو أعظم من ذلك كما مر، كما ان مناسبة الحكم و الموضوع يقتضى التعدى الى غير الخفين من الموانع المتحققة فى الرجل كالجورب و نحوه لان مورد الرواية و ان كان هو الخف إلا ان المورد لا يكون مخصصا. بل الظاهر منها بمناسبة الحكم و الموضوع جواز المسح على كل حائل عند الضرورة و عدم التمكن العرفى من المسح على البشرة.

(۱) لا- يخفى ان رواية أبى الورد على تقدير القول باعتبارها تختص بالرجلين، كما ان الإجماع- على تقدير تماميته- منعقد فيما إذا خاف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۳۸

....

على رجليه من البرد و عليه فالتعدى إلى مسح الرأس يحتاج إلى دليل.

و دعوى القطع بعدم الفرق بين مسح الرجلين و مسح الرأس عهدتها على مدعيها لعدم علمنا بملاكات الأحكام و يحتمل اختصاص الملاك بالرجلين لموافقة المسح على الخفين مع العامة بخلاف مسح الحائل فى الرأس.

نعم قد يستدل على جواز المسح بالحائل فى الرأس عند الضرورة بالروايتين الواردتين فى الحناء.

«إحداهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) فى الرجل يحلق رأسه ثم يطلبه بالحناء ثم تتوضأ للصلاة فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه و الحناء عليه «۱».

و «ثانيتهما» صحيحة عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء ثم يبدو له فى الوضوء قال: يمسح فوق الحناء «۲» بدعوى ان الظاهر منهما إرادة الضرورة و التداوى بالحناء و لا يمكن الاستدلال بشيء من الروايتين.

اما الرواية الأولى: فلأن ظاهرها كما قدمناه ان طلى الحناء بعد الحلق انما كان مستندا إلى التداوى بالحناء و عليه فلا مانع من المسح عليه لأن كفاية المسح على الدواء عن المسح على البشرة منصوصة على ما يأتى تفصيله عند الكلام على أحكام الجبائر ان شاء اللّه تعالى فلا دلالة لها على كفاية المسح على كل حائل على الرأس عن المسح بالبشرة.

و اما الرواية الثانية فللقطع الوجدانى بعدم خصوصية للحناء فى ذلك فلو جاز المسح عليه جاز المسح على كل حائل على الرأس و عليه فلا مناص من حمل الرواية على التقية لموافقتها للعامة: اللهم إلا ان تحمل على صورة التداوى بالحناء فيتحد مع الرواية السابقة. و قد عرفت ان كفاية المسح

---

(۱) المروية فى ب ۳۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

و لو كان الحائل متعددا لا يجب نزع ما يمكن (۱) و ان كان أحوط، و فى المسح على الحائل أيضا لا بد (۲) من الرطوبة المؤثرة فى الماسح، و كذا سائر ما يعتبر فى مسح البشرة.

على الدواء منصوصة.

فالمتحصل أنه لا دليل على جواز المسح على الحائل عند الضرورة على ترك مسح الرأس فلا مناص حينئذ من التيمم و الاحتياط بالجمع بينه و بين المسح على الحائل أولى كما لا يخفى.

تعدد الحائل:

(۱) كما إذا لبس جوربا زائدا على الخفين أو جوربا ثانيا و هكذا و كما إذا لبس «عرقجين» تحت العمامة فهل يجب نزع ما يمكن نزعه من افراد الحائل؟ الصحيح لا.

و ذلك لإطلاق الرواية و كلمات الأصحاب لأن الظاهر من قوله (ع) لا إلا من عدو تتقيه أو ثلج تخاف على رجليك أنه فى مائتين الصورتين لا مانع من المسح على الخفين سواء كان معهما حائل آخر أم لم يكن رقيقا كان أم غليظا واحدا كان أم متعددا.

اعتبار الرطوبة المؤثرة فى المسح على الحائل:

(۲) لأن ظاهر الرواية المتقدمة ان المسح على الحائل كالمسح على البشرة فيرعى فيه ما روعى فى المسح على البشرة فهى توسعة فى الممسوح و لا دلالة لها على إلغاء الشرائط المعتبرة فى المسح من لزوم كونه بنداوة الوضوء و أن يكون على

(مسألة ۳۴): ضيق الوقت عن رفع الحائل أيضا مسوغ للمسح عليه (۱) لكن لا يترك الاحتياط بضم التيمم أيضا.

نحو التدريج و ان يكون بإمرار اليد على الرأس و الرجلين و غيرها من الشرائط المتقدمة فلا بد من مراعاتها حسب إطلاق أدلتها و هذا ظاهر.

ضيق الوقت غير مسوغ للمسح على الحائل:

(۱) ما سردناه إلى هنا من جواز المسح على الخفين أو غيرهما من افراد الحائل انما يختص بما لم يتمكن المتوضى من المسح على بشرته خوفا مما يترتب على مسحها من برد أو حر أو غيرهما من المضمار على ما تقدم تفصيله.

و أما إذا فرضنا أنه متمكن من مسح البشرة و لم يترتب عليه أى ضرر إلا أنه عجز عن مقدمته كنزع الخفين- مثلا- لما فى يده من الشلل أو أن يده قد أصابها البرد بحيث لا يمكنه نزعهما أو لم يتمكن من نزعهما لضيق الوقت لكن لو نزعهما أحد أو نزعهما بنفسه لم يترتب على مسح للرجلين أى ضرر برد أو حر أو غيرهما فهل يجوز له المسح على الخفين حينئذ أيضا أو لا يجوز؟

الصحيح عدم الجواز خلافا للماتن «قده» و ذلك لان الرواية مختصة بما إذا ترتب على مسح البشرة ضرر من برد أو حر و قد تعدينا عن موردها و هو خوف الثلج على الرجلين إلى صورة الخوف على ما هو أعظم منهما كالبدن إذا خيف عليه من الحمى- مثلا- و نحو ذلك:

و أما صورة عدم ترتب أى ضرر على مسحهما و عدم تمكنه من النزع و لو لأجل ضيق الوقت فلم يدلنا فيها دليل على كفاية المسح على الخفين حينئذ بل لا بد معه من التيمم فلو جمع بينه و بين المسح على خفيه لكان أولى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۱

(مسألة ۳۵): إنما يجوز المسح على الحائل فى الضرورات ما عدا التقية إذا لم يمكن رفعها (۱) و لم يكن بد من المسح على الحائل و لو بالتأخير

و أحسن و الاقتصار فى هذه الصورة بخصوص المسح على الخفين خلاف الاحتياط جدا.

شرطية عدم التمكن من رفع الضرورات:

(۱) و الوجه فى ذلك ان الاضطرار الى المسح على الخفين فى محل الكلام نظير بقية موارد الاضطرار فهو انما يكفى و يجتزى به فى مقام الامتثال فيما إذا لم يتمكن من المسح على نفس الرجلين فى الطبيعى المأمور به فى شيء من الافراد الواجبة ما بين المبدء و المنتهى. دون ما إذا لم يتمكن منه فى فرد أو فردين- و لكن كان متمكنا فى غيره من الافراد العرضية- كما إذا لم يتمكن من المسح عليهما فى ساحة الدار خوفا من البرد على رجليه و تمكن منه فى داخل الغرفة لأن الهواء فيها متدافئ- أو من الافراد الطولية- كما إذا تمكن من المسح على بشرته إذا صبر و أخر الوضوء إلى آخر الوقت- فإنه حينئذ متمكن من المسح المأمور به فلا يجزى عنه غيره.

و بعبارة أخرى الشيء الذى وجب فى حق المكلف انما هو الطبيعى الواقع بين المبدء و المنتهى فلا بد فى تحقق الاضطرار من العجز عن المسح المأمور به فى ذلك الطبيعى الواقع بين الحدين فلو عجز عن المسح المأمور به فى فرد دون بقية الأفراد فهو يتمكن من المسح الواجب لا محالة و معه كيف يمكن الاجتزاء بغيره و العجز و الاضطرار فى جميع أفراد الطبيعة هو الذى يستفاد من رواية أبى

الورد المتقدمة و لا إطلاق لها بالإضافة إلى كفاية العجز عن مسح البشرة فى فرد من افراد الواجب حتى يتمسك به فى الحكم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۲

إلى آخر الوقت. و أما فى التقية فالأمر أوسع (۱) فلا يجب الذهاب إلى مكان لا تقية فيه، و ان أمكن بلا مشقة، نعم لو أمكنه- و هو فى ذلك المكان- ترك التقية و إراءتهم المسح على الخف- مثلا- فالأحوط بل الأقوى ذلك، و لا يجب بذل المال لرفع التقية بخلاف سائر الضرورات (۲) و الأحوط فى التقية أيضا الحيلة فى رفعها مطلقا.

بكفاية مجرد الاضطرار فى فرد واحد من أفراد الطبيعة المأمور بها.

(۱) يأتى الكلام على التقية مفصلا بعد بيان الفروع المترتبة على الاضطرار الى المسح على الخفين ان شاء اللّه.

لا يجب بذل المال لرفع التقية:

(۲) كما إذا توقف المسح المأمور به أعنى المسح على البشرة على بذل مال لنزع الخفين من رجلى المتوضى أو لإدخاله مكانا متدافئا لا يخاف فيه من البرد على رجليه أو لغيرهما مما يتمكن به من المسح المأمور به.

و لعل الماتن «قده» استفاد وجوب بذل المال على ذلك مما ورد فى بعض الروايات من وجوب بذل المال على ماء الوضوء و لو كان كثيرا و ذكر فى ذيله: و ما يسوؤنى (تسرنى) بذلك مال كثير «۱».

و لا يمكن المساعدة على ذلك بوجه لأن إيجاب الوضوء ليس كإيجاب سائر الواجبات المالية أو البدنية كالخمس و الزكاة و الجهاد و الحج إيجابا مبنيا على الضرر المالى أو البدنى من الابتداء ليقال ان المال فيها لا بد من بذله و ان كان موجبا للضرر و لا يتوقف تحصيله على بذل مال.

و عليه فإذا استلزم امتثال إيجاب الوضوء ضررا ماليا أو بدنيا على

---

(۱) راجع ب ۲۶ من أبواب التيمم من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۳

(مسألة ۳۶): لو ترك التقية فى مقام وجوبها (۱) و مسح على البشرة ففى صحة الوضوء إشكال.

(مسألة ۳۷): إذا علم بعد دخول الوقت انه لو أخر الوضوء و الصلاة يضطر الى المسح على الحائل فالظاهر وجوب المبادرة إليه (۲) فى غير ضرورة التقية و ان كان متوضئا و علم انه لو أبطله يضطر الى المسح على الحائل لا يجوز له الابطال.

المكلف فمقتضى قاعدة نفى الضرر عدم وجوب الوضوء فى حقه لأنه أمر ضررى و لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام فإذا لم يجب عليه الوضوء وجب عليه التيمم لا محالة بمقتضى تلك القاعدة و قد خرجنا عن عمومها فى خصوص ما إذا توقف تحصيل ماء الوضوء على بذل مال فان مقتضى أدلة نفى الضرر عدم وجوب البذل و عدم وجوب الوضوء عليه.

و لم يرد هناك تخصيص للقاعدة و عليه ففى مفروض المسألة لا مناص من الحكم بوجوب التيمم من دون أن يجب عليه بذلك المال لرفع الضرورة فى المسح على الخفين.

(۱) تأتى هذه المسألة عند التعرض لأحكام التقية بعد التكلم على فروع الاضطرار الى مسح الخفين فانتظر.

وجوب المبادرة فى محل الكلام:

(۲) يقع الكلام فى هذه المسألة فى مقامين:

«أحدهما»: ما إذا علم المكلف- بعد دخول وقت الصلاة- أنه لو أخر الوضوء و لم يتوضأ فعلا- لم يتمكن من الوضوء المأمور به و المسح على البشرة بعد ذلك، أو كان متوضئا على النحو المأمور به و علم بأنه لو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۴

....

أبطله لم يتمكن من الوضوء مع المسح على البشرة بعد ذلك. فهل يجب عليه المبادرة إلى الوضوء فى المسألة الأولى و يحرم عليه إبطال الوضوء فى المسألة الثانية أولا؟

الصحيح كما أفاده فى المتن وجوب المبادرة و حرمة الابطال و ذلك لأنه حينئذ يتمكن من الإتيان بالمأمور به الأولى حال وجوبه و به يتنجز عليه وجوب الصلاة مع الوضوء المأمور به فى حقه لتمكنه من امتثاله و عليه فلو اخرج نفسه عن التمكن و القدرة إلى العجز بإراقة الماء أو بترك المبادرة أو بإبطال وضوئه كان ذلك عصيانا و مخالفة لذلك الأمر المتنجز فلا محالة يعاقب على تفويته و تركه الواجب بالاختيار.

و أدلة الابدال انما تدل على البدلية لمن لم يتمكن من المأمور به الاولى و كان عاجزا عن الماء أو غيره و المفروض أنه متمكن من الماء و من الوضوء الصحيح فلا يجوز فى حقه الإتيان ببدله الا بتفويت قدرته و تمكنه و إخراج نفسه عن التمكن و إدخالها فى العجزة و غير القادرين و هذا أمر غير سائغ.

بل لو كنا نحن و أدلة وجوب الوضوء لقلنا بسقوط الأمر بالوضوء و الصلاة عمن عجز نفسه بتفويت قدرته على الماء أو المسح المأمور به بالعصيان و معاقبته بترك الواجب اختيارا.

إلا ان الأدلة دلت على أن الصلاة لا تسقط بحال و لا بد من إتيانها بالطهارة الترابية و هذا لا ينافى العقاب من جهة تركه المأمور به بالاختيار هذا كله فيما إذا علم بذلك بعد دخول الوقت.

و «ثانيهما»: ما إذا علم بذلك قبل دخول وقت الوجوب و هو الذى أشار إليه الماتن بقوله: و ان كان ذلك قبل دخول الوقت ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۵

و ان كان ذلك قبل دخول الوقت (۱) فوجوب المبادرة أو حرمة الإبطال غير معلوم.

---

(۱) و الصحيح فى هذه المسألة عدم وجوب المبادرة إلى الوضوء و عدم حرمة الأبطال و ذلك لأن وجوب الوضوء و الصلاة مشروط فى الشريعة المقدسة بدخول وقتها كما دل عليه قوله عز من قائل، أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ .. «۱» و قوله (ع) إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة و لا صلاة إلا بطهور «۲».

و على ذلك لا حكم متنجز بشىء من الطهور و الصلاة قبل الوقت فلو ترك المكلف المبادرة إلى الوضوء أو أبطله قبل دخول الوقت لم يكن فى ذلك أية مخالفة و عصيان للتكليف المتنجز عليه لان المفروض ان التكليف قد اشترط بالوقت و هو غير متحقق بعد فلا وجه للحكم بوجوب المبادرة اليه و لا لحرمة إبطاله.

نعم قد يتوهم ان فى ترك المبادرة قبل الوقت أو فى إبطال الوضوء حينئذ تفويتا للملاك الملزم و هو بالنظر العقلى كعصيان التكليف المنجز فى القبح فلا مناص معه من الحكم بوجوب المبادرة و حرمة الابطال و هذا الكلام و ان كان بحسب الكبرى صحيحا و مما لا

مناقشهٔ فیه لمـا ذکرناه غیر مرهٔ من ان تفویت الملاک الملزم و مخالفهٔ التکلیف المنجز سیان عنـد العقل و کلاهما عصـیان و مخالفهٔ لدیه.

الا ـ ان الکلام کله فی صـغری ذلـک فی المقـام و ان الصـلاهٔ مع الوضوء التـام هـل فیها ملاک ملزم بالإضافهٔ إلی العاجز عن الوضوء المأمور به من أول الوقت أو ان الملاک الملزم یخص القادرین؟ و حیث لا سبیل لنا إلی

---

(۱) سورهٔ الإسراء ۱۷: ۷۸

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۴۶

و اما إذا کان الاضطرار بسبب التقیهٔ (۱) فالظاهر عدم وجوب المبادرهٔ و کـذا یجوز الابطال و ان کان بعـد دخول الوقت لما مر من الوسعهٔ فی أمر التقیهٔ لکن الاولی و الأحوط فیها أیضا المبادرهٔ و عدم الابطال

استکشاف ملاکات الأحکام الشرعیهٔ علی ما ذکرناه غیر مرهٔ إلا بالأمر و التکلیف شرعا و لا تکلیف علی العاجز و من لم یتمکن من الوضوء التام بالإضافهٔ إلی الوضوء قبل الوقت و لا بعده فلا یمکننا تحصیل العلم بوجود الملاک الملزم فی حقه.

و من الجائز- وجدانا- أن تکون القدرهٔ دخیلهٔ فی تحقق الملاک و معه لا یمکن الحکم بحرمهٔ إبطال الوضوء أو بوجوب المبادرهٔ إلیه قبل الوقت بـدعوی أنه تفویت للملاک الملزم هـذا کله فی الفروع المترتبـهٔ علی ترک المسح المأمور به أعنی المسح علی غیر البشرهٔ بشیء من الضرورات المتقدمهٔ غیر التقیهٔ

إذا کانت الضرورهٔ هی التقیهٔ:

(۱) و أما إذا کانت الضـرورهٔ هی التقیهٔ فالمعروف المشـهور بین الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) جواز المسح علی الخفین تقیهٔ و تدل علیه العمومـات و الإطلاقـات الواردهٔ فی وجوب التقیـهٔ و مشـروعیتها کقوله (ع) التقیـهٔ دینی و دین آبائی و لا دین لمن لا تقیـهٔ له «۱» التقیهٔ فی کل شیء «۲» علی ما سیأتی فیها الکلام و أیضا تدل علیه روایهٔ أبی الورد المتقدمهٔ حیث صرح

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۴ و ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۴۷

....

فیها بجواز المسح علی الخفین تقیهٔ و قال: لا الا من عدو تنقیه «۱».

و فی قبال ذلک عدهٔ روایات دلت علی عدم جواز المسح علی الخفین تقیهٔ.

«الأولی»: صحیحهٔ زرارهٔ قال: قلت له: فی مسح الخفین تقیهٔ؟

فقال: ثلاثهٔ لا أتقی فیهن أحدا شـرب المسکر و مسح الخفین و متعهٔ الحج «۲» و هما کالصریحهٔ فی عدم جریان التقیهٔ فی المسح علی الخفین نعم الراوی فهم من قوله: لا أتقی. الاختصاص و ان عـدم جواز التقیـهٔ فی الأمور الثلاثـهٔ من خصائصه (ع) علی ما صـرح به فی

ذيل الروايـة حيث قال: قال زرارة: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدا و هو على جلالته و علو مقامه لا مناص من رفع اليد عما فهمه بقرينة صحيحته الثانية التى رواها الكلينى (قده) و لم نعثر عليها فى أبواب التقية من الوسائل.

و «الثانيـة»: مـا أشـرنا إليه آنفا أعنى صـحيحة زرارة التى رواها الكلينى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن غير واحد قال: قلت لأبى جعفر (ع) فى المسح على الخفين تقية؟ قال: لا ينقى فى ثلاثة قلت: و ما هن قال: شرب الخمر أو قال: (شرب المسكر) و المسح على الخفين و متعة الحج «۳».

فإنها صريحة فى عدم اختصاص الحكم بهم عليهم السلام بقوله:

عليه السلام لا يتقى. و معه لا بد من حمل قوله (ع) فى الصحيحة الأولى

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۳۸ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۳) المروية فى الكافى الجزء ۶ ص ۶۱۵ و عنه فى الوافى المجلد الثالث م ۱۱ ص ۸۶ من الطبعة الأخيرة بلفظة (لا لتقى) لا (لا يتقى) فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۸

....

لا أتقى على المثال:

«الثالثة»: ما رواه الكلينى (قده). أيضا عن درست عن محمد ابن الفضـيل الهاشمى قال: دخلت مع اخوتى على أبى عبد اللّه (ع) فقلنا انا نريـد الحـج و بعضـنا صـرورة فقـال: عليكم بـالتمتع فانا لا نتقى فى التمتع بالعمرة إلى الحـج سـلطانا و اجتناب المسـكر و المسـح على الخفين «۱» «الرابعـة»: ما رواه الكلينى و البرقى و الصدوق (قدس اللّه أسـرارهم) عن أبى (ابن) عمر الأعجمى عن أبى عبد اللّه (ع) فى حديث انه قال:

لا دين لمن لا تقية له، و التقية فى كل شىء إلا فى النبيذ و المسح على الخفين «۲» و زاد فى الخصال ان تسعة أعشار الدين فى التقية، و لم يـذكر فى هـذه الروايـة متعـة الحـج كما لم يـذكر فى شـىء من روايات الكلينى و البرقى و الصدوق لهذه الرواية و لا نقل ذلك عنهم «قدهم» فى الوسائل و لا فى غيره من كتب الحديث.

فما فى كلام المحقق الهمـدانى «قـده» من نقل الروايـة مشـتملة على متعة الحج من سـهو القلم هذه هى الأخبار الواردة فى المقام و قد عرفت استدلالهم بها على عدم جواز التقية فى المسح على الخفين.

و يرد الاسـتدلال بالرواية الأخيرة انها ضـعيفة السـند و غير قابلة للاسـتدلال بها على شىء لأن أبا عمر الأعجمى ممن لم يتعرضوا لحاله فهو مجهول الحال من جميع الجهات حتى من حيث التشيع و عـدمه فضـلا عن الوثاقـة و عدمها فالرواية ساقطة عن الاعتبار و كذلك الرواية الثالثة لضعفها بمحمد بن الفضيل الهاشمى لعدم توثيقه فى الرجال و كذلك درست. المواقع فى سندها

---

(۱) المروية فى الكافى الجزء ۴ ص ۲۹۳ من الطبعة الحديثة

(۲) المروية فى ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۴۹

....

لأنه لم يوثق فى الرجال [۱] و أما الرواية الأولى أعنى صحيحة زرارة الأولى فهى أيضا غير صالحة للاستدلال بها على المدعى لاحتمال أن يكون الحكم الوارد فيها من مختصاته (ع) و مع هذا الاحتمال كيف يسوغ الاستدلال بها على عدم جواز التقية فى مسح الخفين على المكلفين فلا تبقى فى البين رواية الا الصحيحة الثانية لزرارة و هى العمدة فى المقام.

فان قلنا باعتبار رواية أبى الورد المتقدمة و لو بأحد الوجهين المتقدمين من عمل المشهور على طبقها أو لكون حماد بن عثمان الواقع فى سندها من أحد أصحاب الإجماع فلا إشكال فى المسألة لأن الرواية ناصة فى الجواز و الصحيحة ظاهرة فى حرمة التقية فى محل الكلام فيجمع بينهما بحمل الظاهر على النص.

و نتيجة هذا الجمع ان التقية فى الأمور الثلاثة الواردة فى الرواية أمر مكروه أو يحمل الصحيحة على غير الكراهة مما لا ينافى الرواية و اما إذا لم نقل باعتبار الرواية و لم نعتمد عليها فى الاستدلال فهل يمكننا رفع اليد بصحيحة زرارة عن الإطلاقات و العمومات الواردة فى التقية نظرا إلى أن الصحيحة أخص منها مطلقا فهى توجب تقييدها لا ـ محالة أو ان الأمر بالعكس فلا بد من أن يرفع اليد عن الصحيحة بهذه الإطلاقات و العمومات؟

الثانى هو التحقيق و ذلك لان الظاهر ان الصحيحتين المتقدمتين لزرارة متحدتان و الوجه فى هذا الاستظهار أمور.

«منها»: ان زرارة بعد ما نقل الصحيحة الأولى و عقبها بما فهمه منها من ان عدم جواز التقية فى الموارد الواردة فى الصحيحة من خصائص

---

[۱] نعم ورد درست فى أسانيد تفسير القمى فهو ثقة بتوثيقه فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۰

....

الامام (ع) حيث قال: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا كيف يسوغ له أن يروى رواية أخرى بعين ذلك السند يدل على خلاف ما استفاده من الصحيحة الأولى أعنى حرمة التقية فى الأمور الثلاثة الواردة فى الصحيحة.

و «منها»: ان السند فى كلتا الروايتين واحد كما تقدم.

و «منها»: ان الرواية قد نقلها فى الوافى بلفظة «لا نتقى» لا «لا يتقى» و لعله هو الصحيح و ان كانت نسخ الكافى كلها حتى النسخة التى بهامش مرآة العقول و هكذا نسخ غير الكافى بلفظة «لا ـ يتقى» و على ذلك فالاتحاد بين الروايتين ظاهر حيث لا فرق بين «نتقى» و «اتقى» لأنهم عليهم السلام بمنزلة شخص واحد.

و كيف كان فبهذه الأمور نستظهر اتحاد الروايتين و لا أقل من احتمال ذلك كما لا يخفى. إذا لا دلالة فى الصحيحة على عدم جواز التقية فى الأمور الثلاثة لغيرهم عليهم السلام.

و لعل هذا هو السر فى أن صاحب الوسائل «قده» لم ينقل الصحيحة الثانية فى شيء من الأبواب المناسبة لها فإنه لو لا اتحاد الروايتين و كون الصحيحة بلفظة لا نتقى لم يكن لما صنعه صاحب الوسائل من ترك نقل الصحيحة الثانية وجه صحيح لصحة سندها و وضوح دلالتها مع أنه قد التزم بنقل الأخبار الموجودة فى الكتب الأربعة فى الوسائل.

و الظاهر ان النسخة عند صاحب الحدائق «قده» أيضا «لا نتقى» لأنه بعد ما نقل الصحيحة الأولى عن زرارة و حمل الشيخ لها فى التهذيبين على اختصاص عدم جواز التقية فى الأمور الثلاثة به عليه السلام قال: و مثل خبر زرارة المذكورة أيضا ما رواه فى الكافى ثم نقل الصحيحة الثانية إلى آخرها.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۵۱

....

و لو لا کون النسخة عنده «لا نتقی» لم یکن هذه الصحیحة مثلا للصحیحة الأولی بل کانت مغایرة معها لأن إحداهما مشتملة علی کلمة «لا أنقی» الدالة علی الاختصاص و «ثانیتهما» مشتملة علی کلمة «لا یتقی» و هی تدل علی عمومیة الحکم و عدم اختصاصه له (ع) فالمتحصل ان عدم التقیة فی تلک الأمور من خصائصهم علیهم السلام هذا أولا.

ثم لو سلمنا ان الصحیحة «لا یتقی» و انها مغایرة مع الصحیحة الأولی فالظاهر انها غیر ناظرة إلی أن التقیة غیر جاریة فی الأمور الثلاثة بحسب الحکم بأن تکون الصحیحة دالة علی حرمة التقیة فیها و مخصصة للعمومات و الإطلاقات الواردة فی التقیة بل انما هی ناظرة إلی عدم جریان التقیة فیها بحسب الموضوع أو الشرط.

و ذلک أما بالإضافة إلی شرب الخمر فلأنا لم نجد أحدا یفتی من العامة بجواز شرب الخمر فی الشریعة المقدسة کیف و حرمته من الضروریات و المسلمات و مع عدم ذهابهم إلی الجواز لا معنی للتقیة المصطلح علیها فی شربها لأنها انما یتحقق فیما إذا کان الأمر علی خلاف مذهبهم و أما مع الموافقة فلا موضوع للتقیة و هذا ظاهر.

نعم یمکن أن یجبر سلطان أو حاکم أحدا علی شربها إلا أنه خارج عن التقیة المصطلح علیها و یندرج فی عنوان الاضطرار أو الإکراه علی شرب الخمر لأن التقیة انما یتحقق بإظهار الموافقة معهم فیما یرجع إلی الدین و إظهار الموافقة معهم لا بعنوان الدین و الحکم الشرعی خارج عن التقیة بالکلیة.

و أما متعة الحج فلأجل انها و ان کانت من مختصات الطائفة المحقة- علی ما هو المعروف بیننا- الا ان التقیة فیها فاقدة لشرطها و هو خوف ترتب الضرر علی خلاف التقیة أعنی الإتیان بمتعة الحج لإمکان الإتیان بها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۵۲

....

من دون أن یترتب علیها أی ضرر بحسب الغالب و ذلک من جهة أن حج التمتع بعینه حج القران لاشتراکهما فی الأمور المعتبرة فیهما و یمتاز التمتع عنه بأمرین:

«أحدهما»: النیة لأنا ننوی التمتع و هم ینوون القران.

و «ثانیهما» التقصیر. و أما فی غیرهما من الإحرام من المواقیت و دخول مکة و الطواف فهما مشترکان لا یمتاز أحدهما عن الآخر و النیة أمر قلبی لا معنی للتقیة فیه لعدم ظهورها فی الخارج و هذا ظاهر و التقصیر مما یتمکن منه أغلب الناس، لأن أخذ شیء من شعر الرأس أو الأظافر أمر متیسر للأغلب واو فی الخلوة فالتمتع فی الحج فاقد لشرط التقیة.

نعم انها احدی المتعتین اللتین حرمهما الخلیفة الثانی إلا ان تابعیه قد قبلوا منه تحریم متعة النساء و لم یقبلوا منه تحریم متعة الحج بل وقع فیه الخلاف بینهم- فعن مسند أحمد ان عبد اللّه بن عمر حج متمتعا فقیل له هل تخالف سنة أبیک فقال: یا سبحان اللّه سنة أبی أحق ان یتبع أم سنة رسول اللّه (ص) و فی خبر آخر سنة اللّه فلیراجع.

فالتقیة فی متعة الحج فاقدة للشرط بحسب الأغلب فلو وجد مورد و لم یتمکن فیه من التمتع علی طریقة الشیعة فهو من الندرة بمکان و الأخبار منصرفة عن مثله إلی ما هو الغالب لا محالة.

و أما المسح علی الخفین فلأجل ان وجوب المسح علیهما لیس من المسائل الاتفاقیة عندهم بل الأکثر منهم ذهبوا إلی التخییر بین المسح علیهما و غسل الرجلین و ذهب بعضهم إلی أفضلیة المسح علی الخفین «۱».

إذا فلا موضوع للتقیهٔ فی المسح علی الخفین بل ینتزع الخفین عن رجلیه من غیر خوف و لکنه یغسلهما تقیهٔ کما ورد الأمر بغسلهما فی بعض

---

(۱) راجع تعلیقهٔ ص ۱۳۰ من هذا الجزء

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۵۳

....

الأخبار و قد حملناه علی التقیهٔ «۱» و علی الجملهٔ ان عدم جریان التقیهٔ فی الأمور المذکورهٔ انما هو من جههٔ خروجها عن التقیهٔ بحسب الموضوع أو الشرط فإن شئت قلت بحسب الموضوع فقط لانه الجامع بین الموضوع الذی أشرنا الیه و الشرط.

و لا نظر الروایهٔ الی عدم جریان التقیهٔ فیها بحسب الحکم حتی تکون مخصصهٔ للعمومات و الإطلاقات و ذلک للقطع بان الأمر إذا دار بین المسح علی الخفین و ضرب أعناق المؤمنین لم یرض الشارع بترک المسح بدعوی حرمهٔ المسح علی الخفین و عدم جوازه من باب التقیهٔ و علی ما ذکرناه لا مانع من المسح علی الخفین إذا اقتضت التقیهٔ ذلک بحسب العمومات و الإطلاقات. و لما آل الأمر إلی هنا فمن الجدیر جدا أن نتعرض إلی أحکام التقیهٔ علی وجه البسط التفصیل.

بحوث التقیهٔ:

اشارهٔ

و ذلک انما یتم بالبحث عن جهات:

«الجههٔ الأولی»: ان التقیهٔ مصدر تقی یتقی و الاسم التقوی و هی مأخوذهٔ من الوقایهٔ و تائها بدل من الواو بمعنی الصیانهٔ و التحفظ عن الضرر و منه المتقون لأنهم صانوا أنفسهم عن سخط اللّه سبحانه و عقابه و قد تجیء بمعنی الخوف کما إذا أسند إلی اللّه سبحانه کما فی قوله تعالی وَ اتَّقُوا اللّهَ «۲».

---

(۱) راجع ب ۲۵ الحدیث ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) سورهٔ البقرهٔ: ۲ الآیهٔ: ۱۹۴ و ۱۹۶ و ۲۰۳ و غیرها من الآیات.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۵۴

....

و هی قد تستعمل و یراد منها المعنی العام و هو التحفظ عما یخاف ضرره و لو فی الأمور التکوینیهٔ کما إذا اتقی من الداء بشرب الدواء و أخری تستعمل و یراد منها المعنی الخاص و هو التقیهٔ المصطلح علیها أعنی التقیهٔ من العامهٔ.

أما التقیهٔ من اللّه سبحانه فمن الظاهر انها غیر محکومهٔ بحکم شرعا لأن الأمر بها مساوق للأمر بإتیان الواجبات و ترک المحرمات کالأمر بالطاعهٔ و من الظاهر أنه واجب عقلی و لا حکم له شرعا.

و أما التقیهٔ بالمعنی الأعم فهی فی الأصل محکومهٔ بالجواز و الحلیهٔ و ذلک لقاعدهٔ نفی الضرر و حدیث رفع ما اضطروا الیه «۱» و ما ورد من أنه ما من محرم إلا و قد أحله اللّه فی مورد الاضطرار «۲» و غیر ذلک مما دل علی حلیهٔ أی عمل عند الاضطرار الیه فکل

عمل صنعه المكلف اتقاء لضرره و اضطرارا اليه فهو محكوم بالجواز و الحلية فى الشريعة المقدسة.

و أما التقيـة بالمعنى الأخص أعنى التقية من العامة فهى فى الأصل واجبة و ذلك للأخبار الكثيرة الدالة على وجوبها بل دعوى تواترها الإجمـالى و العلم بصـدور بعضـها عنهم عليهم السـلام و لا- أقـل من اطمئنـان ذلـك قريبـة جـدا هـذا على أن فى بينهـا روايات معتبرة كصحيحتى ابن أبى يعفور و معمر بن خلاد «۳» و صحيحة زرارة «۴» و غيرها من الروايات الدالة على وجوب التقية.

---

(۱) المروية فى ب ۳۰ من أبواب الخلل و ۵۶ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب القيام و ب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۵

....

ففى بعضها ان التقية دينى و دين آبائى و لا دين لمن لا تقية له «۱» و أى تعبير أقوى دلالة على الوجوب من هذا التعبير حيث أنه ينفى التدين رأسا عمن لا تقية له فمن ذلك يظهر أهميتها عند الشارع و أن وجوبها بمثابة قد عدّ تاركها ممن لا دين له.

و فى بعضها الآخر: لا ايمان لمن لا تقية له «۲» و هو فى الدلالة على الوجوب كسابقه.

و فى ثالث: لو قلت ان تارك التقية كتارك الصـلاة لكنت صادقا «۳» و دلالته على الوجوب ظاهرة لان الصـلاة هى الفاصلة بين الكفر و الايمان- كما فى الأخبار- و قد نزلت التقية منزلة الصلاة و دلت على انها أيضا كالفاصلة بين الكفر و الايمان و فى رابع ليس منا من لم يجعل التقية شعاره و دثاره «۴».

و قد عد تارك التقية فى بعضـها ممن أذاع سرهم و عرفهم إلى أعدائهم «۵» إلى غير ذلك من الروايات فالتقية بحسب الأصل الأولى محكومة بالوجوب.

ثم ان التقيـة بالمعنى الجامع بين التقية بالمعنى الأعم و التقية المصـطلح عليها قد يتصف بالوجوب كما إذا ترتب على تركها مفسدة لا يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها كالقتل هذا فى التقية بالمعنى الأعم و أما التقية بالمعنى

---

(۱) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

(۲) كما فى صحيحتى ابن أبى يعفور و معمر بن خلاد المتقدمتين

(۳) كما فى رواية السرائر المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

(۵) كما فى روايـة الاحتجاج المروية فى ب ۳۹ و صـحيحة معلى بن خنيس المتقدمـة المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأـمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۶

....

الأخص فقد عرفت انها مطلقا واجبة و ان لم يترتب عليها إلا ضرر يسير و قد يتصف التقية بالمعنى الجامع المتقدم بالحرمة التشريعية و

هـذا كمـا إذا أجبره الجـائر على الصـلاة خلف من نصـبه أمامـا للجماعـة أو خلف رجل آخر علمنا فسـقه فإنه إذا صـلى خلفه ناويا بها التقرب و الامتثال فقـد فعل محرما تشـريعيا لا محالة لأن التقية تنادى بصورة الصـلاة معه و حيث أنه يعلم ببطلانها و عدم كونها مأمورا بها حقيقة فلو أتى بها بقصد القربة كان ذلك محرما تشريعيا لا محالة.

و نظيره ما إذا أتى بالعبادة تقيـة و قلنا انها غير مجزئـة عن المأمور بها لأن التقية انما تقتضـى جواز العمل فقط و لا يقتضـى الاجزاء عن المـأمور به كما ذهب اليه جمع و منهم المحقق الهمـدانى (قـده) كما فى المسـح على الخفين- مثلا فإنه لو اتقى بـذلك و مسـح على خفيه تقية لم يجز له ان يقصد به التقرب و الامتثال لعدم كونه مصداقا للمأمور به فلو قصد به ذلك كان محرما تشريعيا كما عرفت.

و من ذلك ما إذا وقف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجـة الحرام تقيـة و قلنا بعدم أجزائه عن الوقوف المأمور به و هو الوقوف بها يوم التـاسع من الشـهر المـذكور مطلقـا أو فيمـا إذا علم بـأن اليوم يوم الثـامن دون التـاسع فـإنه لا يجوز أن ينوى به التقرب و الامتثال و إلا لارتكب عملا محرما تشريعيا لا محالة.

و ثالثة تتصف التقية بالمعنى الجامع بالحرمة الذاتية و هذا كما إذا أجيره الجائر بقتل النفس المحترمة فإنه لا يجوز له أن يقتلها تقية لما دل على أن التقية إنما شرعت لحقن الدماء فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية فإذا قتلها تقية ارتكب محرما ذاتيا لا محالة.

و قد يمثل لذلك بما إذا لم يترتب على ترك التقية ضرر عاجل و لا آجل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۷

....

و لكنا قـدمنا ان التقيـة من الوقايـة. و قد أخذ فى موضوعها خوف الضـرر و مع العلم بعدم ترتب الضـرر على تركها لا يتحقق موضوع للتقية.

و الصـحيح ان يمثل التقيـة المحرمـة بالقتل كما مر و بما إذا كانت المفسـدة المترتبة على فعل التقية أشد و أعظم من المفسدة المترتبة على تركهـا أو كـانت المصـلحة فى ترك التقيـة أعظم من المصـلحة المترتبـة على فعلهـا، كما إذا علم بأنه ان عمل بالتقيـة ترتب عليه اضـمحلال الحق و اندراس الدين الحنيف و ظهور الباطل و ترويج الجبت و الطاغوت و إذا ترك التقية ترتب عليه قتله فقط أو قتله مع جماعـة آخرين و لا إشـكال حينئـذ فى أن الواجب ترك العمل بالتقيـة و توطين النفس للقتل لأن المفسـدة الناشـئة عن التقية أعظم و أشد من مفسدة قتله.

نعم ربما تكون المفسـدة فى قتله أعظم و أكثر كما إذا كان العامل بالتقيـة ممن يترتب على حياته ترويـج الحق بعـد الاندراس و إنجاء المؤمنين من المحن بعد الابتلاء و نحو ذلك و لكنه أمر آخر و التقية بما هى تقية متصفة بالحرمة فى تلك الصورة كما عرفت.

و لعله من هنا أقدم الحسـين سـلام اللّه و صـلواته عليه و أصـحابه رضوان اللّه عليهم لقتال يزيد بن معاوية و عرضوا أنفسـهم للشهادة و تركوا التقيـة عن يزيد و كذا بعض أصـحاب أمير المؤمنين (ع) بل بعض علمائنا الأبرار قدس اللّه أرواحهم و جزاهم عن الإسـلام خيرا كالشهيدين و غيرهما.

و رابعـة تتصف التقيـة- بالمعنى المتقـدم- بالاسـتحباب و قد مثل له شـيخنا الأنصارى «قده» بالمداراة معهم و معاشـرتهم فى بلادهم و حضور مجالسـهم و عيادة مرضاهم و غير ذلك مما لا يترتب أى ضـرر على تركه بالفعل إلا أن تركه كان مفضيا الى الضرر على نحو التدريج و فيه ما تقدم من ان التقية متقومة بخوف الضرر الذى يترتب على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۸

....

تركها و مع العلم بعدم ترتب الضرر على ترك التقية لا يتحقق موضوع للتقية كما مر.

و عليه فالصحيح أن يمثل للتقية المستحبة بالمرتبة الراقية من التقية لأن لها كالعدالة و غيرها مراتب و درجات متعددة و هذا كشدة المواظبة على مراعاتها حتى فى موارد توهم الضرر فضلا عن موارد احتماله لئلا يذاع بذلك اسرار أهل البيت عليهم السلام عند أعدائهم و لا إشكال فى استحباب ذلك مع تحقق موضوع التقية و هو احتمال الضرر و لو ضعيفا.

و يشهد على ذلك ما رواه حماد بن عيسى عن عبد اللّه بن حبيب (جندب) عن أبى الحسن (ع) فى قول اللّه عز و جل «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ» قال: أشدكم تقية «۱» فإن ذلك و ان كان من أحد مصاديق التقية فإن التقية قد تكون من اللّه سبحانه و قد يكون من العامة و غيرهم.

إلا ان الرواية تدلنا على ان من كان شديد المواظبة على التقية فهو اتقى و أكرم عند اللّه و هذا كاف فى رجحان شدة المواظبة على التقية.

و يمكن التمثيل للتقية المستحبة أيضا بما إذا أكره مكره على إظهار كلمة الكفر أو التبرى من أمير المؤمنين (ع) بناء على أن التقية وقتئذ بإظهار البراءة أرجح من تركها و من تعريض النفس على الهلاكة و القتل كما يأتى عن قريب ان شاء اللّه.

و قد تتصف التقية- بالمعنى المتقدم- بالكراهة و مرادنا بها ما إذا كان ترك التقية أرجح من فعلها و هذا كما إذا أكره على إظهار البراءة من أمير المؤمنين (ع) و قلنا ان ترك التقية حينئذ و تعريض النفس للقتل أرجح من فعلها و إظهار البراءة منه (ع) كما احتمله بعضهم.

و كما إذا ترتب ضرر على أمر مستحب كزيارة الحسين (ع) فيما إذا

---

(۱) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۵۹

....

كانت ضررية فإن ترك التقية حينئذ بإتيان المستحب الضررى أرجح من فعلها و ترك العمل الاستحبابى و هذا بناء على ما قدمناه عند التكلم على حديث لا ضرر من أنه كحديث الرفع و غيره مما دل على ارتفاع الأحكام الضررية على المكلف. و معه يكون ترك التقية بإتيان المستحب أرجح من فعلها و ترك العمل المستحب هذا كله فى هذه الجهة.

«الجهة الثانية»: بيان مورد التقية بالمعنى الأخص مقتضى الإطلاقات الكثيرة الدالة على أن من لا تقية له لا دين له أو لا ايمان له و انه ليس منا من لم يجعل التقية شعاره و دثاره و ان التقية فى كل شىء، و التقية ديننا الى غير ذلك من الأخبار المتقدمة «۱» أن التقية تجرى فى كل مورد احتمل ترتب ضرر فيه على تركها.

بل الظاهر مما ورد من أن التقية شرعت ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية «۲» ان التقية جارية فى كل شىء سوى القتل و قد أشرنا آنفا أن التقية بالمعنى أخص واجبة فتجب فى كل مورد احتمل فيه الضرر على تقدير تركها و قد استثنى الأصحاب «قدهم» عن وجوب التقية موارد:

موارد الاستثناء:

«الأول»: ما إذا كره على قتل نفس محترمة و قد تقدم ان التقية المتحققة بقتل النفس المحترمة محرمة و ذلك لما ورد فى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) قال: انما جعل التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية «۳» و صحيحة أبى حمزة الثمالى

قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام .. انما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۴۶ و ۲۵۵

(۲) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

(۳) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۰

....

فلا تقية .. «۱».

و «الثانى»: ما إذا لم يترتب على ترك التقية أى ضرر عاجل أو آجل فقد ذكروا ان التقية محرمة وقتئذ، و بينا نحن ان التقية قد أخذ فى موضوعها احتمال الضرر فإذا لم يترتب هناك ضرر على تركها فهى خارجة عن موضوع التقية رأسا و على الجملة ان خروج مثلها تخصصى موضوعى لا تخصيصى.

«الثالث»: مسح الخفين حيث ذكروا ان التقية غير جارية فى مسح الخفين و ذكرنا نحن ان عدم جريان التقية فى مسح الخفين و متعة الحج و شرب المسكر يختص بالأئمة عليهم السلام و لا يعم غيرهم و على تقدير التنازل عن ذلك و فرض شمول الحكم لغيرهم (ع) كما إذا كانت الكلمة الواردة فى صحيحة زرارة المتقدمة «لا يتقى» لا «لا نتقى» ذكرنا ان الظاهر ان خروج الموارد الثلاثة عن التقية خروج موضوعى غالبا لا انها خارجة عنها حكما على ما فصلنا الكلام عليه سابقا.

فعلى ذلك لو فرضنا ان موضوع التقية فى المسح على الخفين قد تحقق فى مورد على وجه الندرة و الاتفاق كما إذا خاف من العامة على نفسه من الإتيان بالمأمور به أعنى المسح على الرجلين فمسح على الخفين تقية فالظاهر جريان التقية فيه لانصراف الاخبار الى الغالب و انه الذى لا يتحقق فيه موضوع التقية.

«الرابع»: ما إذا أكره على التبرى من أمير المؤمنين (ع) لما ورد فى عدة من الأخبار من الأمر بمد الأعناق و النهى عن التبرى منه (ع) لأنه على الفطرة أو مولود على الفطرة.

فمن جملتها ما رواه الشيخ فى مجالسه بإسناده عن محمد بن ميمون عن

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۱

....

جعفر بن محمد عن أبيه عن جده (ع) قال: قال: أمير المؤمنين (ع) ستدعون إلى سبى فسبونى و تدعون إلى البراءة منى فمدوا الرقاب فانى على الفطرة «۱».

و «منها»: ما رواه الشيخ أيضا فى مجالسه بإسناده عن على بن على أخى دعبل بن على الخزاعى عن على بن موسى عن أبيه عن آبائه عن على بن أبى طالب (ع) انه قال: انكم ستعرضون على سبى فإن خفتم على أنفسكم فسبونى ألا و انكم ستعرضون على البراءة منى فلا تفعلوا فانى على الفطرة «۲».

و «منها»: ما فى نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (ع) انه قال أما انه سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم، مندحق البطن يأكل ما يجد

و یطلب ما لا یجد فاقتلوه و لن تقتلوه ألا و انه سیأمرکم بسبی و البراءهٔ منی فأما السب فسبونی فإنه لی زکاهٔ و لکم نجاهٔ و أما البراءهٔ فلا تبرءوا أو «تتبرءوا» منی فإنی ولدت علی الفطرهٔ و سبقت الی الایمان و الهجرهٔ «۳» إلی غیر ذلک من الروایات المستفیضهٔ.

و لا ینبغی الإشکال فی دلالتها علی المدعی أعنی تعریض النفس للهلاک عدا الإکراه علی التبری منه (ع) و لا یعارضها روایهٔ مسعدهٔ بن صدقهٔ قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) ان الناس یرون أن علیا (ع) قال علی منبر الکوفهٔ: أیها الناس انکم ستدعون إلی سبی فسبونی ثم تدعون إلی البراءهٔ منی فلا تبرءوا منی، فقال: ما أکثر ما یکذب الناس علی علی (ع) ثم قال: و انما قال: انکم ستدعون إلی سبی فسبونی ثم تدعون إلی البراءهٔ منی و انی لعلی دین محمد (ص) و لم یقل و لا تبرءوا منی.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۶۲

....

فقال له السائل: أ رأیت ان أختار القتل دون البراءهٔ فقال: و اللّه ما ذلک علیه و ما له إلا ما مضی علیه عمار بن یاسر حیث أکرهه أهل مکهٔ و قلبه مطمئن بالإیمان فأنزل اللّه عز و جل فیه «إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» فقال له النبی (ص) عندها: یا عمار ان عادوا فعد فقد أنزل اللّه عذرک و أمرک أن تعود ان عادوا «۱» و ذلک أما أولا فلأنها ضعیفهٔ السند بمسعدهٔ لعدم توثیقه فی الرجال [۲].

و أما ثانیا فلقصور دلالتها علی حرمهٔ القتل و وجوب التبری عند الإکراه لأنه (ع) انما نفی کون القتل علی ضرره و بین أن ما ینفعه لیس إلا ما مضی علیه عمار و لم تدل علی حرمهٔ التعرض علی القتل حینئذ بوجه بل التعرض علی القتل و التبری کلاهما سیان.

و الظاهر أن هذا مما لا کلام فیه و انما الکلام فی أنه هل یستفاد من تلک الروایات المستفیضهٔ وجوب اختیار القتل و عدم جواز التبری و إظهاره باللسان للصیانهٔ عن القتل أو انه لا یستفاد منها ذلک؟

الثانی: هو الصحیح و ذلک لعدم دلالتها علی تعین اختیار القتل حینئذ لأنها انما وردت فی مقام توهم الحظر لان تعریض النفس علی القتل حرام و بهذه القرینهٔ بکون الأمر بمد الأعناق و اختیار القتل ظاهرا فی الجواز دون دون الوجوب و علیه فالأخبار انما تدلنا علی الجواز فی کل من التقیهٔ بإظهار

---

[۲] الرجل ممن وقع فی سلسلهٔ أسانید کامل الزیارات و تفسیر القمی فعلی ما سلکه سیدنا مد ظله من وثاقهٔ کل من وقع فی سلسلهٔ أحادیث الکتابین المذکورین إذا لم یضعف بتضعیف معتبر لا بد من الحکم بوثاقته و اعتباره.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۶۳

....

التبری منه (ع) باللسان و ترکها باختیار القتل و مد الأعناق.

و یدلنا علی ذلک ما رواه عبد اللّه بن عطاء قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: رجلان من أهل الکوفهٔ أخذا فقیل لهما: أبرئا عن أمیر

المؤمنين عليه السلام: فبرئ واحد منهما و ابى الآخر فخلى سبيل الذى برىء و قتل الآخر فقال: أما الذى برىء فرجل فقيه فى دينه و أما الذى لم يبرء فرجل تعجل إلى الجنة «۱» و قد دلت على جواز كل من التبرى منه (ع) تقية و التعرض للقتل و ان كلا من الرجلين من أهل الجنة و قد تعجل أحدهما إلى الجنة و تأخر الآخر.

و ما رواه محمد بن مروان قال: قال لى أبو عبد اللّه (ع) ما منع ميثم رحمه اللّه من التقية؟ فو اللّه لقد علم ان هذه الآية نزلت فى عمار و أصحابه: الا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان «۲» لدلالتها على جواز كل من البراءة و اختيار القتل لانه (ع) لم يتزجر عما فعله ميثم و انما سئل عن وجهه هذا.

و قد يقال إن ترك التقية أرجح من التقية بإظهار التبرى منه (ع) و عليه فيكون المقام من موارد التقية المكروهة و المرجوحة و إذا قلنا بعكس ذلك و ان التقية بإظهار التبرى أرجح من تركها فيكون المقام مثالا للتقية المستحبة لا محالة.

و الصحيح ان الأمرين متساويين و لا دلالة لشىء من الروايات على أرجحية أحدهما عن الآخر أما رواية عبد اللّه بن عطاء فلأنها إنما دلت على ان من ترك التقية فقتل فقد تعجل إلى الجنة و لا دلالة لذلك على أن ترك التقية باختيار القتل

---

(۱) المروية فى ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۴

....

أرجح من فعلها و ذلك لان العامل بالتقية أيضا من أهل الجنة و انما لم يتعجل بل تأجل فلا يستفاد منه إلا تساويهما.

و أما ما رواه محمد بن مروان فلأنها انما تدل على أرجحية التقية بإظهار التبرى منه (ع) فيما إذا كانت كلمة «ميثم» غير منصرفة فيصح وقتئذ أن تقرأ كلمة «منع» مبنية للفاعل و المفروض ان كلمة «ميثم» لا تكتب منصوبة (ميثما) لعدم انصرافها فتدلنا الرواية حينئذ على توبيخ ميثم لتركه التقية و تعرضه للقتل و الهلاك.

الا ان كلمة «ميثم» منصرفة لوضوح عدم اشتمالها على موانع الصرف و عليه فلا يصح قراءة كلمة «منع» مبنية للفاعل و الا للزم أن تكون كلمة «ميثم» منصوبة و أن تكون العبارة هكذا ما منع ميثما و لم تذكر الكلمة فى شىء من النسخ التى وقفنا عليها منصوبة بل هى فى جميع النسخ مكتوبة بالرفع «ميثم» و معه لا بد من قراءة كلمة «منع» مجهولة و مبنية للمفعول هكذا «ما منع ميثم» أى لم تكن التقية ممنوعة و غير سائغة فى حقه بل كانت مرخصة بالنسبة اليه و هو أيضا كان عالما بجوازها و مع ذلك اختار القتل باختياره إذا فلا يستفاد منها توبيخ ميثم على عمله ل معناها أحد أمرين:

«أحدهما»: أن تكون هذه الجملة «ما منع ميثم» دفعا للاعتراض على ميثم بأنه لما ذا اختار القتل و لم يتق و هل كان ممنوعا عن التقية فأجاب عليه السلام: عن ذلك بأنه ما كان ممنوعا عن التقية و انما اختار القتل لتساوى التقية و تركها فى الرجحان عند اللّه سبحانه و حينئذ لا يستفاد منها مدح ميثم و لا قدحه:

و «ثانيهما»: أن تكون الجملة دالة على مدح ميثم و انه مع علمه بالحال و ان التقية جائزة فى حقه قد اختار القتل لعدم طيب نفسه بالتبرى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۵

....

عن سيده و مولاه و لو بحسب الظاهر و اللسان لقوة ايمانه و شدة حبه و علاقته لمولاه (ع) إذا تكون الرواية دالة على مدحه رضوان اللّه عليه و على كل لا يستفاد منها أرجحية التقية عن القتل.

و يحتمل أن يكون الوجه فى اختيار ميثم القتل على التقية هو علمه بانتفاء موضوع التقية فى حقه لانه كان يقتل على كل حال لمعروفيته بالولاء و اشتهاره بالتشيع و الإخلاص لأمير المؤمنين صلوات اللّه عليه.

و على الجملة الرواية أما أن تدلنا على أرجحية القتل من التقية و إما أن تدل على تساوى التعرض للقتل و التقية و أما أن التقية بالتبرى عنه (ع) أرجح من التعرض للقتل فلا يكاد يستفاد من الرواية بوجه فالحكم بأرجحية التقية من القتل فى نهاية الإشكال هذا كله فى هذه الجهة.

«الجهة الثالثة»: ان الاضطرار و التقية هل يقتضيان ارتفاع الآثار المترتبة على الفعل الاضطرارى لو لا الاضطرار و التقية- إذا كان لدليل ثبوتها إطلاق أو عموم- أو ان الآثار المترتبة على الفعل لا ترتفع من جهة الاضطرار اليه و إتيانه تقية؟ استشكل شيخنا الأنصارى «قده» فى ارتفاع الآثار من جهة التقية و الاضطرار نظرا إلى ان المرفوع فى حديث الرفع ليس هو جميع الآثار المترتبة على الفعل المأتى به بداعى التقية أو الاضطرار و انما المتيقن رفع خصوص المؤاخذة على الفعل و أما ارتفاع جميع آثاره بالاضطرار فلم يقم عليه دليل ثم أمر بالتأمل. و لا بد لنا فى المقام من التكلم على جهات ثلاث:

«الجهة الأولى»: ان التقية و الاضطرار هل يوجبان ارتفاع الأحكام التكليفية المتعلقة بالفعل المأتى به تقية أو اضطرارا أو لا يوجبان؟ كما إذا اضطر الى ارتكاب فعل حرام كشرب الخمر و نحوه أو الى ترك واجب من الواجبات كترك صوم يوم من شهر رمضان.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۶

....

«الجهة الثانية»: ان التقية و الاضطرار هل يرفعان الأحكام المترتبة على الفعل المأتى به تقية أعنى الأحكام التى نسبتها الى الفعل المأتى به نسبة الحكم الى موضوعه المترتب عليه لا نسبة الحكم إلى متعلقه كما فى الجهة الأولى بلا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعية و ذلك كوجوب الكفارة المترتبة على ترك الصوم فى نهار شهر رمضان أو على إتيان بعض المحرمات على المحرم فى الحج و كالضمان المترتب على إتلاف مال الغير من جهة الاضطرار كالمخمصة و نحوها أو من جهة التقية كما إذا قسم الحاكم السنى مال شيعى و اعطى له حصته فقبلها و أتلفها تقية.

«الجهة الثالثة»: ان الجزئية أو الشرطية إذا اضطر إلى ترك جزء أو شرط أو تركهما تقية أو المانعية إذا اضطر إلى إتيان ما هو مانع من العمل أو أتى به تقية فهل يرتفع للتقية و الاضطرار حتى يحكم بصحة ما أتى به لمطابقته المأمور به و يسقط عنه وجوب الإعادة و القضاء أو لا ترتفع؟

أما الجهة الأولى: فلا ينبغى الإشكال فى أن الاضطرار إلى فعل المحرم أو ترك الواجب يرفع الإلزام عن ذلك الفعل لحديث الرفع و غيره مما دل على حلية الفعل عند الاضطرار و ليس المرتفع فى حديث الرفع خصوص المؤاخذة أو استحقاق العقاب لأنهما أمران خارجان عما تناله يد الجعل و التشريع رفعا و وضعا و لا مناص من أن يكون المرفوع امرا تناله يد التشريع و هو منشأ لارتفاع المؤاخذة و استحقاق العقاب و ليس هذا إلا الإلزام و مع ارتفاعه يبقى الفعل على إباحته.

كما أن الأمر كذلك عند الإتيان بالمحرم أو ترك الواجب تقية حيث ان التقية واجبة كما عرفت و مع وجوبها لا يعقل أن يكون الفعل باقيا على حرمته أو وجوبه بل ترتفع حرمته إذا أتى به تقية كما ترتفع وجوبه إذا تركه كذلك بل هذا هو المقدار المتيقن من حديث الرفع و غيره من أدلة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۷

....

التقیهٔ و هذا ظاهر.

و أما الجهۀ الثانیۀ: فالذی تقتضیه القاعدۀ فی نفسها ان العمل الاضطراری أو الذی أتی به تقیۀ کلا عمل لأنه معنی رفعه فکأنه لم یأت به أصلا کما أنه لازم کون العمل عند التقیۀ من الدین فإذا کان الحال کذلک فنرتفع عنه جمیع آثاره المترتبۀ علیه لارتفاع موضوعها تعبدا فلا تجب علیه الکفارۀ إذا أفطر فی نهار شهر رمضان متعمدا لأن إفطاره کلا إفطار أو لأن إفطاره من الدین و لا معنی لوجوب الکفارۀ فیما یقتضیه الدین و التشریع.

هذا کله فیما تقتضیه القاعدۀ فلو کنا نحن و هذه القاعدۀ لحکمنا بارتفاع جمیع الآثار المترتبۀ علی الفعل عند التقیۀ و الاضطرار سواء أ کانت الآثار حکما تکلیفیا أم کان حکما وضعیا.

و یؤید ذلک صحیحۀ أحمد بن أبی عبد اللّه عن أبیه عن صفوان و احمد ابن محمد بن أبی نصر جمیعا عن أبی الحسن (ع) فی الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقۀ ما یملک یلزمه ذلک؟ فقال:

لا قال رسول اللّه (ص) وضع عن أمتی ما أکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا «۱».

لان الحلف بالأمور المذکورۀ و ان لم تکن صحیحا حال الاختیار أیضا إلا أن قوله (ع) فی ذیل الصحیحۀ قال رسول اللّه (ص) و استشهاده بحدیث الرفع أقوی شاهد علی أن الرفع غیر مختص بالمؤاخذۀ بل یشمل الآثار کلها.

و ما ورد من قوله (ع) أی و اللّه أفطر یوما من شهر رمضان أحب إلی من أن یضرب عنقی «۲».

---

(۱) المرویۀ فی ب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان من الوسائل

(۲) المرویۀ فی ب ۵۷ من أبواب ما یمسک عنه الصائم من الوسائل

التنقیح فی شرح العروۀ الوثقی، الطهارۀ۴، ص: ۲۶۸

....

و قوله فکان إفطاری یوما و قضاؤه أ یسیر علی من أن یضرب عنقی و لا یعبد اللّه «۱» حیث ان عدم ذکره (ع) إعطاء الکفارۀ بعد الإفطار یدل علی أن وجوب الکفارۀ یرتفع بالإفطار تقیۀ و الا لکان المتعین التعرض له لأنه أشد و أعظم من وجوب القضاء.

و ما رواه الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) فی (حدیث شرائع الدین) قال: و لا یحل قتل أحد الکفار و النصاب فی التقیۀ إلا قاتل أو ساع فی فساد ذلک إذا لم تخف علی نفسک و لا علی أصحابک، و استعمال التقیۀ فی دار التقیۀ واجب و لا حنث و لا کفارۀ علی من حلف تقیۀ یدفع بذلک ظلما عن نفسه «۲».

و علی الجملۀ ان مقتضی القاعدۀ المؤیدۀ بعدۀ من الروایات ان الاضطرار و التقیۀ یوجبان ارتفاع جمیع الآثار المترتبۀ علی الفعل المأتی به بداعیهما بلا فرق فی ذلک بین الأحکام التکلیفیۀ و الأحکام الوضعیۀ.

نعم یستثنی عن ذلک موردان:

«أحدهما»: ما إذا کان نفی الآثار عن العمل المأتی به عن تقیۀ أو اضطرار خلاف الامتنان علی نفس للفاعل کما إذا اضطر- لا سمح اللّه- إلی بیع داره أو ثیابه لصرف ثمنهما فی معالجۀ أو معاش فان الحکم وقتئذ ببطلان بیعه علی خلاف الامتنان فی حقه بل مستلزم لتضرره و مشقته بل ربما یؤدی الی موته مرضا أو جوعا فی بعض الموارد.

و «ثانیهما»: ما إذا کان نفی الآثار عن العمل المأتی به بداعی الاضطرار أو التقیۀ علی خلاف الامتنان فی حق غیره کما إذا أتلف مال

غيره لاضطرار كما فى المخمصة أو للتقية كما مثلناه سابقا فان الحكم بعدم

---

(۱) المروية فى ب ۵۷ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۶۹

....

ضمانه لمال الغير تستلزم تضرر مالك المال المتلف و هو على خلاف الامتنان فى حقه و الحديث لا يجرى فى الموارد الفاقدة للامتنان.

و «أما الجهة الثالثة»: أعنى ما إذا ترك جزءا أو شرطا تقية أو للاضطرار كما إذا صلى بلا سورة أو من دون البسملة لعدم كونهما جزءا من المأمور به عند المخالفين- مثلا- أو صلى مع المانع تقية كما إذا صلى فى شىء من الميتة لطهارتها عندهم بالدبغ فهل يقتضى التقية أو الاضطرار سقوط الجزئية أو الشرطية أو المانعية حينئذ أو لا يقتضى؟ و كلامنا فى المقام انما هو فيما لو كنا نحن و الأخبار الواردة فى التقية عموما- كحديث الرفع- أو خصوصا- كما ورد فى التقية بخصوصها مع قطع النظر عما دل على صحة الصلاة الفاقدة لشىء من أجزائها أو شرائطها عند الاضطرار فهل تقتضى أدلة التقية صحة العمل وقتئذ بحيث لا تجب إعادته أو قضاؤه أو لا تقتضى؟

التنبيه على أمرين:

اشارة

و قبل الخوض فى تحقيق ذلك ننبه على أمرين:

«الأمر الأول»: ان محل الكلام فى المانعية انما هو المانعية المنتزعة عن النواهى الغيرية كالنهى عن الصلاة فيما لا يؤكل أو النهى عن الصلاة فى الحرير و نحوها، و أما المانعية المنتزعة عن النهى المستقل فهى غير داخلة فى محل النزاع و هذا كاعتبار عدم كون المكان أو اللباس مغصوبا فى الصلاة أو عدم كون الماء مغصوبا فى الوضوء لأنه لم يرد اعتبار ذلك فى شىء من الأدلة اللفظية و غيرها بل انما نشأ اعتباره من النهى النفسى الدال على حرمة التصرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۰

....

فى مال الغير من غير رضاه نظرا إلى استحالة اجتماع الحرمة و الوجوب فى شىء واحد و عدم معقولية كون المحرم مصداقا للواجب فمانعية الغصب فى الصلاة و الوضوء ناشئ من النهى النفسى المستقل بمعونة الحكم العقلى و استقلاله فى عدم إمكان كون المحرم مصداقا للواجب.

و الوجه فى خروج هذا القسم من المانعية عن محل النزاع هو أن المكلف إذا اضطر الى إتلاف ماء الغير أو إلى التصرف فى ماله تقية أو اضطرارا سقطت عنه حرمته لما قدمناه آنفا من أن الاضطرار و التقية يرفعان الأحكام المتعلقة بالفعل الاضطرارى لا محالة و مع سقوط الحرمة النفسية ترتفع المانعية أيضا لأنها ناشئة و مسببة عنها فإذا زالت زالت.

و أما ما ذهب اليه شيخنا الأستاذ «قده» من ان الاضطرار و التقية و غيرهما من الروافع و الأعذار انما يقتضى ارتفاع الحرمة فحسب و أما الملاک المقتضى للحرمة فهو بعد بحاله و لا موجب لارتفاعه بالاضطرار أو التقية أو غيرهما و مع بقاء الملاک المقتضى للحرمة تبقى

المانعية أيضا بحالها.

لأن للملاك و المفسدة الملزمة معلولان: «أحدهما»: الحرمة النفسية و «ثانيهما»: المانعية و إذا سقط أحدهما و هو الحرمة بالتقية أو بالاضطرار فيبقى معلوله الثانى بحاله لا محالة فالمانعية المستفادة من النهى النفسى كالمانعية المستفادة عن النواهى الغيرية و لا ترتفع بالاضطرار الى التصرف فى مال الغير بوجه.

فمما لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لأنا لو سلمنا ان الاضطرار و غيره من الأعذار غير مقتضى لارتفاع المفسدة و الملاك كما لا يبعد حيث أن الرفع انما يتصور فيما إذا كان هناك مقتض للتكليف كما قدمناه عند التكلم على حديث الرفع فلا نسلم عدم ارتفاع المانعية عند سقوط الحرمة النفسية بالاضطرار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۱

....

و ذلك لأن الملاك على تقدير بقائه غير مؤثر فى المنع عن الفعل المضطر اليه و حرمته لان الشارع قد رخص فى فعله و مع عدم تأثير الملاك فى المنع و التحريم و جواز التصرف فى مال الغير بترخيص الشارع نفسه لا معنى للمانعية فى الصلاة لضرورة ان العمل إذا كان مباحا و مرخصا فيه فى غير الصلاة فهو مباح و مرخص فيه فى الصلاة أيضا فإن الصلاة و غيرها سيان من هذه الجهة فإذا جاز له لبس لباس الغير فى غير الصلاة جاز له لبسه فى الصلاة أيضا إذ لا فرق بينها و بين غيرها من ناحية الترخيص فى التصرف فى مال الغير.

و لا يقاس محل الكلام بما إذا اضطر إلى لبس الحرير لبرد أو غير برد حيث أنه مع سقوط الحرمة النفسية فى لبس الحرير بالاضطرار لا يمكنه لبسه فى الصلاة بل يجب عليه إيقاع الصلاة فى غير الحرير لعدم سقوط المانعية عن لبس الحرير بسقوط حرمته النفسية و ذلك لأن المانعية فى لبس الحرير لم ينشأ عن حرمة لبسه النفسية و انما هى منتزعة عن النهى عن الصلاة فى الحرير و هذا باق بحاله و هذا بخلاف المقام فإن المانعية إنما نشأت عن النهى النفسى و مع سقوطه بالتقية و الاضطرار ترتفع المانعية المنتزعة عنة بالتبعية لا محالة.

«الأمر الثانى» ان محل الكلام و مورد النقض و الإبرام انما هو ما إذا كان لدليل كل من الجزئية و الشرطية و المانعية إطلاق أو عموم يشمل حال الاضطرار إلى تركها. و أما إذا لم يكن كذلك كما إذا ثبتت الأمور المذكورة بإجماع أو سيرة أو بدليل لفظى لا إطلاق و لا عموم له فهو خارج عن محل النزاع.

و ذلك لان الواجب إذا كان لدليله عموم أو إطلاق يتمسك بإطلاقه أو عمومه و به يثبت عدم جزئية الشيء أو شرطيته أو مانعيته للواجب حال

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۲

....

الاضطرار اليه. و إذا فرضنا عدم الإطلاق أو العموم لدليل الواجب يتمسك بأصالة البراءة فى نفى الجزئية و الشرطية و المانعية فى حال الاضطرار فمورد الكلام و محل النقض و الإبرام منحصر بما إذا كان لأدلة التكاليف الغيرية عموم أو إطلاق يشمل كلتا حالتى التمكن و الاضطرار إذا عرفت ذلك فنقول:

قد يقال بأن التقية و الاضطرار كما أنهما يرفعان التكاليف النفسية من الحرمة و الوجوب كذلك يرفعان التكاليف الغيرية من الشرطية و الجزئية و المانعية و يستدل على ذلك بوجوه:

وجوه الاستدلال فى محل الكلام:

«الأول»: قوله (ص) رفع عن أمتى تسعة .. حيث أنه يقتضى ارتفاع الشرطية أو الجزئية بالاضطرار إلى تركهما كما يقتضى ارتفاع المانعية للاضطرار إلى الإتيان بها و بذلك يثبت ان العمل غير مشترط بما تعلق به الاضطرار إلى تركه أو فعله و انه لا بد من الإتيان به فاقدا للجزء أو للشرط المضطر إلى تركه أو واجدا للمانع المضطر إلى الإتيان به.

و يدفعه: ما قدمناه فى محله من أن الاضطرار الى ترك شىء من الاجزاء و الشرائط أو الى الإتيان بالموانع ان كان مختصا بفرد من الافراد الواجبة و لم يستوعب الوقت كله فهو مما لا يترتب عليه ارتفاع ما اضطر إليه فى صلاته و ذلك لأنما اضطر إلى تركه أو إلى فعله مما لم يتعلق به الأمر- أعنى الفرد- و ما تعلق به الأمر و هو طبيعى الصلاة لم يتعلق به الاضطرار لأنه إنما اضطر الى ترك شىء من الاجزاء و الشرائط فى الفرد لا فى طبيعى الصلاة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۳

....

و أما إذا استوعب الوقت كله أو كان الوقت ضيقا و لم يكن له إلا فرد واحد فاضطر إلى ترك شىء من الجزء أو الشرط فى طبيعى المأمور به فالحديث أيضا لا يقتضى ارتفاع شىء من الجزئية أو الشرطية و ذلك لأن الجزئية و الشرطية و المانعية إنما تنتزع عن الأمر بالعمل المركب من الشىء المضطر إليه و غيره و هى بأنفسها مما لا تناله يد الوضع و الرفع و انما ترتفع برفع منشأ انتزاعها.

- مثلا- إذا اضطر المكلف إلى ترك السورة فى الصلاة أو إلى الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فمقتضى الحديث انما هو ارتفاع الأمر عن المجموع المركب مما اضطر إليه و غيره أعنى الصلاة مع السورة أو الصلاة فيما يؤكل لحمه بالنسبة إليه لأنه المنشأ لانتزاع الجزئية أو المانعية و أما الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة أو الواجدة للمانع كما لا يؤكل لحمه فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث بل يحتاج إثبات الأمر بالعمل الفاقد المضطر إليه إلى دليل هذا.

على أن الحديث انما يقتضى ارتفاع التكليف عند الاضطرار و لا تتكفل إثبات التكليف بوجه فهذا الوجه ساقط.

«الثانى»: ما استدل به شيخنا الأنصارى من قوله (ع) التقية فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله اللّه له «۱» و قد ورد ذلك فى عدة روايات.

«منها»: ما رواه إسماعيل الجعفى و معمر بن يحيى بن سالم [۲]

---

[۲] هكذا فى الوسائل و هو غلط و الصحيح سام كما فى نسخة الكافى على ما فى الوافى م ۳ ص ۱۲۲ من المجلد الأول أو بسام كما احتمله بعضهم.

---

(۱) المروية فى ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۴

....

و محمد بن مسلم و زرارة و هى رواية صحيحة. بتقريب ان لفظة «كل» من أداة العموم فقد دلت الرواية على أن التقية جائزة أو واجبة فى كل أمر اضطر اليه ابن آدم ثم فرعت عليه قوله (ع) فقد أحله اللّه .. و دلنا ذلك على أن كل أمر اضطر اليه العباد فهو محلل فى

حقه و ان الاضطرار و التقية رافعان لحرمته على تقدير كونه محرما فى نفسه.

و من الظاهر ان حلية كل حرام بحسبه، فإذا كان العمل محرما نفسيا فى نفسه مع قطع النظر عن التقية فهى يجعله مباحا نفسيا لا يترتب على فعله العقاب و المؤاخذة كما انه إذا كان محرما غيريا فالتقية تجعله مباحا غيريا و معناه عدم كون العمل مشروطا بذلك الشيء.

- مثلا- إذا اضطر المكلف إلى التكفير فى صلاة أو إلى ترك البسملة أو الى استعمال التراب للتيمم فى صلاته و هى من المحرمات الغيرية لاشتراط الصلاة بعدم التكفير و عدم ترك البسملة فالتقية تجعلها مباحة غيرية بمعنى عدم اشتراط الصلاة بعدم التكفير أو بعدم ترك البسملة و هكذا.

و نتيجة ذلك ان الصلاة الواجبة فى حقه غير مشروطة بعدم التكفير و عدم ترك البسملة و بذلك يثبت وجوب الصلاة الفاقدة لبعض أجزائها أو شرائطها أو الواجدة لبعض موانعها.

و على الجملة ان الصحيحة كما تشمل التكاليف النفسية من الوجوب و الحرمة النفسيين كذلك تشمل التكاليف الغيرية أعنى الوجوب و الحرمة الغيرين هذا.

و فيه ان الظاهر من الصحيحة ان كل عمل كان محرما بأى عنوان من العناوين المفروضة تزول عنه حرمته بواسطة التقية فيصير العمل المعنون بذلك العنوان متصفا بالحلية لأجلها لا- أن الحلية توجب التغير و التبدل فى موضوعها لوضوح ان الحكم لا يكون محققا لموضوعه و لا مغيرا له

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۵

....

مثلا- التكتف فى الصلاة لما كان بعنوان كونه مبطلا محرما فى الصلاة فتقتضى التقية كون التكتف المبطل حلالا فى الصلاة و معنى ذلك أن الإبطال أمر محلل لأجل التقية و قد ارتفعت حرمته.

و ليس معنى ذلك ان التكتف يخرج عن كونه مبطلا للصلاة بسبب التقية حتى تصح معه الصلاة بل التكتف المعنون بالمبطلية فى الصلاة يحكم عليه بالحلية لأجلها فيصير إبطال الصلاة جائزا بالتقية و أما أن التكتف لأجل الحكم بحليته و ارتفاع حرمته يخرج عن كونه مبطلا للصلاة فلا يكاد يستفاد من الروايات بوجه.

و على الجملة الصحيحة إنما تختص بالتكاليف النفسية و لا- تشمل التكاليف الغيرية أبدا لأن الحكم لا يحقق موضوع نفسه و لا يتصرف فيه بوجه إذا لا- بد من ملاحظة ان العمل بأى عنوان كان محرما لو لا- الاضطرار حتى يحكم بحليته و رفع حرمته لطرو الاضطرار عليه فالتكتف قد حكم عليه بالحرمة بعنوان إبطاله الصلاة مع قطع النظر عن التقية و الاضطرار و كذلك ترك السورة أو غيرها من الأجزاء و الشرائط متعمدا بناء على حرمة إبطال الصلاة فإذا طرأت عليه التقية و الاضطرار رفعا حرمة الابطال و أوجبا حليته و النتيجة ان إبطال الصلاة حلال للتقية و الاضطرار لا أن التكتف أو ترك الجزء أو الشرط متعمدا غيره مبطل للصلاة.

و كذا الحال فى الصوم المعين لأن إبطاله بتناول المفطرات حرام مطلقا و فى الصوم غير المعين حرام إذا كان بعد الزوال إلا ان ذلك العمل المحرم بعنوان الابطال محلل فيما إذا كان للاضطرار و التقية و كذا فى غير ذلك من الموارد التى حكم فيها بحرمة الإبطال فى نفسه.

و أما إذا لم يكن الابطال محرما فى نفسه كما فى إبطال الصلاة على الأظهر و كما فى إبطال الوضوء و الغسل و نحوهما من العبادات لعدم حرمة إبطالهما جزما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۶

....

فهل یمکن أن یقال ان مثل المسح علی الخفین فی الوضوء أو التکتف فی الصلاة أو ترک البسملة و السورة و غیرها من الموانع و الأجزاء و الشرائط أعنی المحرمات الغیریة ترتفع حرمتها الغیریة بالتقیة و الاضطرار و یقال ان التکتف فی الصلاة محرم بالحرمة الغیریة فی نفسه لو لا التقیة و الاضطرار و محلل غیری عند التقیة و الاضطرار و کذا ترک السورة أو غیرها من الأجزاء و الشرائط لحرمته الغیریة فی نفسه فإذا طرأت علیه التقیة ارتفعت حرمته و بها اتصفت بالإباحة الغیریة و معناه عدم مانعیة التکتف أو عدم جزئیة السورة فی الصلاة و هکذا.

أو ان الصحیحة لا یمکن التمسک بها فی التکالیف الغیریة من الشرطیة و الجزئیة و المانعیة؟.

الثانی هو التحقیق و ذلک لأن العمل المرکب من الأجزاء و الشرائط و عدم المانع ارتباطی لا محالة فإذا فرضنا ان المکلف قد عجز عن الإتیان بتمامه و اضطر الی ترک شیء من أجزائه أو شرائطه أو الی الإتیان بشیء من موانعه سقط التکلیف المتعلق بالمرکب عن مجموع العمل لا محالة فلا یبقی تکلیف بالمرکب هناک و ذلک لأنه مقتضی إطلاق أدلة الجزئیة أو الشرطیة أو المانعیة الشامل لموارد الاضطرار الی ترکها- کما هو مفروض کلامنا- لأن لازمة سقوط الأمر عن مجموع العمل المرکب لعدم قدرة المکلف علیه بجمیع أجزائه و شرائطه و إذا فرضنا سقوط الأمر و الإلزام عن العمل المرکب لم یبق معنی للاضطرار الی ترک أجزائه و شرائطه أو إلی فعل شیء من موانعه لتمکنه من ترک العمل برأسه و عدم الإتیان به من أساسه و قد تقدم ان مفهوم الاضطرار قد أخذ فیه اللابدیة و عدم التمکن من فعله أو من ترکه و هذا غیر متحقق عند تمکن المکلف من ترک الأجزاء و الشرائط بترک العمل المرکب رأسا

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۷۷

....

و مع هذا الفرض أعنی التمکن من ترک العمل برأسه لم یصدق الاضطرار إلی ترک الشرط أو الجزء أو الی الإتیان بالمانع.

و علی ذلک فالتقیة و الاضطرار یرفعان الحرمة النفسیة المترتبة علی ترک الواجب المرکب عند الاضطرار الی ترک شیء من أجزائه و شرائطه. و أما الجزئیة و الشرطیة و المانعیة فهی غیر مرتفعة بشیء من التقیة و الاضطرار لعدم تحقق الاضطرار إلیها عند التمکن من ترک العمل برأسه.

فلا یصح أن یقال انه مضطر إلی ترک الجزء أو الشرط أو إلی الإتیان بالمانع عند التمکن من ترک العمل برمته اللهم إلا ان یکون قوله (ع) فی الروایة: فقد أحله اللّه .. شاملا للتکالیف الغیریة من الجزئیة و الشرطیة و المانعیة أیضا حتی یدل علی وجوب العمل الفاقد للمضطر الی ترکه من جزء أو شرط أو الواجد للمضطر الی فعله أعنی المانع لأنه وقتئذ مضطر الی ترک الجزء أو الشرط أو الی الإتیان بالمانع و لا یتمکن من ترک العمل المرکب برمته- لقدرته من الإتیان به علی الفرض.

إلا أن الحکم لا یکون محققا لموضوع نفسه فکیف یعقل أن یکون الحکم بالحلیة محققا للاضطرار الذی هو موضوعه لانه موضوع للحکم بالحلیة و ارتفاع الحرمة و لا مناص من أن یتحقق بنفسه أو لا مع قطع النظر عن حکمه حتی یحکم بالحلیة و لیس الأمر کذلک فی المقام لوضوح أن المکلف مع قطع النظر عن الحکم بالحلیة فی مورد الاضطرار غیر مضطر الی ترک الجزء أو الشرط بالوجدان لتمکنه و اقتداره من ترک العمل المرکب رأسا.

کما ان العلم الخارجی- فی مورد کالصلاة- بأن المرکب عمل لا یسقط عنه حکمه ابدا و ان لم یتمکن المکلف من جزئه أو شرطه أو من ترک الإتیان بمانعه، کذلک أی لا یحقق ذلک صدق عنوان الاضطرار و تحققه إلی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۷۸

....

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۴، ص: ۲۷۸

ترك الجزء أو الشرط أو إلى الإتيان بالمانع حتى يحكم بارتفاع التكاليف الغيرية بالتبع.

لأن الكلام انما هو فى أنه لو كنا نحن و الأدلة الدالة على ارتفاع ما اضطر اليه و حلية العمل المأتى به تقية فهل يقتضى تلك الأدلة ارتفاع التكاليف الغيرية بالاضطرار و عدم اشتراط العمل بما اضطر إلى تركه من شرط أو جزء أو إلى فعله كالموانع حتى يجب الإتيان به فاقدا لما اضطر اليه و لا تجب عليه الإعادة أو القضاء ليكون ذلك قاعدة كلية تجرى فى جميع الموارد أو انها لا تقتضى ذلك؟

لا فيما إذا علمنا بوجوب العمل الفاقد لما اضطر إلى تركه أو الى فعله فى مورد واحد بالدليل الخارجى كالصلاة لوضوح ان وجوب الفاقد حينئذ غير مستند إلى أدلة التقية حتى نتعدى إلى جميع مواردها بل انما يستند إلى الدليل الخارجى فيثبت فى مورده فقط.

و «منها» صحيحة [۱] أبى الصباح قال و اللّه لقد قال لى جعفر ابن محمد (ع) .. ما صنعتم من شىء أو حلفتم عليه من يمين فى تقية فأنتم منه فى سعة «۲».

لأن إطلاق قوله (ع) ما صنعتم. يشمل إتيان العمل فاقدا لجزئه أو شرطه أو واجدا لمانعه إذا فالمكلف فى سعة من قبل ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع فلا يترتب عليه التكليف بالإعادة أو القضاء و هى نظير

[۱] بناء على أنه أبو الصباح الكنانى الثقة كما لا يبعد و ان سيف بن عميرة الواقع فى سندها لم يثبت كونه واقفيا و الا فعلى ما حكى عن بعضهم من كونه واقفيا فالرواية موثقة لا صحيحة.

(۲) المروية فى ب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۷۹

....

ما ورد من أن الناس فى سعة ما لم يعلموا [۱] فكما أنه يدلنا على ارتفاع المشكوك جزئيته أو شرطيته لأنه معنى كونهم فى سعة ما لا يعلمون فكذلك الحال فى هذه الصحيحة.

فتدلنا على ارتفاع الجزئية أو الشرطية أو المانعية عند التقية.

و يرد على الاستدلال بهذه الرواية انها و ان كانت تامة بحسب السند غير انها بحسب الدلالة غير تامة و لا دلالة لها على ذلك المدعى و الوجه فى ذلك ان السعة انما هى فى مقابل الضيق فمدلول الصحيحة ان العمل المأتى به فى الخارج إذا كان فيه ضيق فى نفسه- لو لا التقية- فيرتفع عنه ضيقه و يتبدل بالسعة فيما إذا أتى به لأجل التقية و الاضطرار- مثلا- شرب المسكر أمر فيه ضيق من ناحيتين- لو لا التقية و هما جهتا حرمته وحده لأن من شربه متعمدا بالاختيار ترتب عليه العقوبة و الحد و يحكم بفسقه لارتكابه الحرام بالاختيار.

فيقع المكلف فى الضيق من جهتهما فإذا صدر منه ذلك من أجل التقية أو الاضطرار لأنه لو لم يشربه لقتله السلطان أو أخذ أمواله أو مات فى وقته لمرضه ارتفعت عنه الجهتان و لا يترتب عليه الحرمة و لا الحد فيكون المكلف فى سعة من قبلهما.

و كـذلك الحال فيما إذا تناول ما لا يراه العامة مفطرا للصوم فإنه مما يترتب عليه الحكم بالحرمة كما أنه موجب للكفارة لا محالة لأنه إفطار عمدى على الفرض إلا أنهما ترتفعان عن ذلك فيما إذا استند إلى التقية و الاضطرار و بكون المكلف فى سعة من جهة الحرمة و الكفارة.

---

[١] الرواية و ان لم نعثر عليها بهذه الألفاظ إلا أن مضمونها قد ورد فى رواية السفرة و اللفظ فيها: هم فى سعة حتى يعلموا. المروية فى ب ٢٣ من أبواب اللقطة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ٢٨٠

....

و على الجملة أن مقتضى الصحيحة أن أى أثر كان يتعلق بالعمل أو يترتب عليه ترتب الحكم على موضوعه- لو لا التقية- يرتفع عنه عند التقية و الاضطرار فيكون المكلف فى سعة من ناحيته.

و هذا المعنى غير متحقق عند ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع و ذلك لأنه لا يترتب على تلك التكاليف الغيرية أى ضيق حتى يتبدل إلى السعة للتقية و الاضطرار.

أما بطلان العمل بتركها أو بإتيانها فلأن البطلان كالصحة أمران واقعيان خارجان عن اختيار الشارع و تصرفاته و ليس له رفعهما و لا وضعهما فان البطلان عبارة عن مخالفة المأتى به للمأمور به كما أن الصحة عبارة عن موافقة المأتى به للمأمور به.

و أما وجوب الإعادة أو القضاء بترك الإتيان بالجزء أو الشرط أو بالإتيان بالمانع فلأن الإعادة غير مترتبة على الإتيان بالعمل الفاسد بل موضوع الإعادة عدم الإتيان بالمأمور به لأن الأمر بالإعادة هو بعينه الأمر بالإتيان بالمأمور به و امتثاله كما أن القضاء كذلك فإنه مترتب على فوات الواجب و غير مترتب على الإتيان بالعمل الفاسد و عليه فلا ضيق على المكلف فى مخالفة التكاليف الغيرية حتى يرتفع عنه بالتقية و يكون المكلف فى سعة من جهته و ينتج ذلك وجوب الإتيان بالعمل الفاقد لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه.

و مما يوضح ذلك بل يدل عليه ملاحظة غير العبادات من المعاملات بالمعنى الأعم فإنه إذا اضطر أحد إلى غسل ثوبه المتنجس بالبول مرة واحدة و لم يتمكن من غسله مرتين أو لم يتمكن من غسله بالماء فغسله بغير الماء أو لم يتمكن من طلاق زوجته عند عدلين فطلقها عند فاسقين اضطرارا لم يمكن أن يحكم بحصول الطهارة للثوب أو بوقوع الطلاق على الزوجة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ٢٨١

....

بدعوى أنه أمر قد صدر عن تقية أو اضطرار.

فهذا أقوى شاهد و دليل على عدم ارتفاع الشرطية أو الجزئية أو المانعية فى حال الاضطرار و التقية إذا لا يكون العمل الفاقد لشىء من ذلك أى من الجزء أو الشرط مجزئا فى مقام الامتثال.

و من هنا يظهر أن قياس محل الكلام بما ورد من ان الناس فى سعة ما لم يعلموا. قياس غير قريب و ذلك لأن المشكوك فيه فى ذلك الحديث انما هو نفس الجزئية و عديليها و من البديهى ان فى جزئية المشكوك فيه أو شرطيته أو مانعيته ضيقا واضحا على المكلف لأنه تقييد لإطلاق المأمور به و موجب للكلفة و الضيق فيكون فى رفعها عند الشك توسعة له و رفعا للتضيق الناشئ من جزئية الجزء أو شرطية الشرط أو مانعية المانع.

و أين هذا مما نحن فيه، لأن الصحيحة ناظرة إلى ما أتى به المكلف من العمل فى الخارج كما هو مفاد قوله ما صنعتم إذا لا بد من

ملاحظة ان العمل الخارجى الفاقد لجزئه أو شرطه أو الواجد لمانعه. أى ضيق يترتب عليه من ناحية ترك الجزء أو الشرط أو الإتيان بالمانع حتى يرتفع بالتقية و يبتدل ضيقه بالسعة. و قد عرفت أنه لا يوجد أى ضيق يترتب عليه فلا موضوع للسعة فى التكاليف الغيرية بوجه.

و على الجملة ان الصحيحة قد دلت على التوسعة مما يؤتى به تقية و التوسعة انما يكون بأحد أمرين: اما برفع الإلزام المتعلق بالفعل المتقى به كالتحريم فى شرب الخمر أو فى ترك العبادة الواجبة و أما برفع الأحكام المترتبة عليه كوجوب الكفارة فى ترك الصيام تقية أو فى حنث اليمين كذلك و كالحد فى شرب المسكر و هكذا و لا يوجد شىء من هذين الأمرين فى التكاليف الغيرية كما مر.

و كيف كان لا يمكن ان يستفاد من شىء من الأدلة ان العمل الفاقد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۲

....

لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه واجب بوجه.

و من هنا يظهر عدم صحة التمسك فى المقام بحديث رفع الاضطرار «۱» بدعوى دلالته على أن ما أتى به المكلف فى الخارج بالاضطرار كأنه مما لم يأت به و انه كالعدم حقيقة فإذا شرب خمرا بالاضطرار أو تكتف فى الصلاة تقية فكأنه لم يشرب الخمر من الابتداء أو لم يتكتف فى صلاته أصلا و معنى ذلك ان المانعية أعنى مانعية التكتف مرتفعة حال التقية أو حال الاضطرار فبذلك ترتفع أحكامه و آثاره سواء أ كانت من الأحكام النفسية أم كانت من الأحكام الغيرية.

و الوجه فى عدم صحة التمسك به فى المقام هو أن ما أتى به المكلف اضطرارا لا معنى لرفعه و هو موجود بالتكوين الا بلحاظ الأمور المترتبة على وجوده كالالزام المتعلق به من وجوب أو تحريم أو حد أو كفارة كما فى شرب الخمر و ترك الصيام و الحنث فى اليمين و ليس شىء من ذلك متحققا فى التكاليف الغيرية كما عرفت فلا دلالة للحديث إلا على رفع ما يترتب على وجود العمل الصادر بالاضطرار من الآثار و الأحكام و أما ان العمل الفاقد لجزئه أو لشرطه أو الواجد لمانعه واجب و مجزئ فى مقام الامتثال فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث و قد قدمنا الكلام على حديث الرفع مفصلا فليجعل هذا تتميما لما تقدم و «منها»: ما رواه ابن أبى عمر الأعجمى عن أبى جعفر (ع) انه قال: ان التقية فى كل شىء إلا فى شرب المسكر و المسح على الخفين [۲]

---

[۲] كما نقله شيخنا الأنصارى «قده» عن أصول الكافى فى رسالة التقية ناسيا للرواية الى أبى جعفر (ع) و لكن الموجود فى الوسائل منسوب

---

(۱) المروية فى ب ۵۶ من أبواب جهاد النفس من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۳

....

بدعوى دلالتها على أن التقية ترفع الأحكام المتعلقة بالعمل المأتى به تقية مطلقا سواء أ كان ذلك من الأحكام النفسية أو من الأحكام الغيرية و ذلك لمكان استثناء مسح الخفين و هو من المحرمات الغيرية لوضوح عدم حرمة المسح على الخفين حرمة نفسية و هذا يدلنا على أن قوله (ع) كل شىء يعم التكاليف النفسية و الغيرية.

فالمتحصل منها ان الجزئية و الشرطية و المانعية ترتفع كلها بالتقية و الاضطرار نظير غيرها من الأحكام النفسية إلا فى موردين و هما

شرب المسكر و المسح على الخفين.

فإذا تكتف فى صلاته تقية ارتفع عنه المسح الغيرى و هو المانعية و معناه عدم مانعية التكتف فى الصلاة حال التقية.

و يرد عليه أولا: ان الرواية ضعيفة السند كما تقدم «۱».

و ثانيا: ان حمل الرواية على هذا المعنى اعنى ارتفاع الأحكام المتعلقة بالفعل المأتى به تقية مضافا إلى أنه خلاف الظاهر فى نفسه. مما لا يمكن المساعدة عليه لوجود القرينة فى نفس الرواية على عدم إرادته.

و القرينة هو استثناء شرب المسكر و ذلك لأن حمل الرواية على المعنى المدعى يستلزم الحكم بعدم ارتفاع الحرمة فى شرب المسكر عند التقية و الاضطرار كعدم ارتفاع الحرمة الغيرية فى المسح على الخفين لمكان استثنائهما

إلى أبى عبد اللّه (ع) و مشتمل على النبيد بدل المسكر كما أنه مشتمل على جملة أخرى فى صدرها و هى قوله (ع) لا دين لمن لا تقية له و كذلك الحال فى الكافى و الوافى و غيرهما فالظاهر ان ما فى كلام شيخنا الأنصارى (قدس سره) من اشتباه القلم فليلاحظ. راجع ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

---

(۱) تقدم فى ص ۲۴۷

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۴

....

عن العموم و هو مما لا يمكن التفوه به كيف و التقية و الاضطرار يحللان ما هو أعظم من شرب المسكر كترك الصلاة فيما إذا أجبره الجائر عليه و ترتب ضرر على ترك التقية كالقتل فكيف يحكم بحرمته حال الاضطرار إلى شربه فان حفظ النفس من الهلكة أولى من ترك شرب المسكر فلا وجه لحمل الرواية على هذا المعنى.

بل الصحيح- كما هو ظاهرها- ان الرواية ناظرة الى أن تشريع التقية و حكمها من الجواز و الوجوب جار فى كل شىء إلا فى شرب المسكر و المسح على الخفين، فإن التقية غير مشرعة فيهما فلا يجب أو لا يجوز التقية فيهما، لا ان الحرمة غير مرتفعة عن شرب المسكر فى حال التقية و الاضطرار.

و الوجه فى ذلك أى فى عدم تشريع التقية فى الموردين على ما قدمناه مفصلا- عدم تحقق موضوعها فيهما. أما فى شرب المسكر فلأن حرمته من الضروريات فى الإسلام و قد نطق بها الكتاب الكريم و لم يختلف فيها سنى و لا شيعى فلا معنى للتقية فى شربه.

و اما فى المسح على الخفين فلانا لم نعثر فيما بأيدينا من الأقوال على من أوجبه من العامة و انما ذهبوا إلى جواز كل من مسح الخفين و غسل الرجلين.

نعم ذهبت جماعة منهم إلى أفضليته كما مر [۱] و عليه فلا يحتمل ضرر فى ترك المسح على الخفين بحسب الغالب.

نعم يمكن أن تتحقق التقية فيهما نادرا كما إذا أجبره جائر على شرب المسكر أو على مسح الخفين إلا أنه من الندرة بمكان و لا كلام حينئذ فى مشروعية التقية فإن الرواية المانعة ناظرة الى ما هو الغالب.

---

[۱] قد مر الكلام فى ذلك فى ص ۱۳۰ و أشرنا إليه فى ص ۲۵۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۵

....

و لعل الشيخ «قده» لم يلفت نظره الشريف إلى ملاحظة استثناء شرب المسكر لتوجهه الى استثناء مسح الخفين و من هنا حمل الرواية على غير المعنى الذى ذكرناه و اللّه العالم بحقيقة الحال فعلى ما بيناه الرواية أجنبية عما نحن بصدده.

و «منها»: موثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلى فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال: ان كان اماما عدلا فليصل أخرى و ينصرف و يجعلهما تطوعا و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو، و ان لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلى ركعة أخرى و يجلس قدر ما يقول: «اشهد ان لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله» ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإن التقية واسعة، و ليس شيء من التقية الا و صاحبها مأجور عليها ان شاء اللّه «۱».

أما الجهة الأولى أعنى قوله: ان كان الامام عادلا فمضمونها هو ما دل عليه غيرها من الأخبار من ان من دخل فى الفريضة ثم أقيمت الجماعة استحب له أن يجعل ما بيده من الفريضة تطوعا و يسلم فى الركعة الثانية حتى يدرك ثواب الجماعة بائتمامه من أول الصلاة، و أما الجهة الثانية أعنى قوله: و ان لم يكن امام عدل، فقد حملها شيخنا الأنصارى «قده» على ما قدمناه فى الجملة الأولى من أنه يجعل ما بيده من الفريضة تطوعا و يسلم فى الثانية و يأتم الامام و يأتى من أجزاء الصلاة و شرائطها على ما استطاع فان تمكن من أن يأتى بتمامهما مع الامام فهو و ان لم يستطع إلا من بعضهما فيكتفى بالبعض لأن التقية واسعة.

---

(۱) المروية فى ب ۵۶ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۶

....

فقد استدل «قده» بقوله: على ما استطاع على أن ما أتى به المكلف من الأجزاء و الشرائط تقية كاف و مجزئ فى مقام الامتثال سواء كان ما أتى به تمام الاجزاء و الشرائط أم كان بعضهما.

و لا- يخفى غرابة ذلك منه (قده) لأن مضمون الرواية على ما هو ظاهرها ان الامام إذا لم يكن امام عدل فلا يجعل المأموم صلاته تطوعا كما كان يجعلها كذلك فى الصورة الأولى بل يظهر للناس أنه جعلها تطوعا بأن يصلى ركعة أخرى ثم يتشهد من دون أن يسلم بعدها و يقوم بعد ذلك و يصلى صلاته بنفسه مظهرا للغير الائتمام و الاقتداء بالإمام الحاضر بقدر يستطيعه من الإظهار و الإبراز لأن التقية واسعة و هذا لا اختصاص له بالائتمام من أول الصلاة.

بل لو أظهر الائتمام فى أثناء الصلاة أيضا كان ذلك تقية كما أن لها طريقا آخر غيرهما و ما من شيء من أنحاء التقية الا و هو واجب أو جائز و صاحبه مأجور عليه و على ذلك لا دلالة للرواية على جواز الاكتفاء فى الصلاة معهم بما يتمكن منه من الاجزاء و الشرائط هذا.

على ان الرواية مضمرة و للمناقشة فى سندها أيضا مجال لأن مضمرها و هو سماعة ليس كزرارة و محمد بن مسلم و اضرابهما من الأجلاء و الفقهاء اللذين لا- يناسبهم السؤال عن غير أئمتهم عليهم السلام بل هو من الواقفة و من الجائز أن يسأل غير أئمتنا عليهم السلام.

و لقد صرح بما ذكرناه فى معنى الرواية صاحب الوسائل «قده» و عنوان الباب باستحباب إظهار المتابعة حينئذ فى أثناء الصلاة مع المخالف تقية فلاحظ و لعل الشيخ «قده» لم يلفت نظره الشريف إلى عنوان الباب فى الوسائل.

و «منها»: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبى عبد اللّه (ع) فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۷

....

حدیث .. و تفسیر ما یتقی مثل أن یکون قوم سوء ظاهر حکمهم و فعلهم علی غیر حکم الحق و فعله، فکل شـیء یعمل المؤمن بینهم لمکان التقیهٔ مما لا یؤدی إلی الفساد فی الدین فإنه جائز «۱» بدعوی ان جواز کل شیء بحسبه فالروایهٔ تعم الأشیاء المحرمهٔ النفسیهٔ لو لا التقیهٔ و تجعلها جائزهٔ نفسیهٔ کما تعم الأشیاء المحرمهٔ بالحرمهٔ الغیریهٔ فتقبلها الی الجواز الغیری لا محالهٔ.

إذا تدلنا الروایهٔ علی صحهٔ الصـلاهٔ المقترنهٔ بالتکتف أو بغیره من الموانع لأنها جائزهٔ جوازا غیریا بمقتضـی التقیهٔ و کذا الصلاهٔ الفاقدهٔ للجزء أو الشرط.

و یرد علیه أولا: انها ضعیفهٔ السند بمسعدهٔ لعدم توثیقه فی الرجال [۲].

و ثانیا: ان الروایـهٔ لا دلالهٔ لها علی المدعی لان الجواز فیما إذا أسـند إلی الفعل کان ظاهره الجواز النفسـی فحسب أی کون الفعل بما هو و فی نفسه أمرا جائزا لا انه جائز لدخالته فی الواجب وجودا أو عدما أو عدم دخالته فیه و هو المعبر عنه بالجواز الغیری.

و ثالثا: ان ملاحظهٔ صدر الروایهٔ تدلنا علی أن المراد بالجواز فی الروایهٔ انما هو جواز نفس التقیهٔ لا جواز الفعل المتقی به فلا دلالهٔ لها علی جواز الفعل حتی یقال أنه أعم من الجواز النفسی و الغیری.

[۲] قد قدمنا غیر مرهٔ ان الرجل و ان لم یوثق فی الرجال الا أنه ممن ورد فی أسانید کامل الزیارات و تفسـیر القمی فعلی مسلک سیدنا الأستاذ مد ظله من وثاقهٔ کل من وقع فی شیء من الکتابین المذکورین و لم یضعف بتضعیف معتبر لا بد من الحکم بوثاقهٔ الرجل.

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۲۸۸

....

و قـد ورد فی صـدرها: ان المؤمن إذا أظهر الایمـان ثم ظهر منه مـا یـدل علی نقضه خرج ممـا وصف و أظهر و کـان له ناقضـا، الا ان یـدعی أنه انمـا عمـل ذلـک تقیـهٔ و مع ذلـک ینظر فیه فان کان لیس مما یمکن أن تکون التقیـهٔ فی مثله لم یقبل منه ذلک لأن للتقیهٔ مواضع من إزالتها عن مواضعها لم تستقم له و تفسیر ما یتقی مثل أن یکون ..

و هذا یدلنا علی أنه (ع) بصدد بیان المواضع التی تستقیم فیها التقیهٔ و تجوز و أراد تمییز تلک الموارد عما لا یجوز التقیهٔ فی مثله کما إذا شـرب المسـکر سـرا و ادعی أنه کان مسـتندا إلی التقیـهٔ فلا دلالهٔ للروایهٔ علی وجوب الإتیان بالعمل مقترنا بمانعه أو فاقدا لجزئه و شرطه.

فالمتحصل إلی هنا أنه لا دلالهٔ فی شـیء من الأخبار المتقدمهٔ علی وجوب إتیان العمل فاقدا لشرطه أو لجزئه أو مقترنا بمانعه إذا استند إلی التقیهٔ حتی لا یجب إعادته أو قضائه.

ما یستفاد من الأخبار الآمرهٔ بالتقیهٔ:

إذا لا ـ بـد من عطف عنان الکلام إلی أنه هل یسـتفاد من الأخبار الآمرهٔ بالتقیـهٔ صـحهٔ العمل لـدی الإتیان به فاقـدا لشـیء من أجزائه و شرائطه أو واجدا لشیء من موانعه للتقیهٔ أو لا یستفاد منها ذلک؟ فنقول.

الصحیح أن یقال: إن الاضطرار إذا کان مستندا إلی غیر جههٔ التقیهٔ المصطلح علیها و هی التقیهٔ من العامهٔ فیما یرجع إلی الأمور الدینیهٔ

فمقتضى القاعدة حينئذ سقوط الأمر بالمركب عند الاضطرار الى ترك شيء مما اعتبر فى المأمور به لأن ذلك مقتضى إطلاق أدلة الجزئية و الشرطية أو المانعية و هو يشمل كلا من صورتى التمكن من الإتيان بها و عدمه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۸۹

....

و بما أن المكلف غير متمكن من إتيان العمل واجدا لشرطه أو جزئه أو فاقدا لمانعية فلا محالة يسقط الأمر بالمركب رأسا فى حقه فلا يجب عليه شيء وقتئذ إلا فى خصوص الصلاة فيما إذا لم يتمكن من شيء من أجزائها و شرائطها- فى غير الطهور- فإنه يجب فيها الإتيان بالمقدار الممكن من الصلاة لأنها لا تسقط بحال.

و أما إذا كان الاضطرار من جهة التقية المصطلح عليها فان كان العمل المتقى به موردا للأمر به بالخصوص فى شيء من رواياتنا كما فى غسل الرجلين، و الغسل منكوسا و ترك القراءة فى الصلاة خلفهم و نحو ذلك مما ورد فيه الأمر بالعمل بالخصوص فلا ينبغى الإشكال فى صحته بل و اجزائه عن المأمور به الواقعى بحيث لا تجب عليه الإعادة و لا القضاء.

و ذلك لان الظاهر من الأمر بالإتيان بالعمل الفاقد لبعض الأمور المعتبرة فى المأمور به انما هو جعل المصداق للطبيعة المأمور بها تقية و مع جعل الشارع شيئا مصداقا للمأمور به لا بد من الحكم بسقوط الأمر المتعلق بالطبيعة لأن الإتيان بذلك الشيء إتيان لما هو مصداق و فرد للطبيعة المأمور بها فيسقط به الأمر المتعلق بها لا محالة.

و أما إذا لم يكن العمل المتقى به موردا للأمر بالخصوص فالتحقيق أن يفصل حينئذ بين الأمور التى يكثر الابتلاء بها لدى الناس أعنى الأمور عامة البلوى التى كانوا يأتون بها بمرئى من الأئمة عليهم السلام و الأمور التى لا يكون الابتلاء بها غالبا و بمرئى منهم عليهم السلام: بل يندر الابتلاء به.

فان كان العمل من القسم الأول كما فى التكتف فى الصلاة و غسل الرجلين فى الوضوء مع قطع النظر عن كونه موردا للأمر به بالخصوص لكثرة الابتلاء به فى كل يوم مرات متعددة فلا مناص فيه من الالتزام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۰

....

بالصحة و الاجزاء أى عدم وجوب الإعادة أو القضاء لان عدم ردعهم عما جرت به السيرة من إتيان العمل تقية أقوى دليل على صحته و كونه مجزئا فى مقام الامتثال فلو لم تكن التقية مقيدة للاجزاء فى مثله فلا بد من بيانه و نفس عدم بيان البطلان و ترك التنبيه على عدم اجزائها مع كون العمل موردا للابتلاء و بمرئى منهم (ع) يدلنا على إمضائهم لما جرت به السيرة.

و لم يرد فى شيء من رواياتنا أمر بإعادة العمل المتقى به أو قضائه و لو على نحو الاستحباب.

نعم عقد صاحب الوسائل «قده» بابا و عنونه باستحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده «۱» إلا ان شيئا مما نقله من الروايات غير مشتمل على الأمر بالإعادة أو القضاء. فيما أتى به تقية و لو على وجه الاستحباب.

بل قد ورد فى بعض الروايات ما لا تقبل المناقشة فى دلالته على الاجزاء و هذا كما دل على أن من صلى معهم فى الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۲» أ فيحتمل عدم كون الصلاة خلف رسول اللّه (ص) مجزئة عن المأمور به الأولى؟! و فى بعض آخر أن المصلى معهم فى الصف الأول كالشاهر سيفه فى سبيل اللّه «۳».

و فى جملة من الروايات الأمر بالصلاة معهم فى مساجدهم «۴» و على الصلاة فى عشائرهم «۵»

---

(۱) راجع ب ۶ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۵) المروية فى ۲۶ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل و فى باب ۱ من أبواب أحكام العشرة أيضا حديث ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۱

....

و فى بعضها الصلاة فى عشائركم «۱» فليلاحظ.

و كيف كان فلم يرد فى رواياتنا أمر بإعادة الصلاة أو الوضوء أو غيرهما من الأعمال المتقى بها من العامة على كثرة الابتلاء بها لكونهم معاشرين لهم فى أسواقهم و مساجدهم و فى محلاتهم و أماكنهم حتى فى بيت واحد إذ ربما كان الابن عاميا و الأب على خلافه أو بالعكس أو أحد الأخوين شيعى و الآخر عامى و كانوا يصلون أو يتوضئون بمرئى منهم و مشهد فالسيرة كانت جارية على التقية فى تلك الأفعال كثيرة الدوران و مع عدم ردعهم (ع) يثبت صحتها لا محالة.

نعم ورد فى بعض الروايات الأمر بالصلاة قبل الإمام أو بعده إذا لم يكن موردا للوثوق حيث نهى (ع) السائل عن الصلاة خلفه و لو يجعلها تطوعا لعدم جواز الصلاة خلف من لا يوثق به، ثم أمره بالصلاة قبله أو بعده و لعله الى ذلك أشار صاحب الوسائل «قده» فى عنوان الباب المتقدم نقله غير ان الرواية خارجة عما نحن بصدده لورودها فى الصلاة خلف من لا يثق به و هو أعم من أن يكون عاميا أو شيعيا. و الرواية لم تشتمل على الأمر بالصلاة معه ثم إتيانها اعادة أو قضاء بعده.

و مما يؤيد ما قدمناه ما فهمه زرارة فى الصحيحة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السلام ثلاثة لا اتقى فيهن أحدا .. «۲» حيث قال أعنى زرارة: و لم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن أحدا.

و ذلك لان المسح على الخفين ليس من المحرمات النفسية ليكون جريان التقية فيه موجبا لارتفاع حرمته بل انما هو محرم غيرى فلو جازت التقية فيه أو وجبت لدل على ارتفاع المنع الغيرى أعنى المانعية فى الوضوء و كون الوضوء المشتمل

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب أحكام العشرة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۲

....

على مسح الخفين صحيحا. هذا كله فى الصلاة و الوضوء.

و من هذا القبيل الصيام لأنه أيضا من الأمور العامة البلوى و قد كانوا يصومون معهم و يفطرون بما لا يراه العامة مفطرا فى نهار شهر رمضان أو فى اليوم الذى لا يرونهم من شهر رمضان و ذلك كله للتقية و المعاشرة معهم.

الوقوف بعرفات فى اليوم الثامن:

اشارة

و من هـذا القبيـل الوقوف بعرفـات يوم الثـامن من ذى الحجـة الحرام لأـن الأئمـة عليهم السـلام: كانوا يحجون أغلب السـنوات و كان أصـحابهم و متابعوهم أيضا يحجون مع العامـة فى كل سـنة و كان الحكم بيد المخالفين من بعد زمان الأمير (ع) إلى عصـر الغيبة و لا يحتمل عاقل توافقهم معهم فى هلال الشـهر طوال تلك السنوات و تلك المدة التى كانت قريبة من مائتين سنة و عدم مخالفتهم معهم فى ذلك أبدا.

بل نقطع قطعا وجـدانيا انهم كانوا مخالفين معهم فى أكثر السـنوات و مع هـذا كله لم ينقل و لم يسـمع عن أحدهم (ع) ردع الشـيعة و متابيعهم عن تبعيـة العامـة فى الوقوف بعرفات وقتئذ و قد كانوا يتبعونهم بمرئى و مسـمع منهم عليهم السـلام بل كانوا بأنفسـهم يتبعون العامـة فيمـا يرونه من الوقوف و على الجملـة قـد جرت سـيرة أصـحاب الأئمـة (ع) و متـابعيهم على التبعيـة فى ذلك للعامـة فى سـنين متمادية.

و لم يثبت ردع منهم عليهم السـلام عن ذلك و لا أمر التابعين للوقوف بعرفات يوم التاسع احتياطا و لا انهم تصـدوا بأنفسـهم لذلك و هذا كاشف قطعى عن صحة الحج المتقى به بتلك الكيفية و اجزائه عن الوظيفة الأولية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۳

....

فى مقام الامتثال.

بلا فرق فى ذلك بين كون الحج فى سـنة الاسـتطاعة و كونه فى غير تلك السنة لوجوب الحج فى كليهما و عدم كونه مطابقا للوظيفة الأولية أيضا فى كليهما و قد عرفت ان السيرة قد جرت على التقية فى ذلك كما جرت على الحج فى سنة الاستطاعة كثيرا و هى سيرة قطعيـة ممضـاة بعـدم الردع عنهـا مع كونه بمرئى منهم عليهم السـلام فلم يردعوهم عن ذلك و لا أمروهم بالوقوف يوم التاسع احتياطا كما مر و فى مثل ذلك إذا لم يكن عملهم مجزئا عن الوظيفة الواقعية لوجب التنبيه على ذلك و ردعهم عما يرتكبونه حسب سيرتهم.

هذا كله فيما إذا لم يعلم المخالفة بالوجدان كما إذا علم علما وجدانيا أن اليوم الذى تقف فيه العامة بعرفات يوم الثامن دون التاسع.

و أما إذا حصل للمكلف علم وجـدانى بـذلك فالظاهر عـدم صـحة الوقوف حينئـذ و وجوب اعادة الحج فى السـنة المقبلة إلا فيما إذا أدرك وقوف اختيارى المشعر بل و كذا فيما إذا أدرك وقوف اضطرارى المشعر.

و الوجه فى ذلك هو أن الوقوف بعرفات مع العلم الوجـدانى بالخلاف ليس من الأمور كثيرة الابتلاء ليقال إن الأئمة عليهم السـلام مع جريان للسـيرة بـذلك بمرئى منهم لم يردعوا عنه و لم يأمروهم بالوقوف يوم التاسع ليكون ذلك كاشـفا قطعيا عن كون عملهم مجزئا فى مقام الامتثال بل انما هو أمر نادر الاتفاق أو لعله أمر غير واقع و عـدم الردع فى مثلة لا يكون دليلا قطعيا على صـحة ذلك الوقوف و أجزائه فى مقام الامتثال.

نعم يمكن الحكم بصحة الوقوف حتى مع العلم الوجدانى بالمخالفة فيما إذا ثبت أمران:

«أحدهما»: كون حكم الحاكم المخالف نافذا فى حق الجميع و واجب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۴

....

الاتباع حسب مذهبهم حتى فى حق العالم بالخلاف.

و «ثانيهما»: أن يتم شـىء من الأدلـة اللفظية المتقدمة المسـتدل بها على سـقوط الجزئية و الشـرطية و المانعية عند التقية. فإنه بعد ثبوت هـذين الأمرين يمكن الحكم بصـحة الوقوف مع العلم بالخلاف، لأنه من موارد التقية من العامة على الفرض من ان حكم الحاكم نافذ

عندهم حتى بالنسبة إلى العالم بالخلاف كما ان كل عمل أتى به تقية مجزئ فى مقام الامتثال على ما دلت عليه الأدلة اللفظية المتقدمة فإن الفرض تماميتها.

الا ان الأمرين ممنوعان:

أما الأمر الأول فلعدم ثبوت ان حكم الحاكم عندهم نافذ حتى فى حق العالم بالخلاف.

و أما الأمر الثانى فلما عرفت تفصيله و كيف كان لا دليل على صحة الحج و الوقوف مع العلم الوجدانى بالخلاف هذا كله فيما إذا كان العمل المأتى به تقية كثير الابتلاء و بمرئى من الأئمة (ع).

و أما إذا لم يكن العمل من هذا القبيل بل كان نادرا و غير محل الابتلاء فلا دليل فى مثله على كون العمل الفاقد لشىء من الاجزاء و الشرائط أو الواجد للمانع صحيحا و مجزئا فى مقام الامتثال فان الدليل على ذلك ينحصر بالسيرة و لا سيره فى أمثال ذلك الفرض.

و من هذا القبيل الوضوء بالنبيذ و لا سيما النبيذ المسكر على ما ينسب الى بعض المخالفين من تجويزه التوضؤ بالنبيذ فإنه إذا توضأ بالنبيذ تقية فهو و ان كان جائزا أو واجبا على الخلاف إلا انه لا يجزى عن المأمور به الأولى بوجه لأن التوضؤ بالنبيذ أمر نادر التحقق و لم يتحقق سيره فى مثله حتى يقال ان الأئمة عليهم السلام لم يردعوا عنها مع كون العمل بمرئى منهم عليهم السلام و هذا بخلاف ما إذا تمت الأدلة اللفظية المتقدمة المستدل بها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۲۹۵

....

على سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية عند التقية لأن مقتضاها صحة الوضوء فى الصورة المفروضة كما هو واضح.

و من هذا القبيل المسح على الخفين و ذلك لندرة الابتلاء به فى مقال التقية، حيث ان العامة غير قائلين بوجوبه تعيينا و عليه فان قلنا بتمامية رواية أبى الورد المتقدمة «۱» المشتملة على الترخيص فى المسح على الخفين فيما إذا كان مستندا إلى التقية فلا مناص من الحكم بصحته و كونه مجزئا فى مقام الامتثال لعدم كون المسح على الخفين من المحرمات النفسية و انما هو من المحرمات الغيرية فالترخيص فى مثله بمعنى رفع المانعية لا محالة.

و أما إذا لم نعتمد على الرواية لعدم توثيق أبى الورد و لا مدحه للوجوه المتقدمة سابقا فلا يمكننا الحكم بصحته و إجزائه إذ لا سيرة عملية حتى يدعى انها كاشفة عن الصحة و الاجزاء لعدم ردعهم (ع) عن ذلك مع كونه بمرئى منهم.

و أما قضية ما فهمه زرارة من الصحيحة المتقدمة- و هو الذى جعلناه مؤيدا للمدعى ففهمه انما يتبع بالإضافة إلى كبرى المسألة أعنى التقية فى المحرمات للغيرية.

و اما خصوص مورد الصحيحة أعنى المسح على الخفين فلا- لما مر من أن العامة على ما وقفنا على أقوالهم غير ملتزمين بوجوبه التعيينى كما تقدم هذا بل نفس إطلاق الروايات الآمرة بغسل الرجلين المحمولة على التقية يقتضى الحكم ببطلان المسح على الرجلين و عدم كونه مجزئا لأن مقتضى إطلاقها ان غسل الرجلين واجب تعيينى مطلقا و لو فى حال التقية و لا يجزئ عنه أمر آخر أى أنه ليس بواجب تخييرى ليتخير المكلف بينه و بين المسح على الخفين فلو اقتضت التقية المسح على الخفين فى مورد على وجه الندرة فهو

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۳۳ فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۲۹۶

....

لا يكون مجزئا عن المأمور به الاولى.

و من هـذا القبيـل الوقوف بعرفـات يوم الثـامن مع العلم بالمخالفـة، لأنه أمر ينـدر الابتلاء به و مع النـدرة لا مجال لـدعوى السـيرة و لا لكشـفها عن الأجزاء فى مقام الامتثال لأجل عدم ردع الأئمة (ع) عنها، اللهم إلا أن يتم شـىء من الأدلة اللفظية على التفصـيل المتقدم آنفا.

«الجهة الرابعة»:

فيمن يتقى منه: لا ينبغى التردد فى أن التقيـة المحكومـة بالوجوب أو الجواز لا يختص بالعامة على وجه الخصوص بل تعم كل ظالم و جائر إذا خيف ضرره و هو مورد للتقية الواجبة أو الجائزة و يدلنا على ذلك مضافا إلى العمومات «۱» و إلى حديث رفع الاضطرار «۲» ما دل على أنه ما من محرم إلا و قـد أحله لمن اضـطر اليه «۳» و حديث لا ضـرر و لا ضرار «۴» موثقة أبى بصـير قال: قال أبو عبد اللّه (ع) التقية من دين اللّه؟ قال:

أى و اللّه من دين اللّه و لقد قال يوسف «أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» و اللّه ما كانوا سـرقوا شـيئا. و لقد قال إبراهيم «إِنِّى سَقِيمٌ» و اللّه ما كان سقيما «۵».

حيث ان تطبيقه (ع) التقية التى هى من دين اللّه على قولى يوسف

---

(۱) راجع ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۶ من أبواب جهاد النفس من الوسائل.

(۳) راجع ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۴) راجع ب ۵ من أبواب الشفعة و ب ۷ و ۱۲ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(۵) راجع ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۲۹۷

....

و إبراهيم عليهمـا السـلام دليـل قطعى على ان التقيـة التى هى من دين اللّه سـبحانه غير مختصـة بالعامـة بل كل أحـد خيف من ضـرره وجبت عنه التقية أو جازت.

و ما رواه محمد بن مروان قال: قال لى أبو عبد اللّه (ع) ما منع ميثم رحمه اللّه من التقية؟ فو اللّه لقد علم ان هذه الآية نزلت فى عمار و أصحابه:

الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان «۱» و غير ذلك من الأخبار.

و إنما الكلام فى الأحكام الوضـعية المترتبـة على التقيـة كالحكم بصـحة العمل مع التقية و اجزائها فهل الصـحة و الاجزاء يترتبان على كل تقية أو يختصان بالتقية من العامة بالخصوص.

و الصـحيح أن يقال أنه ان تم هناك شيء من الأدلة اللفظية المستدل بها على سقوط التكاليف الغيرية عند التقية فلا مناص من الحكم بالصـحة و الأجزاء فى جميع موارد التقيـة و لو كانت من غير العامـة بمقتضـى عموم الأدلة المذكورة كقوله عليه السـلام التقية فى كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله اللّه «۲».

و قـد ادعى شـيخنا الأنصارى «قـده» ان الحلية أعم من الحلية النفسـية و الحلية الغيرية. و أما إذا لم يتم شـىء من تلك الأدلة و انحصر

دلیل صحة التقیة و الأجزاء بالسیرة کما هو الحق فالظاهر اختصاص الحکمین بخصوص التقیة من العامة لأنها التی تحققت فیها السیرة و لم یردع عنها الأئمة (ع) و لا علم لنا بتحقق السیرة فی غیرها.

کما أنه بناء علی ما ذکرناه لا یجری الحکم بالصحة و الاجزاء فی

---

(۱) المرویة فی ب ۲۹ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۹۸

....

التقیة من جمیع العامة بل یختص بالتقیة من العامة المعروفین القائلین بخلافة الخلفاء الأربعة.

و أما التقیة من الخوارج الملتزمین بخلافة الخلیفتین الأولتین فهی خارجة عن الحکم بالصحة و الأجزاء و ذلک لعدم کثرة الابتلاء بالتقیة منهم فی تلک الأزمنة حتی نستکشف من عدم ردعهم (ع) صحة العمل المأتی به تقیة و أجزائه عن المأمور به الواقعی هذا علی ان التقیة من النواصب داخلة فی التقیة من غیر العامة من الکفار لان النواصب محکومة بالکفر.

ثم ان التقیة مختصة بالأحکام و اما التقیة من العامة المعروفین الذین هم محل الابتلاء کثیرا فی الموضوعات الخارجیة کما إذا اعتقد عامی ان ثوبا من الحریر و کانت الصلاة واجبة فی الثوب الحریر فی مذهبهم فإن التقیة حینئذ فی لبس الثوب الذی یعتقده العامی حریرا تقیة فی الموضوع الخارجی قد اشتبه أمره علی العامی و غیر راجعة إلی التقیة فی الأحکام و لم یتحقق فی مثلها سیرة من المتدینین علی التبعیة حتی یحکم بصحة التقیة و أجزائها.

نعم بناء علی تمامیة الأدلة اللفظیة المتقدمة فمقتضی عمومها و إطلاقها عدم الفرق فی صحة التقیة و أجزائها بین التقیة فی الاحکام و التقیة فی الموضوعات.

و الظاهر عدم التزام الفقهاء «قدهم» بصحة التبعیة فی الموضوعات و هذا من أحد المفاسد المترتبة علی القول بسقوط الجزئیة و الشرطیة و المانعیة فی موارد التقیة اعتمادا علی الأدلة اللفظیة المتقدمة.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۲۹۹

....

تنبیه:

ما قدمناه من أن العمل المأتی به تقیة إذا کان مما یبتلی به غالبا و هو بمرئی من الأئمة علیهم السلام فسکوتهم و عدم ردعهم عن ذلک العمل و عدم تعرضهم لوجوب إعادته أو قضائه یکشف کشفا قطعیا عن صحته و إجزائه عن الإعادة و القضاء و سقوط المأمور به الاولی بسببه و ارتفاع جمیع آثاره انما یختص بما إذا کانت الآثار المترتبة علیه من الآثار التی تترتب علی فعل المکلف بما هو فعله. کما فی غسل الید منکوسا أو غسل رجلیه أو التکتف فی الصلاة إلی غیر ذلک من الأفعال المترتبة علیها آثارها فإن أمثالها إذا استندت إلی التقیة ارتفعت عنها آثارها کما عرفت.

و أما إذا لم تکن الآثار المترتبة علیه من آثار فعل المکلف فالتقیة فی مثله لا یرفع عنه آثارها بوجه سواء استندنا فی الحکم بصحة العمل المتقی به و أجزائه إلی السیرة العملیة أم الی الأدلة اللفظیة کقوله (ع) ما صنعتم من شیء .. «۱» لاختصاصها بما إذا اتی

المكلف بعمل و صنع صنعا يترتب عليه آثاره.

و عليه فلو فرضنا أنه غسل ثوبه المتنجس مرة فيما يجب غسله مرتين- تقية- أو غسله من دون تعفير فيما يجب تعفيره أو من غير ازالة عين النجس لعدم كونه نجسا عندهم كما فى المنى على ما ينسب الى بعضهم لم يحكم بذلك على ارتفاع نجاسة الثوب أو الإناء و لا بسقوط اعتبار الغسل مرة ثانية أو التعفير أو غير ذلك مما يعتبر فى التطهير واقعا.

---

(۱) المروية فى ۱۲ من كتاب الايمان من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۰

....

و ذلك لأن النجاسة و وجوب الغسل مرتين أو مع التعفير أو غيرهما ليست من الآثار المترتبة على فعل المكلف بما هو فعله و انما هى من الآثار المترتبة على ملاقاة النجس و هى ليست من أفعال المكلفين. نعم لو صلى فى ذلك الثوب تقية أو اضطرارا حكمنا بصحتها.

و هذا نظير ما قدمناه فى محله عند التعرض لحديث الرفع من أن الاضطرار و الإكراه إنما يوجبان ارتفاع الآثار المترتبة على الفعل المكره عليه أو المضطر اليه و لا يرتفع بهما الآثار المترتبة على أمر آخر غير الفعل كما إذا اضطر الى تنجيس شىء طاهر لأنه لا يحكم عند استناد ذلك الى الاضطرار بارتفاع نجاسة الملاقى لحديث الرفع.

لأنها لم تترتب على فعل المكلف بما هو فعله بل انما ترتبت على ملاقاة النجس و هى قد تكون من فعله و قد تكون من أمر آخر.

«الجهة الخامسة»:

ان ما ذكرناه آنفا من أن العمل المأتى به تقية محكوم بالصحة و الأجزاء بمقتضى السيرة العملية أو الأدلة اللفظية المتقدمة انما هو فيما إذا أتى المكلف بعمل فى مقام الامتثال و لكنه كان ناقصا لافتقاده جزءا أو شرطا أو لاشتماله على مانع تقية و حينئذ يأتى ما ذكرناه من أنه يجزى عن العمل التام بمقتضى السيرة أو بحسب الأدلة اللفظية.

و اما إذا أدت التقية إلى ترك العمل برمته كما إذا ترك الصلاة- مثلا- تقية فلا ينبغى الإشكال حينئذ فى وجوب الإتيان بالمأمور به الاولى بعد ذلك فى الوقت ان كان باقيا و فى خارجه إذا كانت التقية مستوعبة للوقت فان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۱

....

ترك العمل لا يجزى عن العمل و هذا بحسب الكبرى مما لا اشكال فيه عند الاعلام.

و إنما وقع الكلام فى بعض تطبيقاتها و مصاديقها كما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال فاضطر المكلف إلى أن يظهر موافقته لحكمه فأفطر فى ذلك اليوم تقية فقد يقال وقتئذ ان ذلك من باب ترك العمل الواجب و هو الصوم من أجل التقية و قد قدمنا ان الاجزاء و الصحة انما يأتيان فيما إذا أتى المكلف بعمل ناقص فى مقام الامتثال فإنه يجزى عن المأمور به التام بحسب الأدلة التى قد عرفتها.

و أما ترك المأمور به رأسا فهو لا يجزى عن الواجب بوجه فيجب قضاء ذلك اليوم الذى ترك فيه الصيام تقية و يستشهد على ذلك برواية داود ابن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال و هو بالحيرة فى زمان أبى العباس: انى دخلت عليه و قد شك الناس فى الصوم و هو و اللّه من شهر رمضان فسلمت عليه، فقال: يا أبا عبد اللّه صمت اليوم، فقلت لا، و المائدة بين يديه قال: فادن فكل، قال:

فدنوت فأكلت قال: و قلت: الصوم معك و الفطر معك، فقال الرجل لأبى عبد اللّه (ع) تفطر يوما من شهر رمضان؟ فقال: اى و اللّه

أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلى من أن يضرب عنقى «۱».

فإن هذه الروايهٔ و ان لم تشتمل على قضاء ذلك اليوم الذى أفطر فيه تقيهٔ إلا ان كلمهٔ أفطر التى صدرت منه (ع) ظاهرهٔ فى ان ما صنعه من أكل و شرب كان مفطرا لصومه و انه قد بطل بارتكابه، فلو كان الإفطار تقيهٔ غير مبطل للصوم و لا موجب لارتفاعه لم يكن وجه لتوصيفه ذلك الفعل بالإفطار فقد دلتنا هذه الروايهٔ على أن ترك الصيام تقيهٔ غير مقتض للاجزاء بل لا بد من قضائه لبطلانه بالإفطار.

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۵۷ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۳۰۲

....

و بروايهٔ رفاعهٔ عن رجل عن أبى عبد اللّه (ع) قال دخلت على أبى العباس بالحيرهٔ فقال: يا أبا عبد اللّه ما تقول فى الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الامام ان صمت صمنا و ان أفطرت أفطرنا فقال: يا غلام عليّ بالمائدهٔ فأكلت معه و انا أعلم و اللّه انه يوم من شهر رمضان، فكان إفطارى يوما و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد اللّه «۱».

و هى صريحهٔ الدلالهٔ على عدم أجزاء ترك الصوم تقيهٔ و وجوب قضائه بعد ذلك.

و لا يخفى ان كبرى عدم أجزاء ترك العمل رأسا عن الوظيفهٔ المقررهٔ وجوبا و ان كانت مسلمهٔ كما عرفت إلا أن تطبيقها على الإفطار تقيهٔ لحكم حاكمهم بثبوت الهلال مما لا وجه له و السر فى ذلك ان إلزام الإمام (ع) أو غيره على إظهار الموافقهٔ لحكم حاكمهم انما يقتضى الإفطار فى قطعهٔ خاصهٔ من اليوم كساعهٔ أو ساعتين و نحوهما أو طول المدهٔ التى كان (ع) عند الحاكم فى تلك المدهٔ- مثلا.

و لا يقتضى التقيهٔ أزيد من الإفطار فى ذلك الزمان كتمام النهار من أوله إلى آخره و عليه فالمكلف العامل بالتقيهٔ حينئذ لا يترك صيامه الواجب فى مجموع النهار و انما تركه تقيهٔ فى جزء خاص منه مع تمكنه من الصيام فى المدهٔ الباقيهٔ من النهار و معه لا يسقط عنه الأمر بالصوم بذلك و من هنا لا يجوز له أن يتناول شيئا من المفطرات فى غير ساعهٔ التقيهٔ فلا مرخص له أن يتغدى فى منزله.

و ليس هذا إلا من جههٔ أمره بالصيام و عدم اضطراره الى ترك الصوم فى تمام النهار و مع ذلك كيف تنطبق كبرى ترك العمل رأسا على ترك

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۵۷ من أبواب ما يمسك عنه الصائم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۳۰۳

....

الصيام فى جزء من النهار بل هو من إتيان العمل الناقص- تقيهٔ- فى مرحلهٔ الامتثال.

و قد مر أن ذلك يجزى عن العمل التام المأمور به و هذا نظير ما إذا أفطر بما لا يراه العامهٔ مفطرا- تقيهٔ- فكما أنه محكوم بالصحهٔ و الأجزاء و لا يجب معه القضاء كما مر لأنه ليس من ترك العمل المأمور به برمته بل من قبيل الإتيان بالعمل الناقص و هو مجزئ عن التام فكذلك الحال فى المقام.

نعم لو اضطر- فى مورد- إلى ترك الصيام المستمر من أول النهار الى آخره انطبق عليه الكبرى المتقدمهٔ أعنى ترك العمل رأسا تقيهٔ

و هو غير مجزئ عن الواجب كما عرفت.

و أما الروايتان المستشهد بهما على وجوب القضاء فى محل الكلام فيدفعه:

أنهما ضعيفتا السند لإرسالهما فان كلا من رفاعة و داود بن الحصين يروى عن رجل و هو مجهول على أن فى سند إحداهما سهل بن زياد و هو ضعيف فلا يصح الاعتماد على شيء منهما للاستدلال فالصحيح عدم وجوب القضاء فيما إذا أفطر فى نهار شهر رمضان تقية لثبوت الهلال عندهم.

«الجهة السادسة»:

أنه بناء على ما سردناه من أن أجزاء العمل المأتى به تقية عن الوظيفة الأولية على خلاف القاعدة و انه يحتاج إلى دليل يدلنا عليه و ان الدليل على أجزائه هو السيرة العملية يختص الحكم بالاجزاء بالعبادات و لا يأتى فى شيء من المعاملات بالمعنى الأعم و لا فى المعاملات بالمعنى الأخص فإذا ألجأته التقية على غسل ثوبه المتنجس مرة واحدة فيما يجب غسله مرتين لم يحكم بطهارته بذلك بل يبقى على نجاسته.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۴

....

نعم إذا صلى فى ذلك الثوب تقية حكم بصحة صلاته و عدم وجوب إعادتها أو قضائها كما انه إذا اضطر إلى بيع ماله ببيع فاسد كما إذا باع مثليا بما هو أزيد منه لعدم حرمة الربا عند العامة فى المثليات- مثلا- لم يحكم بصحة المعاملة أو إذا طلق زوجته عند غير عدلين تقية لم يحكم بصحة طلاقه لافتقاده شهادة العدلين. كل ذلك لما عرفت من أن أجزاء العمل المأتى به تقية على خلاف القاعدة و هو محتاج إلى دلالة الدليل و الدليل انما هو السيرة و لم تقم سيرة على التبعية للعامة فى غير العبادات.

و أما بناء على الاعتماد على شيء من الأدلة اللفظية المتقدمة فيشكل الأمر فى المسألة لان مقتضى عمومها و إطلاقها عدم الفرق فى الحكم بالصحة و الاجزاء بين العبادات و المعاملات، لان مثل قوله (ع) التقية فى كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله اللّه له «۱» أعم من الحلية التكليفية و الوضعية على ما أفاده شيخنا الأنصارى.

فيحكم بسقوط الجزئية و الشرطية و المانعية عند التقية حتى فى المعاملات و لازم ذلك عدم الفرق فى الصحة و الاجزاء بين العبادات و المعاملات و لا نعهد أحدا التزم بالاجزاء فى المعاملات فليكن هذا أيضا من أحد المحاذير المترتبة على الاستدلال بالأدلة اللفظية فى المقام.

«الجهة السابعة»:

فى اعتبار عدم المندوحة فى موارد التقية و تفصيل

---

(۱) المروية فى ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۵

....

الكلام فى هذا المقام:

ان التقية قد تكون من العامة و قد تكون من غيرهم.

أما التقية بالمعنى الأعم أعنى التقية من غير العامة كما إذا أجبره سلطان جائر على ترك واجب أو على إتيان فعل حرام فلا ينبغى

الإشکال فیها فی اعتبار عدم المندوحهٔ فی جواز ترک الواجب أو الإتیان بالحرام.

و ذلک لاختصاص أدلهٔ حلیهٔ المحرمات بحال الضرورهٔ و الاضطرار کما تقدم فی صحیحهٔ زرارهٔ: التقیهٔ فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد أحله اللّه له «۱» و قوله: التقیهٔ فی کل ضرورهٔ .. «۲» و لا تصدق الضرورهٔ و الاضطرار مع وجود المندوحهٔ فی البین و معه عموم أدلهٔ ذلک الواجب أو المحرم یکون محکما لا محالهٔ.

و اما التقیهٔ بالمعنی الأخص أعنی التقیهٔ من العامهٔ فهی قد تکون فی ترک الواجب أو فی الإتیان بالحرام و اخری فی ترک جزء أو شرط أو الإتیان بالمانع فی المأمور به و ان شئت قلت التقیهٔ قد تکون فی غیر العبادهٔ من ترک الواجب أو الإتیان بالحرام و قد تکون فی العبادهٔ.

أما التقیهٔ فی ترک الواجب أو الإتیان بالحرام- لو لا التقیهٔ- فالظاهر فیها اعتبار عدم المندوحهٔ فی وجوب التقیهٔ أو جوازها.

و ذلک لأن التقیهٔ فی عدهٔ من الروایات قد قیدت بالضرورهٔ و الاضطرار و هی الصحاح الثلاث المرویات عن أبی جعفر (ع).

ففی بعضها: التقیهٔ فی کل ضرورهٔ و صاحبها أعلم بها حین تنزل به.

و فی الأخری: التقیهٔ فی کل ضرورهٔ فقد دلتنا علی عدم مشروعیهٔ التقیهٔ فی غیر الضرورهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۰۶

....

و هذا لا لأجل القول بمفهوم اللقب کما ربما یتراءی من الروایتین بل من جهة أن تقدیم ما حقه التأخیر یفید حصر المسند فی المسند إلیه فإن حق العبارهٔ لو لا الحصر أن یقال: کل ضرورهٔ فیها التقیهٔ، فتقدیمه (ع) التقیهٔ علی کل ضرورهٔ انما هو لأجل حصر التقیهٔ فی موارد الضرورهٔ بحسب ظاهر الکلام- و بما ان معنی التقیهٔ فی کل ضرورهٔ ان التقیهٔ مشروعهٔ فی کل ضرورهٔ لعدم کونها ناظرهٔ إلی نفس التقیهٔ فیستفاد من هاتین الصحیحتین عدم مشروعیهٔ التقیهٔ فی غیر موارد الضرورهٔ.

و فی الثالثهٔ: التقیهٔ فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد أحله اللّه له «۱» و دلالتها علی الحصر أظهر لأن ال «فاء» تفریعیهٔ فقد دلت علی عدم الحلیهٔ فیما لا یضطر الیه ابن آدم و نحن انما قلنا بالمفهوم فی الجملات الشرطیهٔ لمکان ال «فاء» التی هی للتفریع فیکون الحال فی المقام هو الحال فی الجملات الشرطیهٔ فلاحظ.

نعم لو کانت الصحیحهٔ هکذا: التقیهٔ فی کل شیء. و کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد أحله اللّه له أمکن أن یقال: انها اشتملت علی کبریین.

«إحداهما»: التقیهٔ فی کل شیء سواء أ کانت مع الاضطرار أم لم تکن.

و «ثانیتهما»: کل شیء یضطر الیه .. إلا انها لیست کذلک کما تری. و بما أن الضرورهٔ و الاضطرار لا یصدق مع وجود المندوحهٔ فلا محالهٔ تختص التقیهٔ المشروعهٔ بموارد عدم المندوحهٔ.

و مما یدلنا علی ذلک أیضا ما رواه أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره عن معمر بن یحیی قال: قلت لأبی جعفر (ع) ان معی بضائع للناس

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۵ من أبواب الأمر و النهی من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۷

....

و نحن نمر بها على هؤلاء العشار فيحلفونا عليها فنحلف لهم فقال: وددت أني اقدر على أن أجيز أموال المسلمين كلها و احلف عليها، كل ما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية «۱».

و بـذلك كله نقيـد الإطلاقات الواردة في بعض الأخبار كقوله (ع) ما صـنعتم من شـيء أو حلفتم عليه من يمين في تقيـة فأنتم منه في سعة «۲».

هـذا على أنه يمكن أن يمنع عن دلالـة المطلقات على عـدم اعتبار المندوحة من الابتداء و ذلك لما قدمناه من أن التقية من وقى يقى وقاية و الوقاية بمعنى الصيانة عن الضـرر و منه المتقون، لتحذرهم و صـيانة أنفسـهم من سخط اللّه سبحانه و عليه فقد أخذ في مفهوم التقيـة خوف الضـرر و احتماله، و لا إشـكال في أن المكلف مع وجود المندوحة لا يحتمل ضـررا في ترك شـرب النبيذ أو في الإتيان بواجب، لأن المفروض تمكنه من ذلك لوجود المندوحة العرضـية أو الطولية و مع و عدم خوفه و عدم احتماله الضرر في ترك شرب النبيذ كيف يكون ارتكابه تقية رافعة لحرمته و عليه فلا يصدق مفهوم التقية في موارد وجود المندوحة.

إذا لا إطلاق يقتضـي مشروعية التقية عند وجود المندوحة حتى تحتاج الى تقييده بما قدمناه من الصحاح هذا كله فيما إذا كانت التقية من العامة في غير العبادات من ترك الواجب أو فعل الحرام.

و أما التقية منهم في العبادات كما في التقية في ترك شرط أو جزء أو الإتيان بمانع في العبادة فالظاهر تسالمهم على عدم الاعتبار و انه لا يعتبر عدم المندوحة فيها مطلقا بحيث لو تمكن من الإتيان بالوظيفة الواقعية إلى

---

(۱) المروية في ب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

(۲) المروية في ب ۱۲ من أبواب كتاب الايمان من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۰۸

....

آخر الوقت لم يجز له التقيـة معهم فاعتبـار عـدم المندوحـة فيهـا عرضـية كانت أم طوليـة مقطوع الفساد و ذلك لما ورد منهم (ع) من الحث و الترغيب في الصلاة معهم و في عشائرهم و في مساجدهم كما مر «۱».

بل في بعضـها ان الصـلاة معهم في الصف الأول كالصـلاة خلف رسول اللّه (ص) «۲» فان مقتضـي إطلاقها عـدم الفرق في ذلك بين صورة التمكن من الإتيـان بالوظيفـة الواقعيـة إلى آخر الوقت و صورة عـدم التمكن من ذلـك و حملهـا على عـدم التمكن من الإتيـان بالصلاة الواقعية و لو في داره إلى نهاية الوقت حمل لها- على كثرتها- على مورد نادر و هو من الاستهجان بمكان.

بل ظاهر أمرهم (ع) بالصـلاة معهم و حثهم و ترغيبهم الى ذلك ان تكون الصـلاة معهم و في صفوفهم بالقدرة و الاختيار لا خصوص ما إذا كانت لأجل الضرورة و الاضطرار و من هنا ذهبوا الى عدم اعتبار عدم المندوحة في جواز التقية على وجه الإطلاق.

اعتبار عدم المندوحة في محل الكلام:

اشارة

و هـل يعتبر عـدم المندوحـة حـال التقيـة و العمـل كما لعله المشـهور بينهم أو ان المندوحـة غير معتبر في وجوب التقيـة و إجزائها عن

الوظیفهٔ الواقعیهٔ حتی فی حال التقیهٔ و العمل؟
فلو تمکن حال الصلاهٔ معهم من أن یقف فی صف أو مکان یتمکن فیه من السجود علی ما یصح السجود علیه جاز له أن یترک ذلک و یقف علی صف لا یتمکن فیه من السجود علی ما یصح السجود علیه، أو إذا کان فی

---

(۱) المتقدمهٔ فی ص ۲۹۰.

(۲) المتقدمهٔ فی ص ۲۹۰.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۰۹

....

مسجده موضعان أحدهما مما یصح السجود علیه جاز له أن یسجد علی الموضع الآخر الذی لا یجوز السجود علیه.
قد ذهب شیخنا الأنصاری و المحقق الهمدانی (قدس اللّه سرهما) إلی اعتبار عدم المندوحهٔ حال التقیهٔ و الامتثال و ما استدل به علی ذلک فی مجموع کلماتهم وجوه:

وجوه الاستدلال [علی اعتبار عدم المندوحهٔ حال التقیهٔ و الامتثال]

«الأول»: ان مقتضی الأخبار الواردهٔ فی المقام هو اختصاص التقیهٔ بصورهٔ الضرورهٔ و الاضطرار و عدم مشروعیتها فی غیر موارد الضرورهٔ فضلا عن إجزائها غیر انا خرجنا عن ذلک فی غیر حال التقیهٔ بما قدمناه من الأخبار الآمرهٔ بالصلاهٔ معهم و الدالهٔ علی الحث و الترغیب فی متابعتهم و الصلاهٔ فی مساجدهم و عشائرهم. و أما فی حال التقیهٔ و العمل فلم یقم دلیل علی عدم اعتبار الضرورهٔ و الاضطرار فیبقی ظواهر الروایات بالنسبهٔ الی حال التقیهٔ و العمل بحالها.
و مقتضی ذلک عدم جواز التقیهٔ فیما إذا تمکن حال التقیهٔ و الصلاهٔ من الإتیان بالوظیفهٔ الواقعیهٔ فإذا تمکن- مثلا- من الوقوف فی صف یتمکن فیه من السجود علی ما یصح السجود علیه وجب علیه ذلک و لم یجز له الوقوف فی مورد آخر لا یتمکن فیه من ذلک.
و یندفع هذا بإطلاقات الأخبار المتقدمهٔ أعنی ما دل علی الحث و الترغیب فی إظهار المتابعهٔ لهم و الآمرهٔ بالصلاهٔ معهم، لأن ظاهرها ان المصلی معهم کأحدهم فیصلی کصلاتهم و لم یقید ذلک بما إذا کان غیر قادر من العمل بحسب الوظیفهٔ الواقعیهٔ حال العمل.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۱۰

....

بل ذکرنا ان مقتضی الحث و الترغیب أن یکون الدخول معهم فی الصلاهٔ اختیاریا للمکلف فهو مع تمکنه من الصلاهٔ المأمور بها یصلی معهم إظهارا للموافقهٔ و تحسب صلاته هذه صلاهٔ واقعیهٔ و لو کان ذلک بداعی التقیهٔ و ان لا یعرف المصلی بالتشیع عندهم.
ففی بعض الروایات انه قال أبو عبد اللّه (ع): یحسب لک إذا دخلت معهم و ان کنت لا تقتدی بهم مثل ما یحسب لک إذا کنت مع من تقتدی به «۱».
بل بعضها کاد أن یکون صریحا فیما ادعیناه کما دل علی ان من صلی معهم فی الصف الأول کان کمن صلی خلف رسول اللّه (ص) «۲» لدلالته علی استحباب الصلاهٔ معهم فی الصف الأول مطلقا و ان لم یتمکن المکلف من السجود علی ما یصح السجود علیه فی ذلک الصف بخلاف غیره من الصفوف کما یتفق ذلک کثیرا فهذا الوجه ساقط.
«الثانی»: ان التقیهٔ قد أخذ فی مفهومها خوف الضرر کما تقدم غیر مرهٔ و مع تمکن المکلف من الإتیان بالوظیفهٔ الواقعیهٔ لا یحتمل

الضرر فی ترک التقیة، إذا لا مناص من اعتبار عدم المندوحة حال العمل تحقیقا لمفهوم التقیة فإنه مع وجود المندوحة لا تحقق للتقیة. و الجواب عن ذلک ان الوجه فی الحکم بصحة العبادة المأتی بها تقیة ان کان هو الاخبار العامة الواردة فی التقیة فحسب کان لهذا الکلام مجال إلا أن الأمر لیس کذلک لوجود الأخبار الخاصة الآمرة بالصلاة معهم و عیادة مرضاهم و لا صلاة فی عشائرهم کما تقدم «۳» و هی أخص مطلقا من عمومات التقیة کما لا یخفی فیخصصها بغیر العبادات من موارد التقیة.

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳) تقدم فی ص ۲۹۰ و ۳۰۸.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۱۱

....

و أما فی العبادات فلا یعتبر فی صحة العمل المأتی به لأجل المتابعة للمخالفین احتمال الضرر عند ترکه بل لا بد من الحکم بصحتها و لو مع عدم احتمال الضرر و الخوف شخصا. نعم لا نضایق أن تکون الحکمة فی ذلک هی مراعاة التقیة و المحافظة علی الشیعة کی لا یعرفوا بالتشیع لدی الناس.

«الثالث»: ما رواه إبراهیم بن شیبة قال: کتبت الی أبی جعفر الثانی (ع) اسأله عن الصلاة خلف من یتولی أمیر المؤمنین (ع) و هو یری المسح علی الخفین، أو خلف من تحرم المسح و هو یمسح فکتب (ع) ان جامعک و أباهم موضع فلم تجد بدا من الصلاة فأذن لنفسک و أقم، فإن سبقک إلی القراءة فسبح «۱» حیث دلتنا علی أن الصلاة مع من یمسح علی الخفین انما تجوز فیما إذا لم یجد بدا من ذلک.

و برد علی هذا الاستدلال «أولا»: ان الروایة ضعیفة السند لأن إبراهیم بن شیبة لم یوثق و ما فی کلام المحقق الهمدانی (قده) من إسناد الروایة إلی إبراهیم بن هاشم من سهو القلم.

و «ثانیا»: ان الروایة أجنبیة عما نحن بصدده لأن الکلام انما هو فی الصلاة مع العامة، و الرجل فی الروایة علی ما یبدو انها شیعی لانه یتولی أمیر المؤمنین (ع) و ان کان یتبع العامة فی مسحه کما یتفق ذلک فی بعض الأمکنة فتری ان جماعة یتولون علیا (ع) إلا انهم فی الفروع یجرون علی طریقة العامة لعدم وصول الفروع الصحیحة إلیهم أو لغیر ذلک من الجهات، و بما أن صلاة الرجل کانت محکومة بالبطلان فی مورد الروایة فلذا منع (ع) عن الصلاة خلفه فهی خارجة عن محل الکلام.

و «ثالثا»: لو تنازلنا عن ذلک و بنینا علی صحة الروایة بحسب السند لدلتنا علی اعتبار عدم المندوحة العرضیة و الطولیة لتخصیصها الجواز

---

(۱) المرویة فی ب ۳۳ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۱۲

....

بما إذا کان لا بد من الصلاة خلفه و قد عرفت التسالم علی عدم اعتبار المندوحة الطولیة فیلاحظ.

«الرابع»: ما عن دعائم الإسلام بسنده عن أبی جعفر (ع) لا تصلوا خلف ناصب و لا کرامة الا ان تخافوا علی أنفسکم. «۱».

و يتوجه على هذا الاستدلال ان روايات دعائم الإسلام غير قابلة للاعتماد عليها للإرسال و ان كان مؤلفه جليل القدر و كبير الشأن كما ذكرناه غير مرة هذا.

على انها على تقدير تماميتها سندا قاصرة الدلالة على المدعى لاختصاصها بالناصب و هو خارج عن محل الكلام لأنه محكوم بالكفر بل بالنجاسة أيضا على الأظهر.

و على تقدير التنازل فلا مانع من كون الرواية مخصصة لما دل على جواز الصلاة مع المخالفين و دالة على عدم جواز الصلاة مع المخالف الناصب.

«الخامس»: ما فى الفقه الرضوى «لا تصل خلف أحد إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به و بدينه و ورعه و الآخر من تتقى سيفه و سوطه و شره و بوائقه و شنعته فصل خلفه على سبيل التقية و المداراة «۲»».

و يرده ان كتاب الفقه الرضوى لم يثبت كونه رواية فضلا عن اعتبارها مضافا الى عدم دلالتها على المدعى لأنها بصدد حصر الإمام فى رجلين و أما ان الصلاة خلف من يتقى منه مشروطة بعدم المندوحة حال العمل فلا دلالة لها على ذلك بوجه.

بل يمكن أن يقال ان قوله (ع) على سبيل التقية و المداراة، بنفسه

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب صلاة الجماعة من مستدرك الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب صلاة الجماعة من مستدرك الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۱۳

....

يدلنا على عدم اعتبار عدم المندوحة حال الصلاة و انما يصلى معهم مع التمكن من الإتيان بالوظيفة الواقعية على سبيل المداراة لا الضرورة و الاضطرار.

ما ينبغى التنبيه عليه:

و مما ينبغى أن ينبه عليه فى المقام هو أن الصلاة معهم ليست كالصلاة خلف الامام العادل و انما هى على ما يستفاد من الروايات صورة صلاة يحسبها العامة صلاة و ائتماما بهم و من هنا لم يرد فى الروايات عنوان الاقتداء بهم بل ورد عنوان الصلاة معهم، فهو يدخل الصلاة معهم و يؤذن و يقيم و يقرأ لنفسه على نحو لا يسمع همسه فضلا عن صوته.

و لا دلالة فى شىء من الروايات على انها صلاة حقيقة و قد ورد فى بعضها: ما هم عنده (ع) إلا بمنزلة الجدر «۱» إذا لا تكون الصلاة معهم كالصلاة خلف الامام العادل بل انما هى صورة الائتمام لتحسبوها كذلك من دون أن يسقط القراءة و الإقامة و لا غيرهما لأنهم ليسوا الا كالجدر.

نعم قد استفدنا من الأخبار الواردة فى التقية بحسب الدلالة الالتزامية ان عدم المندوحة غير معتبر فى الصلاة معهم لا حال العمل و الامتثال و لا فيما بعده.

فما ورد فى عدة من الروايات من النهى عن الصلاة خلف فاسدى المذهب أو الفاسق أو شارب الخمر أو غير ذلك مما ورد فى الأخبار لا- ينفى شىء منه ما ذكرناه فى المقام من صحة الصلاة معهم على النحو الذى بيناه لأنها انما دلت على عدم جواز الصلاة خلف الجماعة المذكورين على نحو الائتمام الصحيح كالائتمام بالإمام العادل و قد عرفت ان الصلاة معهم

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب صلاهٔ الجماعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۱۴

....

لیست إلا صورهٔ الائتمام.

فالمتحصل الی هنا ان فی التقیهٔ من العامهٔ فی العبادات الظاهر عدم اعتبار عدم المندوحهٔ مطلقا لا عرضیهٔ و لا طولیهٔ و ان کان اشتراط عدم المندوحهٔ العرضیهٔ أحوط.

«الجههٔ الثامنهٔ»:

فی المراد بالضرر الذی یعتبر احتماله فی مفهوم التقیهٔ و فی الحکم بجوازها أو وجوبها.

أما فی التقیهٔ بالمعنی الأعم أو بالمعنی الأخص فی موارد ترک الواجب أو فعل الحرام تقیهٔ فالقدر المتیقن من الضرر المسوغ احتماله للارتکاب انما هو الضرر المتوجه الی نفس الفاعل سواء أ کان بدنیا أم مالیا أم عرضیا و یلحق بذلک الضرر المتوجه إلی الأخ المؤمن لعدهٔ من الروایات الواردهٔ فی جواز الحلف کاذبا لأجل حفظ أموال المسلمین «۱» و قد طبق علی ذلک فی بعضها قوله: «کل ما خاف المؤمن علی نفسه فیه ضرورهٔ فله فیه التقیهٔ «۲».

مع ان المفروض انه لا ضرر و لا ضرورهٔ فی ترک الحلف علی نفسه بل الضرورهٔ و الضرر متوجهان إلی الأخ المؤمن أو المسلم فمن تطبیق الکبری المذکورهٔ علی موارد الضرر المتوجه إلی الأخ المؤمن نستکشف ان الضرر المسوغ للتقیهٔ أعم من ضرر نفس الإنسان و ضرر أخیه المؤمن.

ثم انا نتعدی من مورد الروایات و هو التضرر المالی للأخ المؤمن إلی التضرر العرضی و النفسی بطریق الأولویهٔ و علیه فالجامع فیما یسوغ التقیهٔ فی ترک الواجب أو فی فعل الحرام انما هو الضرر المتوجه الی النفس أو الأخ

---

(۱) راجع ب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱۲ من أبواب کتاب الایمان من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۱۵

....

المسلم فی شیء من المال أو العرض أو النفس.

و أما إذا لم یترتب علی ترک التقیهٔ ضرر علی نفسه و لا علی غیره بل کانت التقیهٔ لمحض جلب النفع من الموادهٔ و التحابب و المجاملهٔ معهم فی الحیاهٔ فلا تکون مسوغهٔ لارتکاب العمل المحرم و لا ترک الفعل الواجب فلیس له الحضور فی مجالسهم المحرمهٔ کمجلس الرقص و شرب الخمر و نحوهما لأجل المجاملهٔ لعدم تحقق مفهوم التقیهٔ حینئذ حیث لا ضرر یترتب علی ترکها.

نعم لا بأس بذلک فی خصوص الصلاهٔ فإن له ان یحضر مساجدهم و یصلی معهم للمداراهٔ و المجاملهٔ من دون أن یترتب ضرر علی ترکه بالنسبهٔ إلی نفسه أو بالإضافهٔ إلی الغیر و ذلک لإطلاقات الأخبار الآمرهٔ بذلک لأن ما دل علی أن الصلاهٔ معهم فی الصف الأول کالصلاهٔ خلف رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله غیر مقید بصورهٔ ترتب الضرر علی ترکها.

بل قد عرفت أن حملها علی تلک الصورهٔ حمل لها علی مورد نادر لبعد ان یکون ترک الحضور فی مساجدهم أو ترک الصلاهٔ معهم مرهٔ أو مرتین أو أکثر مستلزما لاشتهاره بالتشیع و معروفیته به أو لأمر آخر موجب لتضرره.

نعم إذا ترك ذلك بالكلية أمكن أن يستلزم الضرر بل قد قدمنا ان ظاهر هذه الروايات هو الحث و الترغيب إلى إظهار الموافقة معهم فى الصلاة أو فى غيرها من الأعمال بالقدرة و الاختيار لا من جهة الخوف و الالتجاء و التقية.

و قد ورد ان الصلاة معهم من حيث الأثر و الثواب كالصلاة خلف من يقتدى به حيث قال (ع) يحسب لك إذا دخلت معهم و ان كنت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۱۶

....

لا- تقتدى بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من يقتدى به «۱» و هو أيضا غير مقيد بصورة خوف الضرر عند ترك الصلاة معهم فجواز الحضور عندهم أو الصلاة معهم و عيادة مرضاهم و غير ذلك من الأمور الواردة فى الروايات غير مقيد بصورة ترتب الضرر على تركها و انما ذلك من باب المجاملة و المداراة معهم.

و لقد صرح بحكمة تشريع التقية فى هذه الموارد و عدم ابتنائها على خوف الضرر فى صحيحة هشام الكندى قال سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا نعير به، فان ولد السوء يعير والده بعمله كونوا لمن انقطعتم اليه زينا و لا تكونوا عليه شينا، صلوا فى عشائرهم «۲» و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و لا يسبقونكم إلى شىء من الخير فأنتم أولى به منهم و اللّه ما عبد اللّه بشىء أحب إليه من الخباء قلت: و ما الخباء؟

قال: التقية «۳».

لدلالتها على ان حكمة المداراة معهم فى الصلاة أو غيرها انما هى ملاحظة المصلحة النوعية و اتحاد كلمة المسلمين من دون أن يترتب ضرر على تركها فان ظاهرها معروفية أصحابه (ع) بالتشيع فى ذلك الوقت و لم يكن أمره بالمجاملة لأجل عدم انتشار تشيعهم من الناس و إنما كان مستندا إلى تأديبهم بالأخلاق الحسنة ليمتازوا بها عن غيرهم و يعرفوا الشيعة بالأوصاف الجميلة و عدم التعصب و العناد و اللجاج و تخلقهم بما ينبغى أن يتخلق به

---

(۱) راجع ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة و ب ۱ من أحكام العشرة.

(۲) هكذا فى الكافى و الوسائل و فى الوافى فى عشائركم راجع المجلد الأول ص ۱۲۲ م ۳.

(۳) المروية فى ب ۲۶ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۱۷

....

حتى يقال رحم اللّه جعفرا ما أدب أصحابه.

كما ورد فى رواية زيد الشحام عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال:

يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلوا فى مساجدهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و ان استطعتم أن تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية، رحم اللّه جعفرا ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه، و إذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل اللّه بجعفر ما كان أسوء ما يؤدب أصحابه «۱».

و قد ورد فى صحيحة عبد اللّه بن سنان انه قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: أوصيكم بتقوى اللّه و لا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوا ان اللّه عز و جل يقول: فى كتابه قُولُوا لِلنّاسِ حُسْناً، ثم قال:

عودوا مرضاهم و احضروا جنائزهم و اشهدوا لهم و عليهم و صلوا معهم فى مساجدهم حتى يكون التمييز و تكون المباينة منكم و منهم «۲».

و على ذلك لا يتوقف جواز الصلاة معهم على ترتب أى ضرر على تركه و لو احتمالا و هذا قسم خاص من التقية فلنعبر عنه بالتقية بالمعنى الأعم لمكان انها أعم من التقية بالمعنى العام إذ لا يعتبر فى ذلك ما كان يعتبر فى ذلك القسم من خوف الضرر و احتماله على تقدير تركها.

بل هذا القسم خارج من المقسم لعدم اعتبار احتمال الضرر فى تركه هذا و فى بعض الكلمات ان الأخبار الآمرة بالصلاة معهم و حضور مجالسهم مختصة بصورة خوف الضرر على تقدير تركها.

إلا أن سبر الروايات الواردة فى هذا الباب المروية فى الوسائل فى

---

(۱) المروية فى ب ۷۵ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵ من أبواب صلاة الجماعة و ب ۱ من أبواب أحكام العشرة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۱۸

....

أبواب مختلفة كباب العشرة من كتاب الحج و فى كتاب الأمر بالمعروف و كتاب الايمان يشهد بعدم تمامية هذا المدعى لإطلاقاتها و عدم كونها مقيدة بصورة الخوف على تقدير تركها.

فبناء على ذلك لا بد من حمل ما ورد من أنه ليس منا من لم يجعل التقية شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجية مع من يحذره «۱» على التقية بهذا المعنى الأخير كما فى حضور مجالسهم و الصلاة معهم لأنها التى لا يعتبر فيها خوف الضرر و لا يمكن حملها على التقية بالمعنى المتقدم فى ترك الواجب و فعل الحرام لتقومها بخوف الضرر كما مر.

و لا خوف من الضرر مع من يأمنه أو فى التقية فى الباطن كما هى المراد من قوله (ع) شعاره و دثاره، أى فى باطنه و ظاهره و من هنا يحرم على المكلف الارتماس فى الماء فى نهار شهر رمضان إذا كان عنده من العامة من لا يخاف منه على نفسه و لا على غيره و هذا و ان كان حملا للرواية على غير ظاهرها إلا انه مما لا بد منه بعد عدم إمكان التحفظ على ظهورها على أنها ضعيفة السند فليلاحظ.

«الجهة التاسعة»:

هل التقية بالمعنى الأخير تختص بزمان شوكة العامة و اقتدارهم و عظمتهم كما فى أعصار الأئمة (ع) أو أنها تعم عصرنا هذا و قد ذهب فيه اقتدارهم و لم تبق لهم تلك العظمة على نحو لا يخاف من ضررهم فلو تشرف أحدنا سامراء- مثلا- استحب له حضور مساجدهم و الصلاة معهم إلى غير ذلك من الأمور الواردة فى الروايات المتقدمة؟

---

(۱) المروية فى ب ۲۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۱۹

....

لم نعثر على من تعرض لهذه المسألة إلا المحقق الهمدانى «قده» حيث تعرض لها و اختار اختصاصها بزمان اقتدارهم و أيام عظمتهم.

و الصحيح عدم اختصاص التقية بوقت دون وقت لان اختصاصها بعصر شوكتهم انما يتم فيما إذا أريد من التقية معناها المتقدم المتقوم

بخوف الضرر حيث لا يحتمل ضرر فى ترك التقيهٔ فى أمثال زماننا إلا انك قد عرفت انها بهذا المعنى غير مرادهٔ فى مثل الصلاهٔ.

و انما الحكمهٔ فى تشريعها هى المداراهٔ و توحيد الكلمهٔ و إبراز الميزهٔ بينهم و بين العامهٔ و عليه فهى تأتى فى أمثال زماننا أيضا فيستحب حضور مساجدهم و الصلاهٔ معهم ليمتاز الشيعهٔ بذلك عن غيرهم و يتبين عدم تعصبهم حتى تتحد كلمهٔ المسلمين.

و الخطاب فى بعض الأخبار المتقدمهٔ و ان كان لا يشملنا لاختصاصه بذلك الزمان كما اشتمل على الأمر بالصلاهٔ فى عشائركم و قوله (ع) عودوا مرضاهم. حيث لا عشيرهٔ لنا من المخالفين ليستحب الصلاهٔ معهم الا ان فى إطلاق بعضها الآخر مما اشتمل على بيان حكمهٔ تشريع تلك التقيهٔ أو غيره من المطلقات المتقدمهٔ. كما دل على ان الصلاهٔ فى الصف الأول معهم كالصلاهٔ خلف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله غنى و كفايهٔ.

لتحقق الحكمهٔ فى أعصارنا و عدم تقيد استحباب الصلاهٔ فى الصف الأول معهم بزمان دون زمان و لا باحتمال ترتب الضرر على تركها و على هذا يمكن أن يمثل للتقيهٔ المستحبهٔ بهذه التقيهٔ أعنى حضور مساجدهم و الصلاهٔ معهم من دون احتمال الضرر على تقدير تركها.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۳۲۰

....

«الجههٔ العاشرهٔ»:

ان ما هو محل البحث و الكلام فى هذه المسألهٔ انما هو التقيهٔ من العامهٔ بإظهار الموافقهٔ معهم فى الصلاهٔ أو الصوم أو الحج و نحوها من العبادات و غير العبادات و قد عرفت حكمها على نحو لا مزيد عليه.

و أما إذاعهٔ أسرارهم عليهم السلام و كشف الستر عن خصوصياتهم و مزايا شيعتهم عند العامهٔ أو غيرهم فهى محرمهٔ فى نفسها فان الكشف عن أسرار الأئمهٔ (ع) للمخالفين أو غيرهم مرغوب عنه عندهم بل أمر مبغوض و قد نهى عنه فى عدهٔ روايات «۱» و فى بعضها ان من أذاع أسرارهم يمس حر الحديد «۲» و لعل قتل معلى بن الخنيس أيضا كان مستندا إلى ذلك حيث كشف عن بعض أسرارهم صلوات اللّه و سلامه عليهم أجمعين.

«الجههٔ الحاديهٔ» عشرهٔ:

ان المكلف فى موارد التقيهٔ إذا ترك العمل على طبقها استحق العقاب على مخالفته لما تقدم من ان التقيهٔ واجبهٔ فى مواردها فلا ينبغى إشكال فى

---

(۱) راجع ب ۳۲ و ۳۴ و غيرهما من الأبواب المناسبهٔ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

(۲) عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد اللّه (ع) قال: من استفتح نهاره بإذاعهٔ سرنا سلط اللّه عليه حر الحديد و ضيق المجالس المرويهٔ فى ب ۳۴ من أبواب الأمر و النهى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الطهارهٔ۴، ص: ۳۲۱

....

أن ترك التقيهٔ محرم بالحرمهٔ التكليفيهٔ و انما الكلام فى حرمته الوضعيهٔ و ان العمل إذا لم يؤت به على طبق التقيهٔ فهل يقع فاسدا و لا بد من الحكم ببطلانه أو انه محكوم بالصحهٔ إذا كان مطابقا للواجب الواقعى؟.

و للمسألهٔ صور:

«الصورة الأولى»:

ان يترك المكلف- فى موارد التقية- العمل برمته فلا يأتى به على طبق التقية و لا على طبق الوظيفة الأولية كما إذا اقتضت التقية الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام و المكلف قد ترك الوقوف معهم فى ذلك اليوم و فى اليوم التاسع حسب عقيدته، أو ان التقية اقتضت غسل رجليه و لكنه ترك غسلهما كما ترك مسحهما.

فان استندنا فى الحكم بصحة العمل المتقى به و اجزائه عن المأمور به الأولى الى السيرة العملية الجارية على الاكتفاء به فى مقام الامتثال من لدن عصرهم إلى زماننا فلا كلام فى الحكم ببطلان العمل وقتئذ حيث يكفى فى بطلانه مخالفته للوظيفة الواقعية و من الظاهر ان المخالف للواقع باطل لا يمكن الاكتفاء به فى مقام الامتثال اللهم إلا ان يدل عليه دليل.

و الدليل على أجزاء العمل المخالف للواقع فى موارد التقية انما هو السيرة و هى انما تحققت فيما إذا كان العمل المخالف للواقع موافقا لمذهب العامة بأن يؤتى به متابعة لهم و أما ما كان مخالفا للواقع و لم يكن موافقا مع العامة و على طبق مذهبهم فلم تقم أية سيرة على صحته و كونه مجزئا عن الوظيفة الواقعية فلا مناص وقتئذ من الحكم بالبطلان.

و أما إذا استندنا فى الحكم بصحة العمل المتقى به و إجزائه إلى الأدلة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۲

....

اللفظية كقوله (ع) ما صنعتم من شي‌ء .. «۱» أو غيره من الروايات المتقدمة كما صنعه شيخنا الأنصارى «قده».

فان استفدنا من الأمر بالتقية فى ذلك المورد أو من غيره انقلاب الوظيفة الواقعية و تبدلها إلى ما يراه العامة وظيفة حينئذ فأيضا لا بد من الحكم بالبطلان لعدم مطابقة العمل المأتى به لما هو الوظيفة فى ذلك الحال.

و هذا كما فى غسل الرجلين بدلا عن المسح حال التقية أو الغسل منكوسا بدلا عن الغسل من الأعلى إلى الأسفل فإن ظاهر الأمر بهما أن الوظيفة حال التقية فى الوضوء انما هو الوضوء بغسل الرجلين أو الغسل منكوسا و لا يجب عليه المسح أو الغسل من الأعلى إلى الأسفل.

و كذا الحال فى مسح الخفين بناء على الاعتماد على رواية أبى الورد لدلالتها على الرخصة فى مسح الخفين عند التقية و قد ذكرنا ان الرخصة فى مثله لا يحتمل غير الترخيص الغيرى و عدم كون ذلك العمل مانعا عن الوضوء بل هو جزء أو شرط له.

ففى هذه الموارد إذا أتى بالوضوء و لم يأت بغسل الرجلين أو بمسح الخفين أو بالغسل منكوسا فلا محالة يحكم ببطلانه لمخالفة الوضوء كذلك للوضوء الواجب حينئذ و ذلك لما استفدناه من الأدلة من التبدل و الانقلاب بحسب الوظيفة الواقعية.

و أما إذا لم نستفد من الدليل انقلاب الوظيفة الواقعية و تبدلها الى العمل المطابق للعامة بل انما علمنا بوجوب التقية فحسب بمقتضى الأدلة المتقدمة كما هو الحال فى الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجة الحرام فلا يبعد حينئذ الحكم بصحة العمل لأن مقتضى الأدلة اللفظية سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية فى ذلك الحال و عدم كون الفعل مقيدا بما اقتضت التقية

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۳

....

تركه أو فعله.

و معه لا ـ وجه لبطلان العمل إذ الحج– مثلا– فى حقه غير مقيد بالوقوف يوم التاسع لاضطراره إلى تركه تقية فإذا أتى به و ترك الوقوف يوم التاسع فقد أتى بما وجب عليه فى ذلك و هو الحج من دون اعتبار الوقوف فيه يوم التاسع و غاية الأمر أنه عصى و ارتكب الحرام لعدم عمله بالتقية بالوقوف يوم الثامن إظهارا للموافقة معهم إلا ان عصيانه من تلك الجهة غير موجب لبطلان حجّة بوجه بعد ما فرضناه من مطابقته لما هو الواجب عليه حينئذ.

و دعوى أن حجه عند اضطراره إلى إظهار الموافقة معهم قد قيد بالوقوف معهم يوم الثامن و بما أنه لم يأت بالوقوف فى ذلك اليوم كما لم يأت به بعده فلا محالة يقع عمله باطلا لعدم اشتماله لما هو المعتبر حينئذ من الوقوف يوم الثامن– مثلا.

مندفعة: بأن غاية ما يستفاد من الأدلة الآمرة بالتقية و انه لا دين لمن لا تقية له أو لا ايمان له و أمثال ذلك أن التقية و إظهار الموافقة معهم واجبة و ان تركها أمر غير مشروع.

و أما ان عمله مقيد و مشروط بما يراه العامة شرطا أو جزءا للعمل فهو مما لم يقم عليه دليل و على الجملة مقتضى سقوط الجزئية و الشرطية و المانعية انما هو الحكم بصحة العمل عند ما ترك المكلف قيده و شرطه رأسا و لم يأت به على نحو يوافق مذهب العامة و لا على نحو تقتضيه الوظيفة الواقعية.

«الصورة الثانية»:

ما إذا ترك المكلف العمل على طبق مذهبهم و أتى به على طبق الوظيفة الواقعية فيما تقتضى التقية إظهار الموافقة معهم و هذا قد يتصور فى المعاملات

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۴

....

بالمعنى الأعم أو بالمعنى الأخص و قد يتصور فى العبادات.

أما ترك العمل بالتقية فى المعاملات و الإتيان بها حسب ما يقتضيه الحكم الواقعى كما إذا فرضنا ان التقية اقتضت الطلاق من غير شهادة العدلين و المكلف قد ترك التقية و طلق زوجته عند العدلين و شهادتهما. فلا ينبغى الإشكال فى وقوع المعاملات صحيحة عندئذ لأن ترك التقية و ان كان محرما كما عرفت إلا ان النهى فى المعاملات لا بعنوانها بل بعنوان آخر لا دلالة له على الفساد و حيث ان المعاملة مشتملة على جميع القيود و الشروط فلا ـ محالة تقع المعاملة صحيحة و ان كان المكلف قد ارتكب معصية كما عرفت.

و أما فى العبادات فترك العمل فيها على طبق التقية و إتيانه على طبق الوظيفة الواقعية يتصور على وجهين: و ذلك لان التقية قد تقتضى فعل شىء إلا ـ ان المكلف يتركه و يخالف فيه التقية و أخرى ينعكس الأمر فتقتضى التقية ترك الإتيان بشىء فى مورد و المكلف يخالف التقية و يأتى به.

أما إذا اقتضت التقية فعل شىء و خالفها المكلف بترك ذاك العمل فالصحيح صحة عباداته مطلقا سواء أ كان فعله جزءا من العبادة على مذهبهم كقول آمين بعد القراءة أم كان شرطا للعبادة كما فى التكفير بوضع احدى اليدين على الأخرى أو لا هذا و لا ذاك بل كان امرأ مستحبا عندهم غير ان التقية اقتضت إظهار الموافقة معهم فى الإتيان بالمستحب كصلاة الجماعة معهم فإذا ترك التأمين و التكفير و لم يصل معهم و هو فى المسجد.

فالظاهر صحة عمله لموافقته للوظيفة الواقعية و غاية الأمر أنه ارتكب الحرام بتركه التقية إلّا ان ارتكاب المحرم فى الصلاة غير مضر بصحتها بعد ما فرضنا كونها مطابقة للمأمور به الواقعى.

و السر فى ذلك ان الأدلة الآمرة بالتقية كقوله (ع) لا دين لمن لا تقية له أو لا ايمان له و نحوهما مما قدمنا نقله «۱» انما تدلنا على أن

(۱) فی ص ۲۴۶ و ۲۵۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۵

....

التقية من الدين و تركها أمر غير مشروع و أما ان القيود المعتبرة عند العامة أيضا معتبرة فى العمل تقية فلا دلالة لها على ذلك كما مر.

و أما إذا كانت التقية فى الترك و خالفها المكلف بإتيان ذلك الفعل و هو و هو مطابق للوظيفة المقررة بحسب الواقع فله صورتان:

«إحداهما»: ما إذا كان العمل المأتى به فى العبادة- على خلاف التقية- خارجا عن العبادة و لم يكن من قيودها و شرائطها، كما إذا اقتضت التقية ترك القنوت إلا ان المكلف قد أتى به و ترك التقية بتركه.

و لا مانع فى هذه الصورة من الحكم بصحة العبادة لأن العمل المأتى به و ان كان محرما على الفرض و قد وجب عليه ان يتركه للتقية غير ان العمل المحرم الخارج عن حقيقة العبادة غير مضر للعبادة بوجه.

اللهم إلا ان نقول بما احتمله شيخنا الأستاذ (قده) بل بنى عليه من ان الذكر المحرم من كلام الآدميين و هو مبطل للصلاة و لكنا أجبنا عنه فى محله بأن حرمة الذكر لا يخرج الذكر عن حقيقته و لا تبدله إلى حقيقة أخرى بل هو ذكر محرم لا أنه حقيقة ثانوية أخرى و المبطل انما هو كلام الآدميين دون الذكر كما لا يخفى.

و «ثانيتهما»: ما إذا كان العمل المأتى به على خلاف التقية من أجزاء العبادة أو شرائطها كما إذا اقتضت التقية ترك السجدة على التربة الحسينية على مشرفها آلاف التحية و السلام. و المكلف قد خالف التقية و سجد على التربة فحينئذ إن اقتصر على ذلك و لم يأت بسجدة أخرى موافقة للتقية فلا ينبغى التأمل فى بطلان عبادته.

لأن السجدة على التربة- لأجل كونها على خلاف التقية- محرمة على الفرض، و المحرم لا يعقل أن يكون مصداقا للواجب، و حيث أنه قد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۶

....

اقتصر عليها و لم يأت بسجدة اخرى موافقة للتقية فقد ترك جزءا من صلاته و معه تقع الصلاة فاسدة لا محالة.

و أما إذا لم يقتصر على ذلك العمل المحرم بل أتى به ثانيا مطابقا للتقية فهو أيضا على قسمين.

لان ما اتى به من العمل المحرم فى الصلاة قد تكون من الأفعال التى زيادتها مانعة عن صحة الصلاة كما فى زيادة السجدة على ما استفدناه من النهى عن قراءة العزائم فى الصلاة معللا بأن السجدة الواجبة لأجلها زيادة فى المكتوبة فأيضا لا بد من الحكم ببطلان العبادة.

لأن الصلاة وقتئذ و ان كانت مشتملة على جزئها و هو السجدة على غير التربة. إلا ان اشتمالها على سجدة أخرى محرمة و هى السجدة على التربة الحسينية- مثلا- فى حال التقية يوجب الحكم ببطلانها لأن السجدة زيادة فى الفريضة كما عرفت.

و قد لا تكون من الأفعال التى تبطل الصلاة بزيادتها و هذا أيضا على قسمين:

لأن العبادة ان كانت مما يبطل بمطلق الزيادة فيها كالصلاة أيضا لا بد من الحكم بالبطلان لأنها و ان كان مشتملة على جزئها غير أن تكراره زيادة و الزيادة فى الصلاة موجبة لبطلانها و ان كانت نفس الزيادة غير معدودة من الزيادة فى الفريضة.

و ان لم تكن مما يبطل بمطلق الزيادة كما فى غير الصلاة، و لم يكن العمل المتكرر مما تمنع زيادته عن صحة العبادة- كما فى غير

السجدة- حكم بصحة العمل و العبادة لمكان اشتمالها على ما هو جزؤها أعنى الفعل المأتى به ثانيا حسب ما تقتضيه التقية فى ذلك الحال و ان كان المكلف قد ارتكب محرما بالإتيان بالعمل المخالف للتقية.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۷

(مسألة ۳۸): لا فرق فى جواز المسح على الحائل فى حال الضرورة بين الوضوء الواجب و المندوب (۱).

(مسألة ۳۹): إذا اعتقد التقية أو تحقق إحدى الضرورات الأخر فمسح على الحائل، ثم بان أنه لم يكن موضع تقية أو ضرورة ففى صحة وضوئه إشكال (۲).

إلا انك قد عرفت ان حرمة ذلك العمل غير مضرة بصحة العبادة هذا تمام الكلام فى التقية و قد اتضح بذلك الحال فى جملة من الفروع المذكورة فى المتن فلا نتعرض لها ثانيا و بقيت جملة أخرى نتعرض لها فى التعليقات الآتية ان شاء اللّه تعالى.

لا فرق فى التقية بين الواجب و المندوب:

(۱) لإطلاق الأدلة الدالة على كفاية العمل المأتى به تقية عن المأمور به الواقعى كغسل الرجلين فى الوضوء عند التقية أو الغسل منكوسا لأنها تعم كلا- من الوضوء الواجب و المستحب و كذا ما دل على جواز مسح الخفين بناء على اعتبار رواية أبى الورد و كذلك الأخبار الآمرة بالصلاة معهم و فى مساجدهم و على الجملة ان أدلة التقية فى كل مورد من مواردها بإطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كون العمل المتقى به واجبا و كونه مستحبا فى نفسه.

إذا اعتقد التقية ثم انكشف الخلاف:

(۲) الأمر كما أفاده «قده» و الوجه فى ذلك ان الماتن لم يرد من من هذه المسألة ما إذا احتمل المكلف الضرر فى الإتيان بالوظيفة الواقعية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۸

....

و تحقق فيه الخوف من تلك الناحية ثم انكشف انه لم يكن أى ضرر فى الإتيان بالمأمور به الاولى و ذلك لان الحكم بالبطلان أو الاستشكال فى صحة العمل حينئذ بلا وجه.

لما تقدم من أن صحة التقية فى العبادات غير متوقفة على احتمال الضرر عند الترك فإن التقية إنما شرعت فيها لمحض المجاملة و المداراة مع العامة سواء كان فى تركها ضرر على المكلف أم لم يكن بأن علمنا ان الإتيان بالوظيفة الواقعية غير موجب للضرر بوجه فاحتمال الضرر و عدمه مما لا أثر له فى العبادات.

و أما فى غيرها فوجوب التقية أو جوازها انما يدور مدار احتمال الضرر احتمالا عقلائيا فالخوف وقتئذ تمام الموضوع لوجوب التقية أو جوازها و لا يعتبر فى ذلك أن يكون فى ترك التقية ضررا واقعا لان الخوف أعم فقد يكون فى الواقع أيضا ضرر و قد لا يكون فلا وجه للاستشكال فى صحة العمل عند انكشاف عدم ترتب الضرر على ترك التقية و ذلك لان موضوعها انما هو الخوف و قد فرضنا انه كان متحققا بالوجدان.

فمراد الماتن «قده» من قوله إذا اعتقد التقية أو تحقق إحدى الضرورات الأخر. حسب ما فهمناه من ظاهر عبارته: أن يعتقد المكلف ان الموضوع للتقية أو لسائر الضرورات قد تحقق فى حقه، و لم يكن لها موضوع واقعا.

كما إذا اعتقد ان أهل البلد الذى نزل فيه من العامة أو ان الجماعة الحاضرة عنده من المخالفين أو كان أعمى فتخيل ان العامة حاضرون فى المسجد عنده فاتقى فى وضوئه أو فى صلاته و لم يكن الأمر كما زعمه واقعا و لم يكن أهل البلد أو الجماعة الحاضرون عنده من العامة أو لم يكونوا حاضرين عنده فى المسجد أصلا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۲۹

....

و اعتقد أن ما يراه من بعيد سبع فمسح على خفيه لان مسحه على رجليه يتوقف إلى زمان يخاف من وصول السبع إليه فى ذلك الزمان- بناء على تمامية رواية أبى الورد لتعدى الفقهاء قدس اللّه أسرارهم من العدو فيها إلى كل ما يخاف منه كالسبع و نحوه.

و اعتقد أن الرجل القادم عدوه فاتقى منه و مسح على خفيه ثم ظهر ان السبع صورة مجسمة و الرجل صديقه فلا موضوع للتقية واقعا.

و الظاهر فى تلك الصورة بطلان وضوئه و صلاته و ذلك لان مدرك صحة العمل المأتى به تقية و إجزائه عن المأمور به الواقعى انما هو السيرة العملية كما مر و من المعلوم انها انما كانت متحققة عند إتيان العمل على طبق مسلك العامة عند وجودهم و حضورهم عنده و أما العمل طبق مذهبهم من دون أن يكون عندهم و لا بمحضرهم فلا سيرة عملية تقتضى الاجزاء و الحكم بصحته.

و كذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على رواية أبى الورد، حيث انها قيدت الحكم بالمسح على الخفين بما إذا كان هناك عدو تتقيه فوجود العدو مما لا بد منه فى الأمر بالمسح على الخفين و مع فرض صداقة الرجل القادم لا موضوع للحكم بالتقية و إجزائها و على الجملة المكلف إذا اعتقد وجود موضوع التقية- سواء خاف أم لم يخف- و لم يكن هناك موضوع واقعا فالظاهر بطلان عمله و هذا هو الذى أراده الماتن من عبارته فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۳۰

(مسألة ۴۰): إذا أمكنت التقية بغسل الرجل فالأحوط تعينه (۱) و ان كان الأقوى جواز المسح على الحائل أيضا.

دوران الأمر بين الغسل و المسح:

---

(۱) إذا دار أمر المكلف بين التقية بغسل رجليه و التقية بالمسح على الخفين قدم الأول على الثانى لا محالة و هذا لا لأجل الوجوه الاعتبارية و الاستحسانية التى عمدتها ما ذكره الشهيد «قده» من ان غسل الرجلين أقرب الى المأمور به من مسح الخفين نظرا إلى أن فى غسلهما يتحقق مسح البشرة بالرطوبة لا محالة و ان كانت الرطوبة رطوبة خارجية و هذا بخلاف المسح على الخفين لعدم تحقق المسح على البشرة وقتئذ بوجه لا برطوبة الوضوء و لا بالرطوبة الخارجية و من الظاهر ان المسح بالرطوبة الخارجية أقرب إلى المأمور به أعنى مسح الرجلين برطوبة الوضوء.

و ذلك لعدم إمكان الاعتماد على الوجوه الاعتبارية بوجه و من الواضح أن مسح البشرة بالرطوبة الخارجية غير معدود بالنظر العرفى ميسورا للمسح على البشرة برطوبة الوضوء.

بل الوجه فى تقديم الغسل على مسح الخفين هو أنه إذا قلنا بعدم جريان التقية فى المسح على الخفين على ما نطقت به الروايات فلا إشكال فى أن المتعين هو الغسل و إذ قلنا بجريانها فى مسح الخفين أيضا بحمل الروايات على أن عدم التقية فيه من خصائصهم (ع) حسب ما فهمه زرارة أيضا تعين عليه الغسل.

و ذلك لان الغسل مما ورد به الأمر بالخصوص و لم يرد أمر بمسح الخفين إلا فى رواية أبى الورد و قد عرفت انها ضعيفة السند و غير قابلة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۱

(مسألة ۴۱): إذا زال السبب المسوغ للمسح علی الحائل من تقیة أو ضرورة، فإن کان بعد الوضوء فالأقوی عدم وجوب إعادته (۱) و إن کان قبل الصلاة إلا إذا کانت بلة الید باقیة فیجب اعادة المسح و ان کان فی أثناء الوضوء فالأقوی الإعادة إذا لم تبق البلة.

للاعتماد علیها و ظاهر الأمر بغسل الرجلین هو التعین و عدم کفایة غیره عنه فی موارد التقیة، فمقتضی الأصل اللفظی أعنی ظهور الأمر فی التعیین وجوب تقدیم الغسل علی مسح الخفین، کما ان غسلهما موافق للاحتیاط.

لان المورد من موارد دوران الأمر بین التعیین و التخییر، حیث لا نحتمل وجوب المسح علی الخفین تعیینا بخلاف غسل الرجلین و الاحتیاط حینئذ انما هو باختیار ما یحتمل فیه التعین هذا کله فیما إذا دار الأمر بینهما و اما إذا لم یتمکن إلا من المسح علی الخفین فلا شک فی تعینه و هذا ظاهر.

زوال السبب المسوغ للتقیة:

(۱) إذا زال السبب المسوغ للمسح علی الحائل فی أثناء الوضوء أعنی ما قبل المسح علی الخفین أو غسل الرجلین فلا إشکال فی عدم جواز التقیة بالمسح علی الخفین أو بغسل الرجلین حیث لا موجب للتقیة عند المسح علی الفرض فیجب علیه الإتیان بالمأمور به الأولی بأن یمسح علی رجلیه. و إذا زال السبب و ارتفعت التقیة بعد المسح أو الغسل فان کانت البلة موجودة و لم تکن الموالاة فائتة وجب علیه المسح علی رجلیه لأنه إتمام للوضوء الواجب و قد فرضنا أنه لا مانع من إتمامه لارتفاع التقیة.

و لا دلیل علی عدم وجوب إتمام الوظیفة الأولیة فیما إذا لم یکن فی البین ما یمنع عن الإتمام، لأن ما دل علی أجزاء التقیة و صحتها انما ینفی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۲

(مسألة ۴۲): إذا عمل فی مقام التقیة بخلاف مذهب من یتقیه (۱) ففی صحة وضوئه إشکال، و ان کانت التقیة ترتفع به، کما إذا کان مذهبه

وجوب الإعادة أو القضاء و لا دلالة فی شیء منها علی عدم وجوب إکمال العمل و إتمامه.

نعم إذا فرضنا أن البلة غیر باقیة أو الموالاة مرتفعة بحیث احتاج تحصیل الوظیفة الأولیة إلی الإعادة لم تجب علیه الإعادة حسب ما دلتنا علیه الأدلة المتقدمة من أن التقیة مجزئة و لا تجب معها الإعادة أو القضاء.

إذا عمل بخلاف مذهب من یتقیه:

(۱) کما إذا کان من یتقیه من الحنفیة إلا انه أتی بالعمل علی طبق الحنابلة أو المالکیة أو الشافعیة لا إشکال فی ذلک بحسب الحکم التکلیفی من الوجوب أو الجواز لأن التقیة بمعنی الصیانة عن الضرر و تتأدی ذلک بإظهار الموافقة مع الحنابلة- مثلا- و ان کان من یتقیه من الحنفیة- مثلا- و انما الکلام فی صحة ذلک و اجزائه، و الظاهر ان العمل وقتئذ صحیح و مجزئ عن المأمور به الأولی.

و ذلک لأن المستفاد من الأخبار الواردة فی التقیة انها انما شرعت لأجل أن تختفی الشیعة عن المخالفین و الا یشتهروا بالتشیع و بالرفض و لأجل المداراة و المجاملة معهم و من البین ان المکلف إذا أظهر مذهب الحنابلة عند الحنفی- مثلا- أو بالعکس حصل بذلک التخفی و عدم الاشتهار بالرفض و التشیع و تحققت المداراة و المجاملة معهم فإذا صلی فی مسجد الحنفیة مطابقا لمذهب الحنابلة صدق أنه صلی فی مساجدهم أو معهم.

و السر فی ذلک ان الواجب انما هو التقیة من العامة و المجاملة و المداراة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۳

وجوب المسح علی الحائل دون غسل الرجلین فغسلهما، أو بالعکس، کما أنه لو ترک المسح و الغسل بالمرة بطل وضوئه (۱) و ان ارتفعت التقیة به أیضا.

معهم و لم یرد فی شیء من الأدلة المتقدمة وجوب اتباع أصنافهم المختلفة و لا دلیل علی وجوب اتباع من یتقی منه فی مذهبه و انما اللازم هو المداراة و المجاملة مع العامة و إخفاء التشیع عندهم.

و هذا یتأتی بإتیان العمل علی طبق الحنابلة عند کون الحاضر الذی اتقی منه حنفیا- مثلا- أو بالعکس فإن الأصناف الأربعة لا یخطی کل منهم الآخر و لا یعترضون و لا ینکرون مذهبه بل ربما یقتدی بعضهم ببعض هذا.

علی أن التقیة بإتیان العمل علی طبق المذهب الآخر أعنی غیر مذهب المتقی منه قد یکون مطابقا للتقیة و ذلک کما إذا کان المتقی من بلد معروف أهله بالشافعیة و قد ورد بلدا آخرا و هم الحنابلة- مثلا- فإنه إن اتقی حینئذ بإتیان العمل علی مذهب الحنابلة ربما یعرف أنه لیس من الحنابلة لأنه موجب لإلفات نظرهم الیه حیث انه من بلدة فلانیة و هم من الشافعیة- مثلا- و هو یعمل علی مذهب الحنابلة فبذلک یتضح أنه أظهر التسنن معهم و هو رافضی.

و هذا بخلاف ما إذا أتی بالعمل علی طبق الشافعیة لأنهم یحملون ذلک علی أنه من البلدة الفلانیة و هم من الشافعیة فلا یقع موردا للإعجاب و التحقیق حتی یتفحص و یظهر تشیعه عندهم.

(۱) قد أسلفنا الکلام علی ذلک فی الجهة الحادیة عشرة مفصلا و هو الصورة الأولی من صور ترک العمل بالتقیة فلاحظ.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۴

(مسألة ۴۳): یجوز فی کل من الغسلات أن یصب علی العضو عشر غرفات بقصد غسلة واحدة، فالمناط فی تعدد الغسل المستحب ثانیه و الحرام ثالثه، لیس تعدد الصب بل تعدد الغسل مع القصد (۱).

جواز الصب متعددا فی کل غسلة:

---

(۱) بمعنی أن ما سردناه سابقا من أن الغسل مرة واحدة هو الواجب فی الوضوء و یستحب مرتین و الغسل الثالث و ما زاد بدعة انما هو فی الغسل فحسب و أما الصب فهو خارج عن الغسل و له صب الماء کیف ما شاء و لو عشرات مرات.

و توضیح هذه المسألة ان المکلف قد یعتبر وجهه أو یدیه ذا جهات فیصب صبة علی موضع منهما قاصدا بذلک غسل جهة من تلک الجهات و یصب صبة ثانیة بقصد غسل الجهة الثانیة و هکذا إلی خمس جهات أو أکثر و هذا مما لا ینبغی الإشکال فی صحته لان مجموع الصبات و الغسلات محقق للغسل الواحد المعتبر فی الوضوء و لا یعد کل صبة غسلة واحدة مستقلة.

الا ان هذه الصورة خارجة عن محط نظر الماتن «قده» لان نظره إلی صورة تعدد الصب و الغسل.

و قد یعتبر مجموع وجهه أو مجموع الیدین شیئا واحدا فیصب الماء علی المجموع صبة أو صبتین أو صبات متعددة و بما أن الغسل لیس من الأمور المتوقفة علی القصد لأنه بمعنی مرور الماء علی المغسول سواء قصد به الغسل أم لم یقصد فیصدق أنه غسل وجهه مرة أو مرتین أو مرات حسب تعدد الصبات.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۵

(مسألة ۴۴): یجب الابتداء فی الغسل بالأعلی، لکن لا یجب الصب علی الأعلی، فلو صب علی الأسفل و غسل من الأعلی بإعانة الید صح (۱).

نعم لیس مطلق الغسل و طبیعة الغیر المتوقف علی القصد لیس من الغسل المعتبر فی الوضوء فان الغسل الوضوئی موقوف علی قصد کونه وضوئیا إذا له أن یصب الماء عشر مرات و لا یقصد بها الغسل المعتبر فی الوضوء بل یقصده فی الصبة الأخیرة فقد أتی وقتئذ غسلا واحدا من غسلات الوضوء و الصبات و الغسلات المتحققتان قبل الصبة الأخیرة خارجتان عن الغسل المعتبر فی الوضوء فلا یکون تعددهما مخلا له. نعم إذا قصد الغسل المعتبر فی الوضوء فی کل واحد من الصبات تحققت بذلک غسلات متعددة و الثالثة و ما زاد منها بدعة محرمة.

وجوب الابتداء فی الغسل بالأعلی:

(۱) إمرار الید من الأعلی إلی الأسفل لیس من حقیقة الغسل لا فی شیء من لغة العرب و لا فی غیرها لضرورة أن قطرة من الماء إذا وقعت علی أی موضع من البدن أو غیره فأمررنا علیها الید مرتین- مثلا- لم یصدق أنا غسلناه مرتین.

بل الغسل عبارة عن مرور الماء علی الوجه أو الید أو غیرهما من المواضع فإذا صب الماء علی الأسفل فهو غسل حقیقة إلا انه غیر معتبر فی الوضوء للزوم کون الغسل من الأعلی إلی الأسفل دون العکس.

فلو بقی شیء من الماء فی یده حین وصولها أی الید إلی الأعلی فأمرّ یده بالماء من أعلی الوجه إلی الذقن صدق عنوان الغسل علیه إلا ان الاجتزاء به

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۳۶

(مسألة ۴۵): الإسراف فی ماء الوضوء مکروه (۱)

یبتنی علی کفایة مطلق الغسل فی مقام الامتثال علی أنه من الندرة بمکان لعدم بقاء الماء بحسب العادة فی الید بعد صبه من الأسفل حین وصولها إلی الأعلی.

و أما بناء علی ما قدمناه من عدم کفایة الغسل بحسب البقاء فی موارد الأمر بالغسل کالوضوء و الغسل و وجوب إحداث الغسل و إیجاده فیشکل الحکم بصحة الوضوء فی مفروض المسألة لأن الغسل قد تحقق من صب الماء من الأسفل و هو غسل حادث إلا أنه غیر معتبر لمکان أنه من الأسفل إلی الأعلی.

فالغسل المعتبر و المأمور به انما هو إمرار الید بالماء من الأعلی إلی الأسفل و لکنه غسل بحسب البقاء دون الحدوث و قد بنینا علی عدم کفایة الغسل بحسب البقاء و لزوم کون الغسل حادثا و علیه فلا مناص من أن یصب الماء من أعلی الوجه کما فی الأخبار الواردة فی الوضوءات البیانیة لیتحقق الغسل الحادث من الأعلی إلی الأسفل.

کراهة الإسراف فی ماء الوضوء:

(۱) الحکم بکراهة الإسراف فی ماء الوضوء یبتنی علی القول بالتسامح فی أدلة السنن ثم التعدی من المستحبات الی المکروهات.

و الوجه فی ذلک: ان الروایة المستدل بها علی ذلک فی المقام هی ما رواه الکلینی (قده) عن علی بن محمد و غیره عن سهل بن زیاد

عن محمد بن الحسن بن شمون (بالتخفيف أو التشديد) عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: ان للّه ملكا يكتب سرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۳۷

لكن الإسباغ مستحب (۱) و قد مر أنه يستحب أن يكون ماء الوضوء بمقدار مد (۲) و الظاهر ان ذلك لتمام ما يصرف فيه من أفعاله و مقدماته من المضمضة، و الاستنشاق و غسل اليدين.

الوضوء كما يكتب عدوانه «۱» و محمد بن الحسن بن شمون ضعيف ضعفه النجاشى صريحا و كذا سهل بن زياد فإنه أيضا ضعيف فلاحظ.

الإسباغ مستحب:

(۱) كما ورد فى عدة من الروايات فيها الصحاح و غيرها «۲».

تحديد ماء الوضوء بالمدّ:

(۲) كما فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يتوضأ بمد و يغتسل بصاع، و المد رطل و نصف و الصاع ستة أرطال «۳» و صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) أنهما سمعاه يقول: كان رسول اللّه (ص) يغتسل بصاع من ماء و يتوضأ بمد من ماء «۴».

و مفهوم المد و ان لم يمكن تحقيقه على وجه دقيق إلا أن شيخنا البهائى (قده) على ما يحكى عنه فى الحبل المتين ذكر ان المد ربع المن

---

(۱) المروية فى ب ۵۲ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۳۸

....

التبريزى الصغير- على وجه التقريب- و هو ستمائة و أربعون مثقالا، و عليه يكون المد مائة و خمسون مثقالا- تقريبا.

و الوجه فى كون ذلك على وجه التقريب ان المد ربع الصاع، و الصاع ستة أرطال بالرطل المدنى و تسعة بالعراقى. فالمد رطل و نصف.

و كل رطل مائة مثقال مع شيء زائد، إذ الصاع- الذى هو ستة أرطال- ستمائة و أربعة عشر مثقالا و ربع مثقال. فيكون الرطل و النصف- الذى هو المد- عبارة عن مائة و خمسين مثقالا و ثلاثة مثاقيل و نصف مثقال و حمصة و نصف. و هو قريب من ربع المن

التبريزى أعنى مائة و خمسين مثقالا كما ذكره شيخنا البهائى (قده).

إلا أن استحباب كون الوضوء بهذا المقدار من الماء لا توافقه الروايات الواردة فى الوضوءات البيانية، لمكان اشتمالها على أنه (ص) أخذ كفا من الماء و أسدله على وجهه و أخذ كفا ثانيا فغسل به يده اليمنى ثم غرف غرفة ثالثة فغسل بها يده اليسرى، و من الظاهر ان ثلاث غرف لا يبلغ ربع المن التبريزى الذى هو المد.

و عليه لا بد من الجمع بين الاخبار الواردة فى استحباب كون الوضوء بمد من الماء و الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية بحمل الثانية على ورودها لبيان الأمور المعتبرة فى الوضوء على وجه الوجوب و لم تشتمل من المستحبات الا على شيء قليل، إذ الغرض منها تعريضهم (ع) للمخالفين، حيث نسبوا اليه (ص) أنه غسل منكوسا و غسل الرجلين عوضا عن مسحهما فثلاث غرفات من جهة ما يحصل به المقدار الواجب من الغسل فى الوضوء.

و تحمل الأولى على بيان المقدار المستحب فى الوضوء مشتملا على جميع مستحباته لأن الماء المصروف فى الوضوء المراعى فيه تمام المستحبات لا يقل عن ربع المن التبريزى بكثير.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۳۹

....

لانه يستحب فيه غسل اليدين مرة من حدث البول و مرتين من حدث الغائط فهذا كف أو كفان و يستحب غسل الوجه مرتين و هما كفان فهذه ثلاثة أكف أو أربعة.

و يستحب الغسل فى كل من اليدين مرتين و هو يستلزم الماء كفين لعدم كون اليد مسطحة كالوجه حتى يكتفى فيها بكفة واحدة فى غسلها على وجه الإسباغ، اللهم الا ان يواصل الماء الى تمام أجزاء يده بإمرار اليد و هو ينافى الإسباغ المستحب و عليه لا بد من صب كف من الماء على ظاهرها و صب كف أخرى على باطنها ليتحقق بذلك الإسباغ و هذه أربعة أكف و مع ضم الثلاثة المتقدمة إليها ليبلغ سبعة.

و يستحب المضمضة و الاستنشاق ثلاث مرات و هى ستة و المجموع تبلغ ثلاثة عشرة أو أربعة عشرة كفا و هو قريب من المد و ربع المن التبريزى.

و معه لا حاجة إلى إدخال الاستنجاء أيضا فى الوضوء كما عن بعضهم و حمل أخبار المد على الوضوء مع الاستنجاء لوضوح أنه أمر آخر لا موجب لإدراجه فى الوضوء بعد كون الماء المصروف فيه بجميع مستحباته بالغا حد المد كما عرفت.

و قد ورد فى الفقيه أنه قال رسول اللّه (ص) الوضوء مد و الغسل صاع، و سيأتى أقوام بعدى يستقلون ذلك فأولئك على خلاف سنتى و الثابت على سنتى معى فى حظيرة القدس «۱».

و يمكن الاستدلال بها على كراهة السرف فى الوضوء و انه بأكثر من مد- لاستقلال المد و عدم اعتقاده بكفايته للوسواس- خلاف سنة رسول اللّه (ص)

---

(۱) المروية فى ب ۵۰ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۰

(مسألة ۴۶): يجوز الوضوء برمس الأعضاء كما مر، و يجوز برمس أحدها و إتيان البقية على المتعارف (۱) بل يجوز التبعيض فى غسل عضو واحد مع مراعاة الشروط المتقدمة من البدأة بالأعلى و عدم كون المسح بماء جديد و غيرهما.

غير ان الرواية مرسلة، فيبتنى الاستدلال بها أيضا على التسامح فى أدلة السنن و إلحاق المكروهات بالمستحبات.

جواز التوضؤ برمس بعض الأعضاء:

(۱) تقدمت مسألة الغسل الارتماسى فى الوضوء برمس أعضائه فى الماء و حكم الماتن (قده) بأنه لا بد من نية الغسل حال إخراج العضو من الماء و تقدم منا الاستشكال فيما أفاده سابقا و تعرض فى هذه المسألة لما إذا غسل بعض أعضائه بالارتماس و غسل بعضها الآخر بالترتيب و صب الماء عليه و حكم بصحته و ما افاده (قده) هو الصحيح و الوجه فيه ان الآية المباركة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ «۱» مطلقة و لم يرد عليها أى مقيد و إطلاقها يقتضى جواز الاكتفاء فى الغسل بالتبعيض كما ذكره فى المتن.

و أما ما ورد فى بعض الروايات البيانية من أنه (ع) صب الماء على وجهه و يديه [۲] فإنما هو من جهة الغلبة إذ الغالب فى الوضوء أن يكون بالصب و الماء القليل.

---

[۲] هذا مضمون عدة روايات مشتملة على لفظة الصب أو ما هو بمعناه كاسدال الماء على الوجه أو اليد أو الذراع أو غيرهما المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

---

(۱) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۱

(مسألة ۴۷): يشكل صحة وضوء الوسواسى (۱) إذا زاد فى غسل اليسرى من اليدين فى الماء، من لزوم المسح بالماء الجديد، فى بعض الأوقات. بل ان قلنا بلزوم كون المسح ببلة الكف دون رطوبة سائر الأعضاء يجىء الإشكال فى مبالغته فى إمرار اليد، لانه يوجب مزج رطوبة الكف برطوبة الذراع.

(مسألة ۴۸): فى غير الوسواسى إذا بالغ فى إمرار يده على اليد اليسرى لزيادة اليقين لا بأس به ما دام يصدق عليه انه غسل

الإشكال فى وضوء الوسواسى:

---

(۱) لأن الوسواسى بعد تحقق الغسل المعتبر فى الوضوء يصب الماء على يديه و هو يستلزم أن يكون المسح بالماء الجديد و قد عرفت لزوم كون المسح بالبلة الوضوئية الباقية فى اليد و كذا يجىء الاشكال عند إمرار يده من المرفق- بعد تمامية الغسل المعتبر- لاستلزامه امتزاج رطوبة الكف برطوبة المرفق و الذراع و هو يمنع عن كون المسح ببلة اليد كما لعله ظاهر.

و من هنا الأولى للوسواسى- كما ابتلينا به برهة من الزمان- ان يتوضأ وضوئين بأن يتوضأ أولا- وضوءا عاديا كما يصنعه غير الوسواسى- و ان كان هذا باطلا حسب عقيدته- ثم يتوضأ ثانيا بما يراه وضوءا صحيحا حسب اعتقاده لئلا يلزم محذور كون المسح بغير بلة الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۲

واحد (۱) نعم بعد اليقين إذا صب عليها ماء خارجيا يشكل (۲) و ان كان الغرض منه زيادة اليقين لعده فى العرف غسلة اخرى، و إذا كان

إذا بالغ غیر الوسواسی فی غسله:

---

(۱) أی قبل حصول الیقین أو الاطمئنان أو قیام الامارة الشرعیة علی تحقق الغسل المعتبر فی الوضوء.

(۲) لاستلزام ذلک أن یکون المسح بالماء الجدید، و کذا الکلام فیما إذا أمرّ یده بعد الیقین أو الاطمئنان بحصول الغسل المعتبر من طرف المرفق الی طرف الأصابع لاستلزامه امتزاج رطوبة الکف برطوبة المرفق و الذراع.

الشک فی تحقق الغسل:

بقی الکلام فیما إذا شک المکلف فی تحقق الغسل المعتبر فی الوضوء و عدمه، لان مقتضی الاستصحاب و قاعدة الاشتغال وجوب صب الماء مرة ثانیة أو إمرار یده حتی یحصل الیقین بتحقق الغسل المعتبر فی الوضوء و قد عرفت انه إذا صب علی یده الماء ثانیا أو أمر یده علی مرفقه لم یمکنه الجزم بأن المسح بالبلة الباقیة.

لاحتمال أن یکون المسح بالماء الجدید کاحتمال امتزاج البلة الموجودة فی کفه ببلة الذراع و المرفق و ذلک لاحتمال تحقق الغسل المعتبر فی الوضوء- واقعا- و معه یکون الماء الذی قد صبه بعد الشک و التردد من الماء الجدید أو تکون الرطوبة الموجودة فی یده ممتزجة برطوبة المرفق و الذراع

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۴۳

....

فلا یمکنه إحراز أن البلة بلة الوضوء.

و الأصلان أنما یقتضیان وجوب الصب و عدم تحقق الغسل المعتبر فی الوضوء و أما ان البلة بلة الوضوء فلا یمکن إحرازها بشیء منهما.

فهل تجب علیه اعادة الوضوء ثانیا، أو لا مانع من أن یصب الماء بعد الشک و التردد فی تحقق الغسل المعتبر أو یمر یده من المرفق إلی أصابعه؟

قد یقال: ان الحکم ببطلان الوضوء عند صب الماء بعد الشک أو إمرار الید من المرفق یستلزم الهرج و المرج إذ قلما ینفک المتوضئ عن هذا الابتلاء أعنی الشک فی تحقق الغسل المعتبر- فی الجملة.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الطهارة۴، ص: ۳۴۳

و الظاهر أنه لا مانع من الاحتیاط فیه فی نفسه بأن یصب الماء علی یده عند الشک فی تحقق الغسل المعتبر أو یمر بیده من المرفق، فلا حاجة معه الی التمسک بلزوم الهرج و المرج و ذلک لوجهین:

«أحدهما»: ان مقتضی الأخبار الواردة فی المقام ان المسح لا بد من أن یکون بالبلة الباقیة فی الکف بعد تمامیة الغسل المأمور به فی

الوضوء و الاستصحاب يقتضى أن يكون غسلها عند الشك مأمورا به- ظاهرا- و معه يكون البلة الموجودة فى الكف بلة باقية بعد تمامية الغسل المأمور به لأنه لا فرق بين الغسل المأمور به الواقعى و الغسل المأمور به بحسب الظاهر.

و «ثانيهما»: نفس الأخبار الواردة فى الشك فى الإتيان ببعض الأفعال المعتبرة فى الوضوء قبل إتمامه لدلالتها على وجوب الإتيان بما يشك فى الإتيان به و ما بعده من الاجزاء و الشرائط ثانيا و مع الأمر بتلك الأفعال لا تكون الرطوبة الباقية فى الكف رطوبة خارجية جديدة فلا تضر بصحة المسح و الوضوء لاستنادها إلى الغسل المعتبر فى الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۴

غسله لليسرى بإجراء الماء من الإبريق- مثلا- و زاد على مقدار الحاجة (۱) مع الاتصال لا يضر ما دام يعد غسلة واحدة.

صب الماء زائدا على مقدار الحاجة:

---

(۱) الزيادة على مقدار الحاجة من صب الماء من الإبريق أو الحنفيات المتعارفة اليوم قد تكون قليلة و مما لا بد منها فى استعمال مقدار الحاجة من الماء و هى غير قادحة فى صحة الوضوء ابدا لقلتها بل و مما لا بد منه فى الاستعمال لان صب الماء على اليد بمقدار لا يزيد عن مقدار الحاجة و لا ينقص منه بشيء أمر متعذر فلا مناص من صبه الماء و ان زاد على مقدار الحاجة بشيء يسير.

و أخرى تكون الزيادة كثيرة و مما لا يتسامح به كما إذا فرضنا أن الصب من الإبريق أو الحنفية دقيقة واحدة يكفى فى مقدار الحاجة من الماء و به يمكن غسل اليد بتمامها إلا أنه صبه ساعتين أو أوقف يده تحت الحنفية كذلك و هذه الزيادة قادحة فى صحة المسح و الوضوء لا محالة.

و هذا لا لأن الغسلة متعددة بل مع تسليم وحدتها- لان الاتصال مساوق للوحدة، و هى غسلة واحدة طالت أم قصرت- لا يمكن الحكم بعدم قدحها إذ المدار على تعدد غسلة الوضوء و وحدتها لا على تعدد طبيعى الغسلة و تعددها، و الغسلة المطلقة و ان لم تتعدد سواء طال صب الماء على العضو أم قصر إلا ان غسلة الوضوء متعددة لا محالة.

و ذلك لأن غسلة الوضوء عبارة عن اجراء الماء على العضو بمقدار يتحقق به غسله و لنفرض حصولها بصب الماء دقيقتين و ما زاد عليها تعد غسلة وضوئية زائدة و هو نظير الغسل تحت الحنفية أو بالارتماس فى الماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۵

(مسألة ۴۹): يكفى فى مسح الرجلين المسح بواحدة من الأصابع الخمس الى الكعبين أيها كانت حتى الخنصر منها (۱).

لأنه يتحقق بمجرد إحاطة الماء على تمام البدن و يكون بقائه تحت الماء زائدا على مقدار إحاطة الماء على البدن زائدا على الغسلة الواجبة الكافية فى حصول الغسل. و المسح برطوبة الغسلة الزائدة حينئذ لا يخلو عن الاشكال بل الصحة ممنوعة جدا.

(۱) ظهر الحال فى هذه المسألة مما قدمناه فى كيفية المسح على الرجلين فليراجع.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۴۶

فصل فى شرائط الوضوء «الأول»: إطلاق الماء (۱) فلا يصح بالمضاف و لو حصلت الإضافة بعد الصب على المحل من جهة كثرة الغبار أو الوسخ عليه، فاللازم كونه باقيا على الإطلاق إلى تمام الغسل.

«الثانى»: طهارته (۲).

فصل فی شرائط الوضوء

[الأول و الثانی: إطلاق الماء و طهارته]

---

(۱) قد أسلفنا تفصیل الکلام علی ذلک فی أوائل الکتاب و ذکرنا ان المضاف لا یزیل خبثا و لا یرفع حدثا.

(۲) للروایات المستفیضهٔ بل المتواترهٔ المرویهٔ فی الوسائل و غیره فی أبواب مختلفهٔ کما دل علی لزوم اهراق الماءین المشتبهین و التیمم بعده «۱»، و ما دل علی النهی عن التوضؤ بفضل الکلب معللا بأنه رجس نجس لا یتوضأ بفضله و اصبب ذلک الماء «۲».

و ما دل علی النهی عن الوضوء بالماء المتغیر «۳» الی غیر ذلک من الروایات فاعتبار الطهارهٔ فی الماء المستعمل فی الوضوء مما لا اشکال فیه.

و انما الکلام فی أن الطهارهٔ شرط واقعی فی صحته فوضوء الجاهل

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۲ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) و هی صحیحهٔ البقباق المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب الأسئار من الوسائل.

(۳) راجع ب ۳ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

....

بالنجاسهٔ محکوم بالبطلان فلو توضأ بالماء النجس فصلی ثم انکشف ان الماء کان نجسا أعاد وضوءه کما یعید صلاته إذا کان فی الوقت و یقضیها فیما إذا کان الانکشاف فی خارجه أو أن الطهارهٔ شرط علمی أی انها شرط بالإضافهٔ إلی العالم بالنجاسهٔ حال الوضوء أو العالم بها قبله فیما إذا نسیها فتوضأ بماء نجس. و أما الجاهل فلا یشترط الطهارهٔ فی صحهٔ الوضوء فی حقه بوجه فکل من الوضوء و الصلاهٔ فی المثال المتقدم محکوم بالصحهٔ لا محالهٔ.

لا اشکال و لا خلاف- کما ذکره فی الحدائق- فی وجوب الإعادهٔ أو القضاء فیما إذا توضأ بالماء المتنجس مع العلم بنجاسهٔ الماء حال الوضوء کما ان الظاهر من کلماتهم ان من علم بنجاسهٔ الماء قبل الوضوء و نسیها حال الوضوء فتوضأ بالماء النجس أیضا کذلک و ان الناسی للنجاسهٔ یلحق بالعالم بالنجاسهٔ حال الوضوء لوجوب التحفظ فی حقه.

و لعلهم استفادوا ذلک مما دل علی بطلان صلاهٔ الناسی للنجاسهٔ فی ثوبه أو بدنه لاستناده الی ترک التحفظ عن النجاسهٔ لا محالهٔ.

و أما إذا توضأ بالماء النجس جاهلا بالنجاسهٔ فالمشهور بین المتأخرین الحاقه بالقسمین المتقدمین و الحکم علیه بوجوب الإعادهٔ أو القضاء و المفهوم من کلام الشیخ فی المبسوط- علی ما فی الحدائق- وجوب الإعادهٔ فی الوقت خاصهٔ دون وجوب القضاء خارج الوقت و به صرح ابن البراج کما انه ظاهر ابن الجنید.

و خالفهم فی ذلک صاحب الحدائق «قده» و ذهب إلی عدم وجوب الإعادهٔ و القضاء حیث أنه بعد ما نقل کلام العلامهٔ و الشهید «قدهما» قال ما مضمون کلامه: ان ما ذکروه من وجوب الإعادهٔ و القضاء فإنما یسلم فی القسمین الأولین و أما فی حق الجاهل بنجاسهٔ الماء فلا لعدم توجه النهی إلیه لجهالته فلا تجب علیه الإعادهٔ و لا القضاء. و عمدهٔ ما استند «قده»

....

إلیه فی حکمه هذا أمران:

«أحدهما»: ما ذکره فی مقدمات کتابه الحدائق من معذوریهٔ الجاهل مطلقا إلا ما خرج بالدلیل مستندا فی ذلک إلی جملهٔ من الروایات الواردهٔ فی مواردها خاصهٔ «منها»: ما ورد فی باب الحج کصحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: من لبس ثوبا لا ینبغی له لبسه و هو محرم ففعل ذلک ناسیا أو جاهلا فلا شیء علیه [۱].

و کما رواه عبد الصمد بن بشیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: جاء رجل یلبی حتی دخل المسجد الحرام و هو یلبی و علیه قمیصه، فوثب علیه الناس من أصحاب أبی حنیفهٔ فقالوا: شق قمیصک و أخرجه من رجلیک فان علیک بدنهٔ و علیک الحج من قابل و حجک فاسد فطلع أبو عبد اللّه (ع) فقام علی باب المسجد فکبر و استقبل الکعبهٔ فدنا الرجل من أبی عبد اللّه (ع) و هو ینتف شعره و یضرب وجهه، فقال له أبو عبد اللّه (ع) اسکن یا عبد اللّه فلما کلمه و کان الرجل أعجمیا، فقال أبو عبد اللّه (ع) ما تقول؟

قال: کنت رجلا أعمل بیدی فاجتمعت لی نفقهٔ فجئت أحج لم أسأل أحدا عن شیء فأفتونی هؤلاء أن أشق قمیصی و أنزعه من قبل رجلی و ان حجی فاسد و ان علی بدنه فقال له: متی لبست قمیصک أبعد ما لبیت أم قبل؟

قال: قبل أن ألبی قال: فأخرجه من رأسک فإنه لیس علیک بدنه و لیس علیک الحج من قابل، أی رجل رکب أمرا بجهالهٔ فلا شیء علیه. طف بالبیت أسبوعا و صل رکعتین عند مقام إبراهیم (ع) واسع بین الصفا و المروهٔ و قصر من شعرک، فإذا کان یوم الترویهٔ فاغتسل و أهل بالحج و اصنع کما

---

[۱] المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب بقیهٔ کفارات الإحرام من الوسائل و قد نقلناها فی المتن عن الحدائق و هی فیه بهذا المقدار نعم لها صدر و ذیل رواهما فی الوسائل فلاحظ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۴۹

....

یصنع الناس «۱».

و شیخنا الأنصاری «قده» رواها بلفظه «أیما امرء رکب أمرا بجهالهٔ ..».

و «منها» ما ورد فی النکاح فی العدهٔ کصحیحهٔ عبد الرحمن بن الحجاج عن أبی إبراهیم (ع) قال: سألته عن الرجل یتزوج المرأهٔ فی عدتها بجهالهٔ أ هی ممن لا تحل له ابدا؟ فقال لها لا اما إذا کان بجهالهٔ فلیتزوجها بعد ما تنقضی عدتها و قد یعذر الناس فی الجهالهٔ بما هو أعظم من ذلک فقلت بأی الجهالتین أعذر بجهالته ان یعلم ان ذلک محرم علیه أم بجهالته انها فی العدهٔ؟ فقال: احدی الجهالتین أهون من الأخری، الجهالهٔ بأن اللّه حرم علیه ذلک .. «۲».

فان هذه الروایات تقتضی ارتفاع جمیع الآثار عند ارتکاب العمل بالجهالهٔ و معه لا تجب علی من توضأ بالماء النجس شیء من الإعادهٔ و القضاء کما لا عقاب علیه لجهله بالنجاسهٔ فضلا عن اشتراط الصلاهٔ أو الوضوء بالطهارهٔ.

و «ثانیهما»: ان النجاسهٔ انما تثبت عند العلم بها و لا نجاسهٔ عند عدمه حتی تمنع عن صحهٔ وضوئه أو صلاته و ذلک لقوله (ع) کل ماء طاهر «۳».

---

(۱) نقلناها عن الحدائق و هی تختلف عن روایهٔ الوسائل فی بعض الألفاظ فراجع ب ۴۵ من أبواب تروک الإحرام من الوسائل.

(۲) کذا فی الحدائق و «حرم ذلک علیه» کما فی ب ۱۷ من أبواب ما یحرم بالمصاهرهٔ و نحوها من الوسائل.

(۳) کذا فی الحدائق و الموجود فی الوسائل عن حماد: الماء کله طاهر. نعم روی فی الوسائل عن الصادق (ع) کل ماء طاهر الا ان ذیله، الا ما علمت انه قذر لا حتی یعلم أنه قدر فلیراجع.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۵۰

....

حتی تعلم أنه قذر «۱» و قوله کل شیء نظیف حتی تعلم انه قذر فإذا علمت فقد قذر «۲» لدلالتهما علی ان النجاسهٔ لیست من الأمور الواقعیهٔ و انما هی اعتبار شرعی قد ثبت لدی العلم بالنجاسهٔ دون الجهل. و قد رتب علی ذلک عدم وجوب الإعادهٔ و القضاء عند الجهل بنجاسته.

ثم استشهد علی ذلک بکلام المحدث السید نعمهٔ اللّه الجزائری و الشیخ جواد الکاظمی و افتائهما بما ذهب إلیه فی المسألهٔ و ذکر فی ذیل کلامه ان بعض معاصریه استبعد ما ذهب الیه لمخالفته ما هو المشهور بین الأصحاب حیث ان طبعهٔ الناس مجبولهٔ علی متابعهٔ المشهورات و إن أنکروا بظاهرهم تقلید الأموات.

و ان اللّه سبحانه قد وفقه للوقوف علی کلام الفاضلین المذکورین فأثبته فی المقام لا للاستعانهٔ به علی قوهٔ ما ذهب الیه بل لکسر سورهٔ النزاع ممن ذکره من المعاصرین، لعدم قبولهم الا لکلام المتقدمین هذا.

و لا یخفی عدم إمکان المساعدهٔ علی شیء مما استند الیه فی المقام.

اما ما ذکره فی الوجه الأول فلأن معذوریهٔ الجاهل مطلقا إلا فی موارد قیام الدلیل فیها علی عدم المعذوریهٔ و ان کانت مسلمهٔ لعین الأخبار التی ذکرها فی کلامه و من هنا حکمنا ان من أفطر فی نهار شهر رمضان بما لا یعلم بمفطریته و لا بحرمته لم تجب علیه الکفارهٔ وفاقا لصاحب العروهٔ و خلافا لشیخنا الأستاذ «قدهما» فی هامشها.

و کذا قلنا بعدم ترتب الکفارهٔ علی ارتکاب محرمات الإحرام جهلا

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۷ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۵۱

....

بحکمها أو بموضوعها و بارتفاع الحد عن ارتکاب المحرم إذا کان عن جهل بحکمه أو بموضوعه.

و قد ورد فی موثقهٔ ابن بکیر عن أبی عبد اللّه (ع) فی رجل شرب الخمر علی عهد أبی بکر و عمر و اعتذر بجهله بالتحریم فسألا أمیر المؤمنین علیه السلام فأمر (ع) بأن یدار به علی مجالس المهاجرین و الأنصار و قال من تلا علیه آیهٔ التحریم فلیشهد علیه ففعلوا ذلک فلم یشهد علیه أحد فخلی سبیله «۱».

بلا فرق فی ذلک بین المقصر و القاصر و لا بین الجهل بالحکم و الجهل بالموضوع إلا فی موارد قام الدلیل فیها علی عدم معذوریهٔ الجاهل و ذلک کمن تزوج بامرأهٔ جاهلا بکونها فی العدهٔ فدخل بها لأنها بذلک تحرم علیه مؤبدا إلی غیر ذلک من الموارد فعموم هذه الأخبار و إطلاقها هو المحکم فی غیر موارد الاستثناء.

نعم لا مناص من تقییدها بما إذا کان العمل و الارتکاب بعد الفحص فی الشبهات الحکمیهٔ لدلالهٔ الأدلهٔ علی ان الأحکام الواقعیهٔ

متنجزة على المكلفين قبل الفحص.

الا انها غير منطبقة على المقام و ذلك لان مقتضاها انما هو ارتفاع المؤاخذة و العقاب عما ارتكبه جاهلا من فعل المحرمات أو ترك الواجبات و ارتفاع الآثار المترتبة عليه من كفارة أوحد أو غيرهما من الآثار و من البين ان وجوب الإعادة أو القضاء ليس من الآثار المترتبة على التوضؤ بالماء المتنجس بل انما هما من آثار بقاء التكليف الأول و عدم سقوطه عن ذمة المكلف و من آثار فوات الواجب فى ظرفه و لا يترتب شىء منهما على التوضؤ بالماء النجس حتى يحكم بارتفاعهما.

---

(۱) كذا فى الحدائق و روى تفصيله فى ب ۱۰ من أبواب حد المسكر من الوسائل.

....

نعم نحكم بارتفاع الحرمة و المؤاخذة عن ارتكابه فحسب و على الجملة إنما ترتفع بها الآثار المترتبة على الفعل أو الترك الصادر منه جهلا دون ما لم يكن كذلك كالاعادة أو القضاء و كتنجس يده المترتب على ملاقاة النجس و نحوه فالتطبيق فى غير محله.

و أما ما ذكره فى الوجه الثانى: فلاندفاعه.

«أولا»: بأن قوله (ع) حتى تعلم أنه قذر أدل دليل على ثبوت النجاسة و القذارة فى ظرف الجهل و عدم العلم لبداهة انه لو لا ثبوتهما قبل العلم بهما فبأى شىء يتعلق علمه فى قوله حتى تعلم.

فلا مناص من التزام ثبوت النجاسة قبل ذلك واقعا و هى قد يتعلق بها العلم و قد لا يتعلق و عليه فمفاد الروايتين انما هو الطهارة الظاهرية الثابتة فى ظرف الشك فى النجاسة و حيث ان وضوءه قد وقع بالماء النجس- واقعا- فلا مناص من الحكم بالفساد و البطلان و لزوم اعادة ما أتى به من الصلوات بعده أو قضائها لأن الاجتزاء بما أتى به من الصلوات الفاسدة يحتاج إلى دليل و لا دليل عليه.

و مقتضى القاعدة لزوم الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه.

و «ثانيا»: بأنا نقطع أن صاحب الحدائق (قده) بنفسه لا يلتزم بما أفاده فى المقام فما ظنك بغيره!؟ و ذلك لأنا إذا غسلنا ثوبا متنجسا بماء مشكوك الطهارة و النجاسة مع فرض كونه نجسا واقعا فهل يفتى صاحب الحدائق بالطهارة فى مثله حتى بعد الانكشاف و العلم بقذارة الماء حال الغسل به بحيث لا يحكم بنجاسة ما أصابه ذلك الثوب أو ذلك الماء حال الجهل بنجاسته؟.

بدعوى ان تطهير الثوب المتنجس يتوقف على غسله بالماء الطاهر و الغسل محرز بالوجدان و طهارة الماء ثابتة بالتعبد على ما ادعاه. و هذا

....

مما لا يحتمل صدوره عمن هو دونه فضلا عن مثله قدس اللّه إسراره.

و «ثالثا»: بأن ما أفاده «قده» إذا كان تماما فى قوله الماء كله طاهر .. أو كل شىء نظيف .. فلما ذا لا يلتزم به فى قوله (ع) كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام «۱» بأن يدعى ان الحرمة مما لا واقعية له و انما هى أمر اعتبارى اعتبرها الشارع بعد العلم بها و من البعيد جدا أن يلتزم بتوقف الحرمة على العلم بها مع ان وزانه وزان قوله الماء كله طاهر.

و هذا على انا لو سلمنا كلا الوجهين و بنينا على صحة انطباق الروايات الواردة فى معذورية الجاهل على ما نحن فيه و على ان النجاسة انما تثبت بالعلم بها أيضا لا يمكننا الالتزام بما أفاده فى المقام و ذلك للنص الخاص الذى دل على وجوب إعادة الصلاة أو قضائها

فیما إذا توضأ بالماء النجس جاهلا و مع وجود النص الصریح کیف یمکن العمل علی طبق القاعدهٔ؟! و هو موثقهٔ عمار الساباطی انه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن رجل یجد فی إنائه فأرهٔ و قد توضأ من ذلک الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثیابه و قد کانت الفأرهٔ متسلخهٔ، فقال ان کان رآها فی الإناء قبل ان یغتسل أو یتوضأ أو یغسل ثیابه ثم یفعل ذلک بعد ما رآها فی الإناء فعلیه أن یغسل ثیابه و یغسل کل ما أصابه ذلک الماء و یعید الوضوء و الصلاهٔ و ان کان انما رآها بعد ما فرغ من ذلک و فعله فلا یمس من ذلک الماء شیئا و لیس علیه شیء لأنه لا یعلم متی سقطت فیه ثم قال: لعله أن یکون انما سقطت فیه تلک الساعهٔ التی رآها «۲».

---

(۱) راجع ب ۴ من أبواب ما یکتسب به و ب ۶۱ من الأطعمهٔ المباحهٔ و ۶۴ من الأطعمهٔ المحرمهٔ من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب الماء المطلق من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۵۴

و کذا طهارهٔ مواضع الوضوء (۱) و یکفی طهارهٔ کل عضو قبل غسله، و لا یلزم أن یکون قبل الشروع تمام محله طاهرا، فلو کانت نجسهٔ و یغسل کل عضو بعد تطهیره کفی. و لا یکفی غسل واحد بقصد الإزالهٔ و الوضوء و ان کان برمسه فی الکر أو الجاری

فإن تعلیله الحکم بقوله لأنه لا یعلم متی سقطت فیه. کالصریح فی أنه لو کان علم سقوطها فیه قبل الوضوء أو الاغتسال أو غسل الثوب وجبت علیه اعادهٔ الوضوء و الصلاهٔ و لزم أن یغسل ثیابه و کل ما أصابه ذلک الماء و انما لم یجب علیه ذلک لاحتمال وقوعها فی الماء فی تلک الساعهٔ التی رآها.

ثم ان الروایهٔ نعم ما إذا انکشفت نجاسهٔ الماء قبل خروج وقت الصلاهٔ و ما إذا کان الانکشاف بعد خروجه و ذلک لقوله قد توضأ من ذلک الإناء مرارا أو اغتسل منه أو غسل ثیابه، لأن الوضوء مرارا أو الاغتسال و غسل الثیاب کذلک- لعطفهما علی الوضوء مرارا- قبل خروج وقت الصلاهٔ مما لا یتحقق عادهٔ و العجب منه «قده» کیف لم یلتفت الی وجود النص فی المقام و التزم بما نقلناه عنه؟!

اشتراط الطهارهٔ فی مواضع الوضوء:

(۱) اعتبار الطهارهٔ فی مواضع الوضوء و ان نسب الی المشهور إلا أنه مما لم ینص علیه فی الأخبار و من هنا وقع الکلام فی مدرک الحکم بالاعتبار و انه لما ذا لم یجز تطهیر المواضع المذکورهٔ بالغسلهٔ الوضوئیهٔ نفسها. و استدل علی اعتبار الطهارهٔ فیها بوجوه:

«الأول»: ان یستفاد حکم المسألهٔ مما ورد فی کیفیهٔ غسل الجنابهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۵۵

....

من لزوم غسل الفرج أولا ثم الشروع فی الاغتسال. بأن یقال: انه لا وجه لذلک الا اعتبار طهارهٔ المحل فی حصول الطهارهٔ المعتبرهٔ فی الصلاهٔ و لا یفرق فی ذلک بین الغسل و الوضوء.

و «یندفع»: «أولا» بأن المسألهٔ فی الغسل غیر مسلمهٔ فما ظنک بالوضوء؟! و «ثانیا»: بأن الغسل أمر و الوضوء أمر آخر فکیف یمکن أن یستفاد الوظیفهٔ فی أحدهما من بیان الوظیفهٔ فی الآخر و هل هذا الا القیاس و هو مما لا نقول به.

«الثانی»: ان المحل إذا کان متنجسا قبل الوضوء فلا محالهٔ ینفعل الماء الوارد علیه بالملاقاهٔ و قد أسلفنا اعتبار الطهارهٔ فی ماء الوضوء و قلنا ان الوضوء بالماء المتنجس باطل إذا لا بد من تطهیر مواضع الوضوء أولا حتی لا یتنجس الماء بالمحل و یقع الوضوء صحیحا.

و هذا الوجه و ان كان لا بأس به فى نفسه الا انه لا يصحح الحكم بلزوم طهارة المحل على وجه الإطلاق. بل لا بد من إخراج التوضؤ بالمياه المعتصمة كما إذا توضأ بماء المطر أو بالارتماس فى الكر أو غيرهما من المياه المعتصمة لبداهة ان الماء وقتئذ باق على طهارته و ان لاقى المحل المتنجس و مع طهارة الماء لا وجه للحكم ببطلان الوضوء، كما ان الوضوء إذا كان بالماء القليل لا بد فى الحكم باعتبار طهارة المحل من القول بنجاسة الغسالة من حين ملاقاتها مع المتنجس.

إذ لو قلنا بطهارتها مطلقا أو فى الغسلة المتعقبة بطهارة المحل كما هو الصحيح، أو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المتنجس لا قبله لم يكن وجه للمنع عن الوضوء لفرض عدم انفعال الماء بالصب على الموضع المتنجس اما مطلقا- كما على الأول- أو فيما إذا كانت متعقبة بطهارة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۵۶

....

المحل- كما على الثانى- كالغسلة الأولى فى المتنجس بما لا يعتبر فى غسله التعدد أو الغسلة الثانية فيما يعتبر التعدد فى غسله.

فإذا نوى الوضوء فى الغسلة الثانية لم يحكم عليه بالبطلان لعدم نجاسة الماء حال كونه فى اليد أو فى غيرها من الأعضاء.

و كيف كان لا بد على هذا الوجه من التفصيل بين ما إذا كان الماء معتصما كالكر و المطر و كونه غير معتصم و على الثانى أيضا يفصل بين كون الغسالة متنجسة ما دامت فى المحل و كونها طاهرة فيلتزم باشتراط الطهارة فى المحل فيما إذا كان الماء غير معتصم و كون الغسالة متنجسة فى المحل.

«الثالث»: أصالة عدم التداخل و حيث انا أمرنا بغسل المتنجس و تطهيره كما أمرنا بغسلة الوضوء و كل منهما سبب تام لوجوب غسل المحل و قد تحقق السببان معا وجب الغسل متعددا لأن كل سبب يؤثر فى إيجاب مسببه مستقلا و معه لا بد من غسل مواضع الوضوء أولا- ثم الإتيان بغسلة الوضوء فان الاكتفاء بالغسلة الواحدة لرفع كل من الحدث و الخبث على خلاف الأصل و هو أصالة عدم التداخل كما مر.

و لا يمكن المساعدة على هذا الاستدلال بوجه و ذلك لأن عدم التداخل أو التداخل انما هى فيما إذا كان الأمران مولويين كما إذا وجبت كفارتان من جهة الإفطار فى نهار شهر رمضان و من جهة حنث النذر- مثلا- فيأتى وقتئذ مسألة التداخل و عدمه فيقال ان كلا من الأمرين يستدعى امتثالا مستقلا فتجب عليه كفارتان و الاكتفاء بالكفارة الواحدة خروجا عن عهدة كلا الأمرين على خلاف الأصل فإن الأصل عدم التداخل.

و اما إذا لم يكن الأمران مولويين كما فى المقام إذ الأمر بغسل المتنجس إرشادى لا محالة لكونه إرشادا إلى النجاسة و انها مما ترتفع بالغسل فلا مجال فيه لهذه الأصالة و عدمها فإن الأمر بالغسل قد يكون إرشادا إلى أمر واحد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۵۷

....

و قد يكون إرشادا إلى أمرين: أعنى النجاسة و كونها مما يزول بالغسل.

و الأول كما إذا فرغنا عن نجاسة شيء فورد الأمر بغسله كما فى موثقة [۱] عمار سألته عن الإناء كيف يغسل و كم مرة يغسل قال: يغسل ثلاث مرات .. [۲] لأن الأمر بالغسل إرشاد الى ان نجاسته مما تزول بالغسل.

و الثانى كما إذا لم يعلم نجاسة الشيء قبل ذلك وورد الأمر بغسله ابتداء كما فى قوله (ع) اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه «۳» لأن الأمر بالغسل فى مثله إرشاد إلى نجاسة أبوال مالا يؤكل لحمه و إلى أن نجاسته مما يزول بالغسل.

و من الظـاهر ان طهـارة المتنجس بالغسل مما لا يتوقف على القصـد بل يطهر بمجرد وصول الماء اليه و تحقق غسـله و عليه فإذا صـب الماء على العضو المتنجس قاصـدا به الوضوء حصـلت بذلك طهارته أيضا كما يتحقق به الوضوء بل الأمر كذلك حتى فيما إذا قصـد به الوضوء و لم يقصد به الإزالة أصلا كما إذا لم يكن ملتفتا الى نجاسته.

نعم يبقى هناك احتمال أن تكون الغسـلة الوضوئيـة مشـروطة بطهارة المحل قبلها فلا يكتفى بطهارته الحاصـلة بالوضوء و لكنه ينـدفع بإطلاقات الأمر بغسل الوجه و اليدين فى الآية المباركة و الروايات المشتملة على الأمر

---

[۱] على ما حققه سـيدنا الأستاذ مد ظله من أن الصحيح فى سندها محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن على بن فضال- لا كما فى التهذيب و الوسائل أعنى رواية محمد بن أحمد بن يحيى عن احمد بن يحيى و الا فاحمد بن يحيى مجهول فليلاحظ.

[۲] هو مضمون موثقة عمار المروية فى ب ۵۳ من أبواب النجاسات من الوسائل.

---

(۳) المروية فى ب ۸ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۳۵۸

نعم لو قصد الإزالة بالغمس و الوضوء بإخراجه كفى (۱) و لا يضر تنجس عضو بعد غسله و ان لم يتم الوضوء.

بغسلهما لعدم تقييد الغسل فيها بطهارة المحل قبل ذلك.

و عليه فالصـحيح عـدم اشتراط طهارة الأعضاء قبل الوضوء فيما إذا كان التوضؤ بالماء القليل و كانت الغسـلة غير متعقبة بطهارة المحل كما فى الغسـلة الأولى فيما إذا كانت متنجسـة بما يعتبر التعدد فى إزالته لاسـتلزام نجاسة الأعضاء وقتئذ نجاسة الماء الوارد عليها و هى قادحة فى صحة الوضوء كما مر.

و أما إذا كان التوضؤ بشـىء من المياه المعتصـمة أو كان بالماء القليل و كانت الغسالـة متعقبة بطهارة المحل كما إذا لم تكن النجاسـة مما يعتبر تعدد الغسل فى إزالتها أو كان معتبرا الا انه قصد التوضؤ بالغسلة الثانية المتعقبة بطهارة المحل فلا يشترط طهارة الأعضاء قبل التوضؤ كما لا يخفى.

و قد سـقط فى تعليقات سـيدنا الأسـتاذ- مد ظله- تفصيل هذه المسألة حيث ان السيد «قده» فى أحكام غسل الجنابة اعتبر طهارة البدن قبل غسـلها و علق عليه سـيدنا الأسـتاذ- دام ظله- بقوله: مرّ تفصـيلها فى الوضوء. و لم يتقدم عنه هذا التفصـيل فى تعليقاته على مسائل الوضوء و هو سقط مطبعى [۱].

إذا قصد الوضوء بالإخراج:

(۱) ما أفاده «قـده» متين بالنسـبة إلى رفع غائلـة نجاسـة المحل و هو كاف فى صـحة الوضوء مع قطع النظر عما أشـرنا إليه سابقا من ان الظاهر المستفاد

---

[۱] و قد أضيف هذا التفصيل على تعليقته المباركة فى طبعاتها الأخيرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۳۵۹

(مسألة ۱) لا بأس بالتوضؤ بماء «القليان» ما لم يصير مضافا (۱) (مسألة ۲) لا يضر فى صحة الوضوء نجاسة سائر مواضع البدن بعد كون

محاله طاهرهٔ. نعم الأحوط (۲) عدم ترک الاستنجاء قبله.

من الأخبار الآمرهٔ بالغسل فی الوضوء و الغسل انما هو إیجاد الغسل و احداثه و اما الغسل بحسب البقاء فهو غیر کاف فی صحته و حیث ان الغسل بإخراج العضو من الماء لیس باحداث للغسل و انما هو إبقاء له و الاحداث انما کان بإدخاله العضو فی الماء. فلا یمکن الاکتفاء به فی الحکم بصحهٔ الوضوء.

التوضؤ بماء القلیان:

(۱) هذه المسألهٔ لا تناسب المسائل الراجعهٔ إلی اشتراط طهارهٔ الماء أو الأعضاء فی الوضوء فکان الاولی و الأنسب أن یعنون المسألهٔ باشتراط طهارهٔ الوضوء و عدم تغیره بشیء من أوصاف النجس ثم یذکر ان التغیر بغیر أوصاف النجس- کتغیر ماء القلیان بالدخان- غیر قادح فی صحته ما دام لم یصیر مضافا.

(۲) هذا الاحتیاط احتیاط استحبابی و المنشأ فیه ما ورد فی بعض النصوص من الأمر بإعادهٔ الوضوء فیمن ترک الاستنجاء نسیانا «۱» و حمل الوضوء فیها علی الاستنجاء کما عن بعضهم خلاف ظاهر الروایات إذا تدلنا هی علی اشتراط الاستنجاء فی صحهٔ الوضوء.

و قد ورد فی مقابلها عدهٔ روایات فیها صحاح و موثقهٔ دلت علی عدم بطلان الوضوء بترک الاستنجاء و الجمع بینهما بحمل الأمر بإعادهٔ الوضوء

---

(۱) راجع ب ۱۰ من أحکام الخلوهٔ و ب ۱۸ من أبواب نواقض الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۰

(مسألهٔ ۳): إذا کان فی بعض مواضع وضوئه جرح لا یضره الماء و لا ینقطع دمه فلیغمسه بالماء و لیعصره قلیلا حتی ینقطع الدم آنا ما، ثم لیحرکه بقصد الوضوء (۱) مع ملاحظهٔ الشرائط الأخر، و المحافظهٔ علی عدم لزوم المسح بالماء الجدید إذا کان فی الید الیسری، بأن یقصد الوضوء بالإخراج من الماء.

فی الطائفهٔ الأولی علی الاستحباب غیر صحیح لأنه انما یصح فیما إذا کان الأمر فی المتعارضین مولویا و لیس الأمر کذلک لأن الأمر بالإعادهٔ فی الطائفهٔ الأولی إرشاد إلی بطلان الوضوء و اشتراطه بالاستنجاء.

و علیه فالصحیح فی الجمع بینهما حمل الطائفهٔ الآمرهٔ بالإعادهٔ علی التقیهٔ و إلا فهما متعارضتان و لا بد من الحکم بتساقطها و الرجوع الی إطلاقات أدلهٔ الوضوء کما فی الآیهٔ المبارکهٔ و الروایات لعدم تقیید الأمر بالغسل فیها بالاستنجاء فمقتضی الإطلاقات عدم اشتراط الاستنجاء فی الوضوء.

کیفیهٔ غسل موضع الجرح:

(۱) قد عرفت غیر مرهٔ ان المأمور به فی الوضوء انما هو احداث الغسل و إیجاده و لا یکفی فیه الغسل بقاء و منه یظهر الحال فیما إذا قصد الوضوء بإخراج یده من الماء.

نعم هناک طریقهٔ اخری و هی أن یضع یده علی موضع الجرح و یدخلها فی الماء و یحرک یده حتی یدخل الماء تحتها ثم یخرجها

عنه و یغسل بقیهٔ المواضع- أعنی المقدار الباقی من الید- فی الخارج بصب الماء علیه.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۱

(الثالث): أن لا یکون علی المحل حائل (۱) یمنع وصول الماء إلی البشرهٔ و لو شک فی وجوده یجب الفحص حتی یحصل الیقین أو الظن بعدمه، و مع العلم بوجوده یجب تحصیل الیقین بزواله (۲).

[الثالث] اعتبار عدم الحائل علی المحل:

اشارهٔ

---

(۱) فان الوضوء غسلتان و مسحتان فکما انه لا بد فی المسحتین من وقوع المسح علی نفس البشرهٔ و لا یکفی المسح علی الحائل علی ما عرفت تفصیله فکذلک الحال فی الغسلتین.

عدم الاعتبار بالظن:

(۲) لا اعتبار بالظن بالعدم لان مقتضی قاعدهٔ الاشتغال لزوم العلم بالفراغ و الخروج عن عهدهٔ التکلیف المتیقن و علیه لا مناص من الفحص حتی یحصل له العلم أو الاطمئنان بوصول الماء إلی البشرهٔ و زوال الحاجب أو تقوم علی ذلک أمارهٔ معتبرهٔ شرعا.

فلا وجه للتفرقهٔ بین موارد الشک فی الحاجب و موارد العلم بوجوده کما صنعه الماتن (قده) و اعتبر تحصیل الیقین بزواله عند العلم بالوجود و اقتصر علی الظن بالعدم عند الشک فی وجوده فان الصحیح کما عرفت انما هو تحصیل الحجهٔ المعتبرهٔ علی زوال المانع و وصول الماء إلی البشرهٔ لأن استصحاب عدم الحاجب لا یترتب علیه الحکم بالوصول الا علی القول بالأصول المثبتهٔ.

و السیرهٔ علی عدم الاعتناء بالشک فی وجود الحائل مما لا أساس له

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۲

(الرابع): ان یکون الماء و ظرفه و مکان الوضوء و مصب مائه مباحا (۱)

فلا مناص من الاستناد الی حجهٔ معتبرهٔ من الاطمئنان أو غیره کما مرّ بلا فرق فی ذلک بین الصورتین: أعنی صورهٔ العلم بوجود الحائل و صورهٔ الشک فی وجوده.

[الرابع إباحهٔ الماء و ظرفه و مصبه و مکان الوضوء]

اعتبار الإباحهٔ فی الماء:

(۱) اما اعتبار إباحهٔ الماء فی صحهٔ الوضوء فهو مما لا اشکال فیه و لا خلاف لأن الماء إذا کان مغصوبا محرما حرم جمیع التصرفات الواقعهٔ فیه و من جملتها غسل مواضع الوضوء به و إذا حرم الغسل به استحال أن یکون متصفا بالوجوب.

و ذلک لأن حرمهٔ التصرف فی المغصوب انحلالیهٔ و قد ثبتت علی کل واحد من أنحاء التصرفات فی الماء و مقتضی الأمر بطبیعی

الوضوء و الغسل و ان كان هو الترخيص فى تطبيقه على أى فرد شاءه المكلف خارجا.

إلا أن من الظاهر ان الترخيص فى التطبيق يختص بالافراد غير المحرمة إذ لا معنى للترخيص فى الحرام فلا يجوز تطبيق الطبيعى المأمور به فى الوضوء و الغسل على الغسل بالماء المغصوب فإذا توضأ بالماء الغصبى بطل وضوءه لا محالة.

ثم لا يخفى ان الحكم بفساد الوضوء من الماء المغصوب غير مبتن على مسألة جواز اجتماع الأمر و النهى و استحالته و ان نسب إلى الكلينى «قده» جواز التوضؤ بالماء المغصوب و لعله استند فى ذلك الى جواز اجتماع الأمر و النهى.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۶۳

فلا يصح لو كان واحد منها غصبا من غير فرق بين صورة الانحصار، و عدمه، إذ مع فرض عدم الانحصار و ان لم يكن مأمورا بالتيمم إلا ان وضوءه حرام من جهة كونه تصرفا أو مستلزما للتصرف فى مال الغير فيكون باطلا، نعم لو صب الماء المباح من الظرف الغصبى فى الظرف

و الوجه فى عدم ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة هو أن مسألة جواز الاجتماع و امتناعه انما هى فيما إذا كان هناك عنوانان قد تعلق بأحدهما الأمر و تعلق النهى بالآخر و تصادق كل من العنوانين على شيء واحد خارجا فإنه يتكلم وقتئذ فى أن ذلك المجمع للحرمة و الوجوب هل هو موجود واحد حقيقة حتى يحكم بالامتناع لعدم إمكان أن يكون شيء واحدا واجبا و حراما فى وقت واحد أو انه موجود واحد بالإشارة إلا أنه فى الحقيقة أمران قد الضم أحدهما بالآخر حتى يحكم بالجواز كما فى الصلاة و الغصب المنطبقتين على الصلاة فى الدار المغصوبة.

و أما إذا تعلق الأمر بشيء كالغسل فى الوضوء و تعلق عليه النهى أيضا لكونه غصبيا فلا ينبغى الإشكال فى خروجه بذلك عن الوجوب سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى أم بالامتناع و ذلك للعلم باتحاد متعلق الأمر و النهى فان الغسل بعينه تصرف مبغوض.

و بعبارة أخرى إذا تعلق النهى بشيء و كان من أحد مصاديقه هو ما تعلق الأمر بطبيعيه كان النهى مقيدا لما تعلق به الأمر بغير ذلك الفرد الذى وقع مصداقا للمنهى عنه لأن النهى الحلالى و النهى عن فرد من افراد الطبيعة المأمور بها يوجب تقيد متعلق الأمر بغير ذلك الفرد لا محالة و هذا من دون فرق بين صورتى انحصار الماء به و عدمها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۶۴

....

اعتبار الإباحة فى الظرف و المكان و المصب:

و أما إباحة الظرف أو المكان أو مصب ماء الوضوء فالصحيح أن يفصل فيها بين صورتى الانحصار و عدمه.

فإذا فرضنا ان الماء منحصر بالماء الموجود فى الإناء المغصوب أو المكان أو المصب منحصر بالمغصوب منهما حكم ببطلان الوضوء لانه تصرف فى ماء الغير من دون اذنه أو ان الماء ملكه أو مباح له و التصرف فيه سائغ إلا ان التوضؤ به مستلزم للحرام لأن أخذه و الاغتراف به من إناء الغير محرم مبغوض فلا يتعلق به الأمر و ينتقل فرضه الى التيمم.

و كذلك الحال فيما إذا كان التوضؤ به مستلزما للتصرف فى مكان الغير أو فى المصب المغصوب و كل ذلك تصرف حرام.

و أما إذا فرضنا عدم الانحصار لا فى الماء و لا فى المكان و المصب بأن كان له ماء آخر مباح أو مكان أو مصب مباحان فالصحيح صحة الوضوء حينئذ كما مر فى التكلم على أوانى الفضة و الذهب فلاحظ و الوجه فيه ان المحرم انما هو مقدمة الوضوء أعنى

الاغتراف من إناء الغير و أما الماء فهو مباح التصرف له على الفرض و من هنا لو أفطر فى نهار شهر رمضان بذلك الماء لم يكن إفطارا بالحرام.

فإذا كان الماء مباحا له فله أن يتوضأ منه كما له أن يصرفه فى غيره من الأمور و المفروض انه مكلف بالوضوء لعدم انحصار الماء بما يستلزم الوضوء منه تصرفا حراما و حرمة المقدمة لا تسرى إلى ذى المقدمة.

و كذا الحال فيما إذا كان المكان محرما لأن الغسل المأمور به الذى هو بمعنى مرور الماء على أعضائه مما لا حرمة له و إن كانت مقدمته كتحريك اليد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۶۵

....

تصرفا فى ملك الغير و هو حرام إلا ان حرمة التحريك و المكان لا تسرى الى الغسل الذى فسرناه بمرور الماء على أعضائه.

و كذا فيما إذا كان المصب مغصوبا لأن الوضوء و صب الماء على العضو و مروره عليه كان مستلزما لوقوع قطراته على المصب المغصوب و هو كالعلة التامة للتصرف الحرام إلا أنا قدمنا فى محله ان المقدمة لا تتصف بالوجوب فضلا عن أن تكون محرمة و لو كانت كالعلة التامة للوقوع فى الحرام.

و عليه فالوضوء و إن كان مستلزما للتصرف الحرام إلا أنه لا يتصف بالحرمة و معه لا مانع من الامتثال به و وقوعه مصداقا للواجب و إن كان الأحوط هو الاجتناب لوجود القائل بالحرمة و البطلان هذا.

و قد قدمنا فى التكلم على أوانى الفضة و الذهب ان الوضوء فى مفروض الكلام محكوم بالصحة حتى فى صورة الانحصار فيما إذا كان الإناء مغصوبا أو كان المصب أو المكان محرما.

و ذلك لأن القدرة المعتبرة فى الواجبات انما هى القدرة التدريجية و المفروض فى محل الكلام ان المكلف قادر و متمكن من الماء المباح و كذا من التوضؤ بعد الاغتراف فالقدرة على الماء و الوضوء تحصل له بالتدريج حسب تدريجية الغرفات و ان كان كل واحد من اغترافاته محرما و تصرفا فى مال الغير من دون رضائه.

إذا المكلف قادر من الماء و التوضؤ به على تقدير ارتكابه المعصية و هى الاغتراف و عليه فلا فرق بين صورتى الانحصار و عدمها إلا فى ان المكلف مأمور بالوضوء فى صورة عدم الانحصار و أما فى صورة الانحصار فله أن يختار التيمم من دون أن يرتكب المعصية بالاغتراف و يكلف بالوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۶۶

المباح ثم توضأ: لا مانع منه (۱) و إن كان تصرفه السابق على الوضوء حراما و لا فرق فى هذه الصورة بين صورة الانحصار و عدمه، إذ مع الانحصار و إن كان قبل التفريغ فى الظرف المباح مأمورا بالتيمم إلا انه بعد هذا يصير واجدا للماء فى الظرف المباح و قد لا يكون التفريغ أيضا حراما (۲) كما لو كان الماء مملوكا له و كان إلقاؤه فى ظرف الغير تصرفا فيه، فيجب تفريغه حينئذ فيكون من الأول مأمورا بالوضوء، و لو مع الانحصار

---

(۱) لصيرورته بالتفريغ متمكنا من الوضوء بالماء المباح بالتكوين و ان كان غير قادر عليه قبله و ذلك لحرمة التصرف فى إناء الغير بالتفريغ، و الممتنع شرعا كالممتنع عقلا و من هنا وجب عليه التيمم فى صورة الانحصار.

(۲) ما أفاده «قده» انما يتم فيما إذا كان اشغال ظرف الغير غير مستند إلى اختياره أو كان مستندا إلى سوء الاختيار، إلا أنا بنينا على أن الامتناع بالاختيار- كالامتناع بغير الاختيار- ينافى الاختيار.

لأن مالک الماء مکلف وقتئذ بتفریغ إناء الغیر لما فرضنا من أن بقاء ماله فی الإناء مما یصدق علیه التصرف لدی العرف و إن لم یکن مستندا إلی اختیاره و لا یحرم علیه التصرف فیه بالتفریغ لعدم استناده إلی اختیاره أو علی فرض أنه مستند الیه بنینا علی ان الامتناع و لو بالاختیار یوجب سقوط الحرمهٔ و ارتفاعها و المکلف- علی هذا- یکون متمکنا من الماء فیجب علیه الوضوء من الابتداء.

و أما إذا کان التصرف فی إناء الغیر و إشغاله مستندا الی سوء اختیاره کما هو الغالب فی الغاصبین و بنینا فی محله علی ان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار- کما هو الصحیح- فلا یتم ما أفاده الماتن بوجه.

لأنه وقتئذ محرم التصرف فی إناء الغیر- بالحرمهٔ السابقهٔ علی الامتناع- و معه لا یتمکن من تفریغ الإناء کما لا یتمکن من إبقائه بحاله لأنه أیضا

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۷

لا- فرق فی عدم صحهٔ الوضوء بالماء المضاف أو النجس أو مع الحائل بین صورهٔ العلم و العمد و الجهل و النسیان (۱) و أما فی الغصب فالبطلان مختص بصورهٔ العلم و العمد (۲) سواء کان فی الماء أو المکان أو المصب فمع الجهل بکونها مغصوبهٔ أو النسیان لا بطلان، و کذا مع الجهل بالحکم أیضا إذا کان قاصرا، بل و مقصرا أیضا إذا حصل منه قصد القربهٔ، و ان کان الأحوط مع الجهل بالحکم خصوصا فی المقصر الإعادهٔ

معدود من التصرف فی مال الغیر- علی الفرض- فلا یحکم علی تفریغ الإناء بالوجوب.

بل لو فرغه لارتکب محرما من المحرمات و إن کان العقل یلزمه بالتفریغ لأنه أقل الضررین و أخف القبیحین فهو مأمور به عقلا و محرم علیه شرعا. و کیف کان فسواء کان تفریغه محرما أم لم یکن فهو بعد ما فرغ الإناء واجد للماء و متمکن من الوضوء فلا بد من الحکم بوجوبه فی حقه.

اشتراط الإطلاق و اخویهما واقعا:

(۱) بمعنی ان شرطیهٔ الإطلاق و الطهارهٔ و عدم الحائل شرطیهٔ واقعیهٔ ثابتهٔ فی کلتا حالتی العلم و الجهل الشامل للنسیان أیضا.

اشتراط الإباحهٔ ذکری:

(۲) فتکون شرطیهٔ الإباحهٔ فی الماء و المکان و المصب ذکریهٔ فلا اشتراط عند الجهل و النسیان.

و تفصیل الکلام فی هذا المقام ان الماتن ذهب الی ان الإباحهٔ فی کل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۸

....

من الماء و المکان و المصب انما تشترط فی صحهٔ الوضوء حال العلم بغصبیتها و حرمتها و هی شرط ذکری لیست کبقیهٔ الشرائط المتقدمهٔ التی هی شروط واقعیهٔ.

و علی ذلک لا اشتراط فی حالتی الجهل و النسیان بلا فرق فی ذلک بین الجهل بالحکم و الجهل بالموضوع بل بلا فرق بین القاصر و المقصر فی الجاهل بالأحکام لأن استحقاق العقاب فی الجاهل المقصر لا ینافی صحهٔ الوضوء منه حال الجهل بحرمهٔ الغصب لأنه قد

اتی بطبیعی الغسل و تمشی منه قصد القربهٔ لجهله بحرمته و معهما یتم عمله و یصح وضوءه و ان استحق بذلک العقاب أیضا هذا ما ذهب إلیه الماتن فی المقام.

و هو ان کان موافقا للمشهور فی غیر التعدی إلی الجاهل المقصر لأن المشهور قد ألحقوه بالعالم المتعمد فی الترک.

و أما عدم مانعیهٔ الغصب فی غیر صورهٔ العلم به فهو المعروف و المشهور بین الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) بلا فرق فی ذلک بین الشبهات الحکمیهٔ و الموضوعیهٔ.

و قد ادعی صاحب مفتاح الکرامهٔ «قده»- علی ما یبالی- الإجماع علی صحهٔ الوضوء عند الجهل بحرمهٔ الغصب أو الجهل بموضوعه الذی هو الغصب.

إلا ان ما أفاده «قده» مما لا یمکن المساعدهٔ علیه.

أما بالإضافهٔ إلی التعدی إلی الجاهل المقصر فیتوجه علیه ان المقصر و ان کان قد تمشی منه قصد القربهٔ إلا ان العمل مما لا یمکن التقرب به واقعا لمبغوضیته و حرمته فهو غیر قابل للمقربیهٔ بحسب الواقع و لأجل ذلک یستحق العقاب لأن العقاب انما هو علی نفس عمله الحرام لا علی ترکه التعلم أو غیر ذلک و مع کون العمل موجبا للعقاب و مبغوضیهٔ صدوره من فاعله کیف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۶۹

....

یمکن أن یکون مقربا إلی اللّه سبحانه فهل یکون المبغوض محبوبا و المبعد مقربا؟! و أما بالإضافهٔ إلی الجاهل القاصر فلأن الإجماع المدعی علی صحهٔ الوضوء منه لا یحتمل أن یکون إجماعا تعبدیا کاشفا عن رضی المعصوم و رأیه و انما هو مستند الی ما زعموه فی محل الکلام من ان المورد من موارد اجتماع الأمر و النهی لأن الغسل بماء الغیر واجب من جههٔ و محرم من جههٔ أخری.

فإذا کانت الحرمهٔ متنجزهٔ لکونها واصلهٔ إلی المکلف فلا محالهٔ نبنی علی بطلان الوضوء و العبادهٔ لما عرفت من ان الحرام و المبغوض لا یقع مصداقا للواجب و المحبوب و مع العلم بهما لا یمکن قصد التقرب بالعمل.

و أما إذا لم یتنجز الحرمهٔ و لم تصل الی المکلف و فرضناه معذورا فی ارتکابه لان جهله عذر مستند الی قصوره فلا مانع من ان یأتی بالعمل و المجمع و بقصد به القربهٔ حیث لا حرمهٔ متنجزهٔ فی حقه حتی تمنع عن قصد التقرب و کون العمل مصداقا للواجب.

و هذا مما لا یمکن المساعدهٔ علیه کما تعرضنا له مفصلا فی الکلام علی مسألهٔ اجتماع الأمر و النهی و ذلک لما أشرنا إلیه من ان المقام خارج عن بحث الاجتماع فان الغصب یحرم التصرفات الواقعهٔ فیه بأجمعها و من جملتها الغسل فیکون الغسل مصداقا للواجب و الحرام و ترکبهما اتحادی لا محالهٔ بمعنی ان ما هو متعلق للنهی بعینه مصداق للواجب و مع الترکب الاتحادی أعنی وحدهٔ المصداق حقیقهٔ لا یکون المورد من موارد اجتماع الأمر و النهی.

و معه لا مناص من ان یقید الترخیص فی تطبیق الطبیعی المأمور به علی مصادیقه بغیر هذا المصداق المحرم لاستحالهٔ اجتماع الحرمهٔ و الوجوب فی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۷۰

....

شیء واحد حقیقی لوضوح ان الحرام لا- یمکن أن یقع مصداقا للواجب و المبعد لا- یمکن أن یکون مقربا کما تقدم هذا کله فی صورهٔ العلم بحرمهٔ المجمع.

و أما إذا لم تتنجز الحرمهٔ علی المکلف لجهله المعذر له فلا ینبغی الإشکال فی جواز تصرفاته فی الماء حینئذ لمعذوریته و من تلک

التصرفات غسله فی الوضوء و تطبیقه للطبیعی المأمور به علی الغسل بذلک الماء و معه یجب علیه التوضؤ لتمکنه شرعا من الغسل.

إلاـ أن الکلاـم فی أن هـذا الترخیص فی التصـرفات التی منهـا تطبیق الغسـل المـأمور به علی الغسل بـذلک الماء ترخیص واقعی و ان الحکم بوجوب الوضوء فی حقه وجوب واقعی أو ان کلاـ من الترخیص و الوجوب حکم ظاهری فی حقه، فان قلت ان الوضوء واجب واقعی فی حقه و هو مرخص فی التصرف فی الماء بحسب الواقع و معه یلزم اجتماع الوجوب و الحرمهٔ فی مورد واحد واقعا.

و ذلک لأن حرمـهٔ الحرام انما تسـقط فی موارد الجهل ظاهرا و أما الحرمـهٔ الواقعیـهٔ فهی غیر مرتفعـهٔ بالجهل أبـدا لعدم دوران الحرمهٔ الواقعیـهٔ مـدار العلم و الجهل بها فهو مع الحرمـهٔ الواقعیهٔ قد اتصف بالوجوب و اجتماع الحرمهٔ و الوجوب بحسب الواقع من الاسـتحالهٔ بمکان و علیه فلا مناص من أن یکون الوجوب و الترخیص ظاهریین قد ثبتا فی ظرف الجهل بحرمته.

و معه إذا انکشف الخلاـف و علم المکلف بغصبیـهٔ المـاء أو بحرمـهٔ الغصب وجبت إعـادهٔ وضوئه و صـلاته لاـن ما أتی به غیر مطابق للواجب الواقعی و لم یقم أی دلیل علی أجزاء غیر المأمور به عن المأمور به فی المقام.

و السر فیما ذکرناه ان مصداق المأمور به إذا اتحد مع ما هو من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۷۱

....

مصادیق الحرام کان النهی- لمکان أنه انحلالی- مخصـصا للإطلاق فی دلیل الواجب و مقیـدا له بالإضافهٔ الی هذا الفرد لأن الحرام لا یعقل أن یکون مصـداقا للواجب و المبعـد لا یمکن أن یکون مقربا و بما ان التخصـیص واقعی فلا یکون العمل مصـداقا للواجب فیقع باطلا لا محالهٔ و الجهل بحرمته لا یجعله مأمورا به و انما یکون عذرا عن عقابه فحسب هذا.

و ممـا یتعجب به فی المقـام مـا صـدر عن المحقق النـائینی (قـده) حیث انه مع تعرضه لمـا ذکرناه آنفا و بنائه علی ان المحرم إذا کان مصـداقا للـواجب علی نحـو الـترکب الاتحـادی اسـتحال ان یتعلق به الوجوب لاـن المبغوض و الحرام لاـ یکونـان مقربین و مصـداقین للواجب و المحبوب.

التزم فی المقـام بعـدم بطلان الوضوء من الماء المغصوب عنـد الجهل بحرمته أو بموضوعه و احتمال انه مسـتند إلی الإجماع المـدعی بعید للقطع بعدم کونه تعبدیا و لعله من جههٔ الغفلهٔ عن تطبیق الکبری المذکورهٔ علی موردها هذا کله فی الجهل بالحرمهٔ.

و أما ناسی الحرمهٔ أو الغصبیهٔ فالصحیح صحهٔ عمله و ذلک لان النسیان یوجب سقوط الحرمهٔ عن الناسی واقعا و لیس ارتفاعها ظاهریا فی حقه کمـا فی الجاهـل لأنا قـد ذکرنا ان الرفع فی حـدیث الرفع بالإضافـهٔ إلی «مالا یعلمون» رفع ظاهری و بالإضافـهٔ إلی النسـیان و الاضـطرار و أخواتهما رفع واقعی و إذا سـقطت الحرمـهٔ الواقعیهٔ فی حق المکلف فلا یبقی أی مانع من أن یشـمله إطلاق دلیل الواجب لأنه عمل مرخص فیه بحسب الواقع فلا محذور فی شمول الإطلاق له کما أنه صالح للتقرب به.

و أما ما عن شیخنا المحقق النائینی «قده» من ان المرتفع عن المضطر و للناسی و نحوهما هو الحرمهٔ دون ملاکها اعنی المبغوضیهٔ و مع کون العمل مبغوضا واقعا لا یمکن التقرب به لان المبعد و المبغوض لا یصلح أن یکون

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۷۲

....

مقربا و محبوبا کما قدمناه فی الجاهل المقصر.

فقـد ظهر الجواب عنه بما سـردناه فی صورهٔ الاضـطرار الی ارتکاب الحرام حیث قلنا ان المبغوضـیهٔ و الملاک و ان کانا باقین فی کلتا صورتی الاضـطرار و النسـیان و أمثالهما کما یقتضـیه ظاهر اسـناد الرفع إلیهما لأنه انما یصح فیما إذا کان هناک مقتض و ملاک حتی

یصح أن یقال ان أثره و مقتضاه مرفوع عن المضطر و الناسی و نحوهما، إلا انهما غیر مؤثرین فی الحرمة کما هو المفروض لعدم حرمة العمل بحسب الواقع و لا انهما مانعان عن ترخیص الشارع فی ذلک العمل کما هو الحال فی الناسی و المضطر و غیرهما.

و المقتضی و الملاک اللذان لا یؤثران فی الحرمة و لا أنهما یمنعان عن ترخیص الشارع فی ذلک العمل غیر مانع عن المقربیة و عن صحة التقرب به هذا کله فیما إذا کان النسیان عذرا و اما النسیان غیر المعذر الذی هو من من قبیل الممتنع بالاختیار المستند الی اختیاره و ترک تحفظه کما فی نسیان الغاصب فان الغالب فیه هو النسیان حیث انه بعد ما غصب شیئا و لم یرده الی مالکه ینسی کونه مغصوبا غالبا إلا ان نسیانه ناش عن سوء الاختیار أعنی غصبه لمال الغیر و عدم رده الی مالکه فی أول الأمر.

إذا فهو من قبیل ان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار فهو عمل یعاقب علیه الغاصب و یصدر عنه مبغوضا و مع المبغوضیة الواقعیة و کونه موجبا للعقاب لا یمکن التقرب به بوجه لأن المبعد یستحیل أن یکون مقربا و المبغوض لا یقع مصداقا للواجب و المحبوب کما مر فی الجاهل المقصر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۷۳

(مسألة ۵): إذا التفت الی الغصبیة فی أثناء الوضوء صح ما مضی (۱) من أجزائه و یجب تحصیل المباح للباقی و إذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل یجوز المسح بما بقی من الرطوبة فی یده و یصح الوضوء أولا قولان (۲)

الالتفات إلی الغصبیة فی أثناء الوضوء:

---

(۱) هذا علی مسلکه (قدس سره) من عدم بطلان وضوء الجاهل بغصبیة الماء.

و أما بناء علی ما قدمناه فلا بد من الحکم ببطلان ما مضی من الاجزاء المتقدمة و وجوب استئنافها بالماء المباح. اللهم إلا أن یکون ناسیا بنسیان عذری لما تقدم و عرفت من أن مصداق المأمور به إذا کان متحدا مع المنهی عنه فلا محالة یخصص إطلاق دلیل الواجب بالحرام تخصیصا واقعیا و من المعلوم ان الجهل بالحرام لا یجعل ما لیس بمأمور به مأمورا به کما تقدم تفصیله.

الالتفات إلی الغصبیة بعد الغسلات:

(۲) قد استدل علیه بما أشار إلیه فی المتن من أن النداوة الباقیة من الغسل بالماء المغصوب لا تعد مالا و لا یمکن ردها إلی مالکها.

و الظاهر انه لم یرد بذلک ان الرطوبة لا تعد مالا لعدم إمکان الانتفاع بها مع بقائها علی ملک مالکها و الا لم یصح حکمه بجواز التصرف فی النداوة المذکورة بالمسح بها لان المال و الملک یشترکان فی حرمة التصرف

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۷۴

....

فیهما من دون اذن مالکیهما.

و انما الفرق بینهما فی أن الملک لا ضمان فیه کما فی حبة من الحنطة و الثانی فیه الضمان لمکان المالیة له و لکن الحکم بوجوب الرد الی المالک و حرمة التصرف و غیرهما أمر یشترک فیه کل من المال و الملک و ان کانت الأدلة اللفظیة الواردة فی حرمة التصرف من دون اذن المالک واردة فی خصوص المال کقوله (ع) لا یحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفس منه [۱] الا ان من الظاهر ان

التصرف فى ملك الغير أيضا ظلم و من أظهر موارد التعدى و العدوان فهو أيضا محرم و لا بد من رده الى مالكه.

فكأنه (قده) أراد بذلك بيان ان الماء بعد ما صرف فى الغسل يعد تالفا و ينتقل الأمر فيه الى بدله من القيمة أو المثل فالرطوبة فى الأعضاء لا تعتبر مالا حيث لا ينتفع به فى شيء بحسب الغالب فالرطوبة المتحققة فى التراب عند اراقة ماء الغير على الأرض لا تعتبر مالا لمالكها كما لا تعتبر ملكا له للغوية اعتبار الملك فيما لا يمكن إرجاعه إلى مالكه كما فى النداوة.

فإذا لم تكن الرطوبة مالا و لا ملكا لأحد جاز للمتوضئ أن يتصرف فيها بالمسح أو بالصلاة فى الثوب المرطوب الذى قد غسل بالماء المغصوب مع بقاء الرطوبة فيه أو بالصلاة مع رطوبة بدن المصلى فيما إذا اغتسل بماء الغير ثم التفت الى غصبيته قبل جفاف البدن.

و ما أفاده فى المقام و فيما رتبه على ذلك بقوله: إذا توضأ بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هو الصحيح فإذا توضأ أو اغتسل بماء الغير

---

[۱] كما فى موثقة سماعة عن أبى عبد اللّه (ع) (فى حديث) أن رسول اللّه (ص) قال: من كانت عنده أمانة فليؤدها الى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبة نفس منه المروية فى ب ۳ من أبواب مكان المصلى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۷۵

أقواهما الأول لأن هذه النداوة لا تعد مالا و ليس مما يمكن رده الى مالكه، و لكن الأحوط الثانى.

و كذا إذا توضأ بالماء المغصوب عمدا ثم أراد الإعادة هل يجب عليه (۱) تجفيف ما على محال الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتى تجف أولا؟ قولان أقواهما الثانى. و أحوطهما الأول.

و إذا قال المالك أنا لا أرضى أن تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرف فيها لا يسمع منه بناء على ما ذكرناه. نعم لو فرض إمكان انتفاعه بها فله ذلک (۲) و لا يجوز المسح بها حينئذ.

نسيانا عذريا على ما سلكناه أو جهلا و نسيانا و لو غير عذرى على مسلكه ثم التفت الى غصبية الماء قبل المسح جاز له أن يمسح بالرطوبة الباقية على يديه و بذلك يصح غسله أو وضوءه.

(۱) الوجوب المذكور فى كلامه شرطى لا محالة و ليس وجوبا تكليفيا و إلا لم يفترق الحال فى حرمة التصرف فى مال الغير أو فى ملكه- على تقدير ان تكون الرطوبة باقية على ماليتها و ملكيتها- بين تجفيفها أو صب الماء عليها للتوضؤ أو الاغتسال فالوجوب المذكور شرطى أى هل يشترط فى صحة الوضوء أحد الأمرين أم لا؟

و قد ظهر مما سردناه عدم اشتراط شيء من الأمرين فى صحة الوضوء لعدم بقاء الرطوبة على ماليتها و ملكيتها كما لا يخفى.

ابتناء المسألة على ثبوت حق الاختصاص:

(۲) تبتنى هذه المسألة على ما تعرضنا له فى بحث المكاسب تبعا لشيخنا الأنصارى «قده» من أن المال إذا حكم عليه بالتلف و انتقل الأمر إلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۷۶

....

بدله من القيمة أو المثل فهل يبقى للمالك حق الاختصاص فيما بقى من آثار ذلك المال مما لا مالية له أو لا يثبت حق اختصاص

للمالک فيه.

و ذلک کما إذا کسر جرة غيره و حکم عليه بضمان قيمتها فهل المواد الخزفية الباقية بعد الکسر التى لا مالية لها بوجه ترجع الى مالک الجرة لحق الاختصاص أو لا ترجع اليه؟

أو إذا أتلف خلا لغيره کما إذا جعله خمرا- مثلا- فهل لمالک الخل حق الاختصاص بها فيصح له منع الغير عن الانتفاع بها فى مثل التداوى و نحوه من الانتفاعات المحللة فيجوز له خاصة أن ينتفع منها بتلک الانتفاعات المحللة دون غيره الا برضاه أو لا يثبت له حق الاختصاص بها؟

حکم شيخنا الأنصارى (قده) ان الحکم بوجوب رد العوض من المثل أو القيمة فى تلک الموارد انما هو غرامة و ليس من باب المعاوضة فى شىء و على ذلک ترجع المواد و الأجزاء الباقية من المال التالف الى مالک المال و ان لم يکن لها أية مالية و قيمة عند العقلاء و ذلک لحق الاختصاص.

و قد ذکرنا نحن فى محله ان مقتضى السيرة و بناء العقلاء عدم ثبوت حق الاختصاص للمالک فى تلک الموارد لأن رد البدل عندهم معاوضة قهرية حينئذ و بتلک المعاوضة تنتقل الأجزاء الباقية و المواد الى الضامن دون المالک و ليس فى ذلک حق الاختصاص بها.

و عليه فلو طالب مالک الماء المتوضئ بالرطوبة الباقية على يديه لإلصاق ورقة بأخرى بتلک الرطوبة- مثلا- لم يجب سماعه بل للمتوضئ أن يمسح بها لانتقالها إليه بالمعاوضة القهرية و رد البدل و معه لا وجه للاستشکال فى جواز المسح بالرطوبة المذکورة عند مطالبة المالک بها لغاية الانتفاع منها على الوجه الحلال و على الجملة لا بد أن يکون الماء مباحا فى الوضوء.

ثم ان الإباحة قد تستند الى کون الماء من المباحات الأصلية التى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۷۷

....

لا مالک لها شرعا.

و قد تستند الى کونه ملکا للمتوضئ بعنوانه و تشخصه.

و ثالثة تستند إلى کونه ملکا لجهة عامة أو خاصة تشمل المتوضئ کما فى الأوقاف العامة أو الخاصة فيما إذا کان المتوضئ من الموقوف عليهم و رابعة تستند الى کون منفعة الماء مملوکة للمتوضئ کما فى موارد الإجارة.

و أما إذا لم يکن هناک شىء من هذه الأمور فلا بد فى صحة الوضوء من اذن مالک الماء و رضائه و ذلک لان حرمة التصرف فى مال الغير من دون اذنه قد أطبقت عليها الأديان و الشرائع و من الأمور الضرورية عند العقلاء.

لبداهة ان التصرف فى ملک الغير من دون رضائه ظلم و عدوان کما ان الحرمة من ضروريات الدين و قد دلت موثقة سماعة المتقدمة «۱» على عدم جواز التصرف فى مال الغير إلا بطيبة نفسه.

ثم ان المالک قد يصرح برضاه و اذنه فى الوضوء کما إذا قال أبحت لک التصرف فى هذا الماء بالوضوء أو قوله انتفع به فى الوضوء أو غير ذلک من العبارات.

و قد يستکشف رضائه بالفحوى و طريق الأولوية کما إذا أجاز له فى إتلاف ماله لأنه يستلزم الاذن فى الوضوء بطريق أولى حيث لا إتلاف معتد به فى الوضوء أو لو کان فهو قليل.

و ثالثة يستکشف الاذن من شاهد حال کما فى الضيوف و لا سيما فى المضايف العامة فإنه إذا أضاف أحد غيره يرضى بتصرفاته فى مثل الماء الموجود فى محل الضيافة بالاستنجاء أو بالتوضؤ أو بغيرهما مما لا يوجب

---

(۱) المتقدمة فی ص ۳۷۴

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۷۸

....

الإضرار و الإتلاف کما جرت علیه السیرة فی الضیافات فان الضعیف بتصرف فی مال المضیف کتصرفات نفسه و قد قید الماتن «قده» شاهد الحال بالقطعی و یأتی علیه الکلام عن قریب ان شاء اللّه تعالی.

بقی هنا شیء:

و هو انک قد عرفت ان بناء العقلاء و المتشرعة علی عدم جواز التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه و رضاه بل مرّ ان ذلک من ضروریات الدین و مما أطبقت علیه الأدیان و الشرائع إذا حرمة التصرف فی مال الغیر من غیر اذنه و رضاه مما لا اشکال فیه.

و انما الکلام فی ان موضوع الحرمة المذکورة هل هو عدم الرضا القلبی و الطیب النفسانی أو ان موضوعها عدم الاذن و عدم إبراز الرضی بحیث لو علمنا برضاه قلبا و لکنه لم یبرزه بمبرز فی الخارج من تصریح أو فحوی و نحوهما حکم بحرمة التصرف فی ماله؟

مقتضی ما جرت علیه سیرة العقلاء و المتشرعة انما هو الأول و من هنا تراهم یتصرفون فی أموال غیرهم من کتاب أو لحاف أو عباء عند العلم برضی مالکه و ان لم یبرز رضائه فی الخارج بشیء.

و تدل علیه صریحا موثقة سماعة «لا یحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطیبة نفس منه» «۱» حیث علقت الجواز علی طیبة النفس لا علی الاذن و الإبراز.

نعم ورد فی التوقیع الخارج الی الشیخ أبی جعفر محمد بن عثمان

(۱) المرویة فی ب ۳ من أبواب مکان المصلی من الوسائل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۷۹

....

العمری قدس اللّه روحه قوله (ع) فلا یحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه «۱» و هو کما تری قد علق الجواز علی اذن المالک و إبراز رضائه فی الخارج.

و لکن الصحیح هو الأول کما مرّ و ذلک لأن الروایة الثانیة ضعیفة السند فإنها قد رویت فی الاحتجاج عن أبی الحسین محمد بن جعفر و هو منقطع السند و رویت أیضا عن مشایخ الصدوق (قده) کعلی بن احمد ابن محمد الدقاق و علی بن عبد اللّه الوراق و غیرهما و لکنهم لم یوثقوا فی الرجال و لیس فی حقهم غیر انهم من مشایخ الإجازة للصدوق «قده» و انه قد ترضی و ترحم علی مشایخه فی کلامه.

و شیء من ذلک لا یدل علی توثیقهم لوضوح ان مجرد کونهم مشیخة الإجازة غیر کاف فی التوثیق لعدم دلالته علی الوثاقة بوجه، کما ان ترحمه و ترضیه «قده» کذلک فإن الإمام (ع) قد یترحم علی شیعته و محبیه و لا یدل ذلک علی وثاقة شیعته فکیف بترحم الصدوق (قده) هذا أولا.

و ثانیا ان الجمع العرفی بین الروایتین یقتضی حمل الاذن فی الروایة الثانیة علی کونه کشافا عن الطیب النفسانی و الرضا القلبی من

دون أن تكون له خصوصية فى ذلك و مع إمكان الجمع العرفى بين الروايتين لا تكون الرواية مخالفة لما ذكرناه إذا المدار فى جواز التصرف لغير المالك انما هو رضى المالك و طيبة نفسه سواء أ كان مبرزا بشىء أم علمنا بوجوده من دون إبرازه بمبرز.

هذا كله فيما إذا علمنا برضى المالك على أحد الأنحاء المتقدمة و اما إذا شككنا فى رضاه فقد أشار الماتن الى تفصيل الكلام فيه بقوله: مع الشك.

---

(۱) المتقدمة فى ص ۳۷۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۰

(مسألة ۶): مع الشك فى رضا المالك (۱) يجوز التصرف و يجرى

صور الشك فى رضى المالك:

---

(۱) قد لا يكون لرضى المالك حالة سابقة متيقنة و قد يكون مسبوقا بها.

أما إذا لم تكن له حالة سابقة فلا إشكال فى عدم جواز التصرف فى ماء الغير بالتوضؤ أو بغيره و ذلك لاستصحاب عدم اذنه و رضاه لأن المستثنى فى قوله (ع) لا يحل لأحد ان يتصرف فى مال غيره الا برضاه أو بطيبة نفسه و هو مما يجرى الاستصحاب فى عدمه.

و أما إذا كانت له حالة سابقة فهى على قسمين:

فقد يعلم برضى المالك بهذا التصرف الشخصى سابقا كما إذا كانت بينهما صداقة فاذن له فى التوضؤ بمائه أو فى جميع التصرفات فيه ثم ارتفعت الصداقة و لأجله شككنا فى بقاء اذنه و رضاه و لا شبهة وقتئذ فى جريان الاستصحاب فى بقاء الرضاء و به يحكم على جواز التوضؤ و صحته.

و اخرى لا- يعلم إلا- أصل الرضا على نحو الإجمال كما إذا لم ندر انه هل رضى بالتصرف فى مائه هذا اليوم فقط أو انه أذن له فى تصرفاته فيه فى اليوم الثانى و الثالث أيضا ففى هذه الصورة لا بد من الاقتصار بالمقدار المتيقن من اذن المالك و هو اليوم الأول فى المثال و أما فى غيره فلا بد من الرجوع الى عمومات حرمة التصرف فى مال الغير من دون اذنه.

و السر فى ذلك ما سردناه فى التكلم على المعاطاة من ان كل تصرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۱

عليه حكم الغصب فلا بد فيما إذا كان ملكا للغير من الاذن فى التصرف فيه صريحا أو فحوى (۱).

أو شاهد حال قطعى (۲).

مغاير للتصرف الآخر و حرمة التصرف فى مال الغير انحلالية و قد ثبت على كل واحد من أفراد التصرفات حرمة استقلالية و معه إذا علمنا ارتفاع الحرمة عن فرد من أفراد المحرم فقد علمنا بجواز ذلك الفرد من الافراد المحرمة و لا يستلزم هذا ارتفاع الحرمة عن الفرد المحرم الآخر بل لا بد معه من الرجوع إلى عموم حرمة التصرف فى مال الغير كما عرفت.

(۱) كما قدمناه فلاحظ.

(۲) قد قيد شاهد الحال بالقطعى و لعله أراد منه مطلق الحجة المعتبرة إذ لا وجه لتخصيصه ذلك بخصوص القطعى منها لوضوح أن الاطمئنان أيضا حجة عقلائية يعتمدون عليه فى أمورهم و معاشهم و لا سيما فى أمثال تصرفات الضيوف للاطمئنان الخارجى برضى

المضيف لهم.

بل و كذلك الحال فى القسمين السابقين أعنى تصريح المالك بالإذن أو استكشافه بالفحوى فإن مالكية الآذن قد تثبت بالبينة و الامارة الشرعية كاليد لا بالعلم الوجدانى. و كذا تصريحه بالإذن فإنه قد يثبت بالبينة و قد تثبت بالفحوى كما إذا رأينا ان من بيده المال قد أذن فى إتلافه و علمنا منه اذنه فى الوضوء بطريق الأولوية القطعية مع ان مالكيته مستندة الى اليد.

و على الجملة تكفى فى جواز التصرفات فى الاملاك الراجعة إلى الغير قيام شىء من الحجج المعتبرة على الاذن و الرضا بتلك التصرفات و لا اختصاص فى ذلك للعلم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۲

(مسألة ۷): يجوز الوضوء و الشرب من الأنهار الكبار (۱) سواء كانت قنوات أو منشقة من شط و ان لم يعلم رضى المالكين بل و ان كان فيهم الصغار و المجانين نعم مع نهيهم بشكل الجواز.

حكم التوضؤ من الأنهار الكبار:

---

(۱) قد أسلفنا حكم التوضؤ من المياه المملوكة غير الكبيرة.

و أما المياه الكبيرة المملوكة للغير فقد أفتى الماتن «قده» بجواز التوضؤ و الشرب من الأنهار الكبيرة و ان لم يعلم برضى ملاكها و هذا هو المشهور بين الأصحاب «قدس اللّه أسرارهم».

بل قد ذهب بعضهم الى جواز التصرف فيها حتى مع منع المالك عن تصرف الغير فى مياهه، و كذلك التصرف فى الأراضى الوسيعة بالتوضؤ فيها أو الجلوس و النوم عليها. و تبعهم الماتن فى بعض أقسام الأراضى كالأراضى المتسعة جدا.

و الكلام فى مدرك ذلك و العمدة فيه هى السيرة القطعية المستمرة على ما يأتى تقريبها.

و قد يستدل عليه بانصراف أدلة حرمة التصرف فى مال الغير بغير اذنه عن مثل الصلاة و الجلوس و النوم و نحوها من التصرفات غير المضرة لمالك المال و كذلك الوضوء فيما إذا صب مائه على النهر المملوك لمالك الماء بحيث نعلم عدم تضرره الا بمقدار يسير لا يعتنى به عند العقلاء أعنى الرطوبات الباقية على يديه أو وجهه و من هنا جاز الاستظلال بجدار الغير أو الاستضاءة بنوره أو ناره.

و يندفع بأن الاستظلال بجدار الغير أو الاستضاءة بنوره و ان كان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۳

....

مباحين الا ان الوجه فى إباحتهما عدم كونهما تصرفا فى جدار الغير أو مصباحه- مثلا.

و ليس الوجه فيه هو انصراف أدلة حرمة التصرف عن مثله، حيث لا موجب للانصراف بعد صدق التصرف على مثل الصلاة فى أرض الغير أو الوضوء بمائه مع عموم قوله فى موثقة سماعة المتقدم «لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه».

و أخرى يتوهم عدم شمول أدلة حرمة التصرف لمثل الوضوء من الأنهار الكبيرة من جهة معارضتها بما دل على مطهرية الماء و طهارته و عدم انفعاله الا بالتغير نظرا الى ان مقتضى إطلاق تلك الأدلة أو عمومها حصول الطهارة بالتوضؤ من مياه الغير.

و يتوجه عليه انا لا ننكر طهورية الماء و عدم انفعاله إلا بالتغير و انما ننكر مطهريته عند كونه ملك الغير من جهة العنوان الثانوى و هو كونه تصرفا فى مال الغير من دون اذنه و عليه فالأدلة المذكورة أجنبية عما نحن بصدده و غير معارضة للأدلّة الدالة على حرمة

التصرف فى مال الغير من دون رضاه.

نعم حكى عن المجلسى و الكاشانى (قدهما) الاستدلال على ذلك بما ورد فى بعض الروايات من ان الناس فى ثلاثة شرع سواء الماء و النار و الكلاء و مقتضاها جواز التوضؤ و الشرب من المياه المملوكة للغير و ان لم يرض به ملاكها.

و الجواب عن ذلك ان الروايـة لا بـد من حملها على المياه التى هى من المباحات غير الداخلة فى حيازة أحد و كذا فى النار و الكلاء و إلا فظاهرها جواز التصرف فى تلك الأمور الثلاثة مطلقا حتى فيما إذا حازها أحد و جعلها فى إناء مثلا أو كان التصرف فيها مستلزما لتضرر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۴

....

ملاكها كشق نهر مملوك لغيره و نحو ذلك.

مع انه على خلاف الضـرورة و خلاف ما بنى عليه العقلاء، فان الاشتراك فى الأموال المذكورة على خلاف الأديان و خلاف الضرورة فى ديننا و هو من أظهر أنحاء الظلم و العـدوان و تعدى لأموال الناس بلا مسوغ فكيف يؤخذ مال الغير من دون اذنه بدعوى انه ماء أو نار أو كلاء.

و حمـل الروايـة على خصوص الأنهار الكبار يسـتلزم تخصـيص الأكثر المسـتهجن إذا لا مناص من حملها على الماء أو الكلاء أو النار التى هى من المباحـات الأصـلية غير الداخلـة فى حيازة أحـد أو مع كراهـة المنع عن فضل الماء أو الكلاء كما ورد فى بعض الروايات «۱».

و لعله من جملة الحقوق المستحبة فيستحب أن لا يمنع فضل الأمور المذكورة فلاحظ.

هذا مع انا لم نقف على الرواية المذكورة بتلك الألفاظ لا من طرقنا و لا من طرق العامة و الموجودة فى رواياتنا انما هى رواية الشـيخ (قـده) بإسـناده عن أحمـد بن محمد عن محمد بن سـنان عن أبى الحسن (ع) قال سألته عن ماء الوادى فقال ان المسـلمين شـركاء فى الماء و النار و الكلاء «۲» و رواها الصدوق (قده) أيضا بإسـناده عن محمد بن سـنان و لكنها أيضا ضعيفة السند بمحمد بن سنان و غير قابلة للاسـتدلال بها فى محل الكلام و ورد أيضا عن ابن عباس ان رسول اللّه (ص) قال: الناس شـركاء فى ثلاث النار و الماء و الكلاء «۳» و لكنها أيضا ضعيفة السند بالإرسال.

---

(۱) راجع ب ۷ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب إحياء الموات من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴ من أبواب إحياء الموات من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۵

....

و على تقـدير تماميتها من حيث السـند لا بـد من حملها على المحملين الذين قدمنا ذكرهما آنفا و المراد بالنار فى الرواية اما أصـلها و هو الحطب فتكون الروايـة دالـة على كراهـة المنع عن فضـل الحطب أيضـا أو تبقى على ظاهرهـا فيحكم بكراهـة المنع عن فضل النار نفسها و كيف كان لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية فى المقام.

و المتحصل عدم إمكان الاستدلال على هذا الحكم بشىء من الأمور المتقدمة.

فالعمدة هى السيرة القطعية المستمرة حيث ان الناس يتصرفون فى الأراضى الوسيعة بمثل الاستراحة و التغدى أو الصلاة و فى الأنهار الكبيرة بالشرب و الاغتسال و التوضؤ كما هو المشاهد فى الماشين إلى زيارة الحسين عليه السلام راجلا.

و لم يرد ردع عن ذلك كما عرفت فلو كان ذلك من التصرفات المحرمة لردعوا عن ذلك لا محالة و على هذا فإن أحرزنا جريان السيرة على ذلك فى مورد فلا بد من أن نحكم بجواز التوضؤ و الصلاة أيضا كيفية التصرفات فيه.

و أما مع الشك فى قيامها فى مورد كما إذا كان المالك صغيرا أو مجنونا أو منع الغير عن التصرف فى مائه و نهره فلا مناص من الحكم بحرمة التصرفات الواقعة فيه لعدم قيام السيرة فيها على الجواز.

و الحاصل ان حرمة التصرف فى أموال الناس و أملاكهم مما قد أطبقت عليه الأديان- كما قيل- و هو الصحيح المحقق فى محله لان التصرف فى أموال الناس من دون إذنهم ظلم و عدوان و عليه جرت سيرة المتدينين و بناء العقلاء بل هو من ضروريات الدين الحنيف مضافا الى الأخبار الدالة على عدم جواز التصرف فى مال الغير إلا بطيبة نفسه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۶

....

إذا لا بد فى جواز التصرف فى أموال الغير من العلم برضى المالك و اذنه.

نعم إذا اذن المالك الحقيقى و هو الشارع فى التصرف فى مال الغير كما فى حق المارة مثلا- أيضا يجوز التصرف فيه سواء رضى به المالك الصورى أم لم يرض به بل منع عنه و الا فمقتضى ما قدمناه حرمة التصرفات فى أموال الغير و عدم جوازه.

و المخصص لتلك الأدلة ليس دليلا لفظيا- على ما قدمناه- ليتمسك بعمومه أو إطلاقه و انما هو السيرة القطعية الجارية على التصرف فى مثل الأنهار الكبار و الأراضى المتسعة حيث لا يرون ذلك منافيا للعدالة بل يتصرفون فيها تصرف الملاك فى أملاكهم و لم يردع عنها الشارع كما مر و هى دليل لبى يقتصر فيها بالمقدار المتيقن أعنى موارد العلم بقيام السيرة.

ففى كل مورد علمنا بقيامها فيه فهو و أما إذا شككنا فى تحققها و عدمه فمقتضى العمومات و الإطلاق و إطباق الأديان و العقلاء هو حرمة التصرف و عدم جوازه كما مر.

و المقدار الذى يتيقن بقيام السيرة فيه على الجواز انما هو الأنهار الكبيرة و الأراضى المتسعة فيما إذا كانت بيد ملاكها و كانوا متمكنين من التصرف فيها و يسمع إذنهم و إجازتهم فيه و لم يظهر منهم عدم الرضا به و أما إذا فرضنا ان المالك صغير أو مجنون بحيث لو اذن فى التصرف فى أمواله لم يسمع منه ذلك فضلا عما إذا لم يأذن.

و لا يتمكن وليه من الاذن فيه لأن اذنه فى التصرف فى أموال الصغار انما يعتبر فى الأمور الراجعة إلى مصلحة الصغير أو المجنون بمراعاة غبطتهما و لا مصلحة فى الاذن فى تصرف الناس فى أنهارهما أو أراضيهما كما لا يخفى.

و كذلك الحال فيما إذا أحرزنا ان المالك بخيل لا يرضى بالتصرف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۷

و إذا غصب غاصب أيضا يبقى جواز التصرف (۱) لغيره ما دامت جارية فى مجراها الأول، بل يمكن بقاؤه مطلقا.

و أما الغاصب فلا يجوز (۲) و كذا لاتباعه (۳) من زوجته و أولاده

فى أمواله فلا علم لنا بتحقق السيرة و قيامها على الجواز.

و مع عدم إحراز السيرة لا يمكن الحكم بجواز التصرف من الوضوء و الاغتسال و الصلاة فيما يرجع إليهما و كذا الحال فيما إذا ظن كراهة المالك و هذا لا لان الظن حجة يعتمد عليها لدى الشرع بل من جهة أنه يولد التردد و الشك فى تحقق السيرة و مع عدم

إحرازها لا يمكن الحكم بالجواز.

نعم إذا شككنا فى ان المالک صغير أو مجنون أو كاره للتصرف فى مائه أو أرضه لم يكن مانع من التصرف بالوضوء و الصلاة و أمثالهما وقتئذ من جهة قيام السيرة عليه مع الشک فى ذلک.

اغتصاب الأنهار الكبيرة غير مغير لحكمها:

(۱) و لكنک قد عرفت عدم جواز التصرف فيما إذا لم يكن الماء تحت يد المالک لأن القدر المتيقن من السيرة الجارية على الجواز انما هو ما كان الماء أو الأرض تحت يد مالكيهما و اما إذا كان خارجا عن يده و كان فى يد الغاصب فلا علم بثبوت السيرة و جريانها على التصرف فيهما بالتوضؤ أو الصلاة و نحوهما و لعل الوجه فى عدم جريان السيرة حينئذ ان التصرف فى الماء و هو فى يد الغاصب تأييد عملى له.

(۲) لحرمة التصرف فى مال الغير من دون اذنه و رضاه و عدم تحقق السيرة على تصرف الغاصب فيما غصبه بالتوضؤ أو الصلاة.

(۳) لعين ما قدمناه فى التعليقة المتقدمة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۸

و ضيوفه، و كل من يتصرف فيها بتبعيته، و كذلک الأراضى الوسيعة (۱) يجوز التوضؤ فيها كغيره من بعض التصرفات، كالجلوس و النوم و نحوهما ما لم ينه المالک (۲) و لم يعلم كراهته، بل مع الظن (۳) أيضا الأحوط الترک، و لكن فى بعض أقسامها يمكن ان يقال ليس للمالک النهى أيضا.

(مسألة ۸): الحياض الواقعة فى المساجد و المدارس إذا لم يعلم كيفية وقفها من اختصاصها بمن يصلى فيها أو الطلاب الساكنين فيها، أو عدم اختصاصها لا يجوز لغيرهم التوضؤ منها (۴) الا مع جريان العادة بوضوء كل من يريد مع عدم منع أحد فإن ذلک يكشف عن عموم الاذن.

---

(۱) لقيام السيرة على التصرف فيها بمثل الصلاة و الاستراحة عليها كما تقدم.

(۲) لعدم قيام السيرة على جواز التصرف فى الأنهار الكبار و الأراضى المتسعة عند نهى المالک عن التصرف فى ماله و لا أقل من الشک فى ذلک و هو كاف فى الحكم بحرمة التصرف و عدم الجواز.

(۳) لا لاعتبار الظن و حجيته بل لايراثه الشک فى تحقق السيرة كما مر.

حكم التوضؤ من حياض المساجد و نحوها:

(۴) قد تعرضنا لتفصيل هذه المسألة فى التكلم على أحكام التخلى عند تعرض الماتن للتخلى فى أرض الغير و ذكرنا هناک ان عموم الوقف و خصوصه انما يتبعان جعله على وجه العموم أو الخصوص حال الوقف و إنشائه.

فإذا شككنا فى ذلک فمقتضى أصالة عدم جعله و لحاظه على وجه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۸۹

و كذا الحال فى غير المساجد و المدارس كالخانات و نحوها.

(مسألة ۹): إذا شق نهر أو قناة من غير اذن مالكه لا يجوز الوضوء بالماء الذى فى الشق (۱) و ان كان المكان مباحا أو مملوكا له.

بل یشکل (۲) إذا أخذ الماء من ذلک الشق و توضأ فی مکان آخر و ان کان له أن یأخذ من أصل النهر أو القناة.

(مسألة ۱۰): إذا غیر مجری نهر من غیر اذن مالکه، و ان لم یغصب الماء ففی بقاء حق الاستعمال الذی کان سابقا من الوضوء و الشرب من ذلک الماء لغیر الغاصب اشکال.

و ان کان لا یبعد (۳) بقاء هذا بالنسبة إلی مکان التغییر، و اما ما قبله

العموم عدم جواز تصرف غیر المخصوصین من سکنة المدارس أو المصلین فی المسجد و نحوهما فلا یجوز التصرف فیه لمن شک فی اندراجه فی الموقوف علیهم أو المباح لهم و لا یعارضها أصالة عدم جعله علی وجه الخصوص و ذلک لأنها مما لا أثر شرعی له فی المقام فإن الأثر أعنی حرمة التصرف لغیر المخصوصین مترتب علی عدم جعله علی وجه العموم و عدم لحاظه ذلک حین الوقف و لم یترتب علی جعله علی وجه الخصوص.

(۱) لعدم جریان السیرة وقتئذ علی التصرف فی الماء بالتوضؤ.

(۲) لعین ما قدمناه من عدم إحراز قیام السیرة علی التصرف عند عدم کون الماء تحت ید المالک.

إذا غیر المجری من دون اذن المالک:

(۳) کما إذا کان مجری الماء علی وجه الدائرة فغیره و جعله علی وجه الخط المستقیم لغرض له فی ذلک من دون أن یکون الماء تحت ید الغاصب

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۹۰

و ما بعده فلا إشکال.

(مسألة ۱۱): إذا علم أن حوض المسجد وقف علی المصلین فیه (۱) لا- یجوز الوضوء منه بقصد الصلاة فی مکان آخر و لو توضأ بقصد الصلاة فیه ثم بدا له أن یصلی فی مکان آخر أو لم یتمکن من ذلک فالظاهر عدم بطلان وضوئه.

و لا- ان یکون المکان و المجری مغصوبا کما إذا کان برضی مالک المجری أو کان مملوکا لمالک الماء، و حیث ان المتیقن من موارد السیرة هو ما إذا کان الماء فی المجری الأولی و نشک فی قیامها مع التغییر فلا بد من الحکم بحرمة التصرف فی الماء بالتوضؤ أو الاغتسال و نحوهما من جهة الأدلة الدالة علی حرمة التصرف فی مال الغیر من غیر إحراز المخصص لها و هو السیرة کما مر.

إذا کان حوض المسجد وقفا علی المصلین فیه:

اشارة

(۱) و حیث ان الصلاة متأخرة عن الوضوء فتکون حرمة التوضؤ- من الماء الموقوف علی المصلین فی المسجد بالإضافة الی من لا یصلی فیه- مشروطة بالشرط المتأخر و هو عدم الصلاة فی المسجد بعد الوضوء و هذا من أحد موارد الشرط المتأخر فی الأحکام الشرعیة.

فإذا توضأ منه ثم ترک الصلاة فیه استکشف من ترکه ان الوضوء کان محرما فی حقه لأنه خارج عن الموقوف علیهم و هو من صلی فی المسجد بعد الوضوء علی الفرض.

ثم ان حال هذه الحرمة لا- تخلو عن أحد أوجه ثلاثة لأنها اما ان تكون فعلية متنجزة، و أما أن تكون فعلية غير متنجزة، و اما ان لا تكون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۹۱

بل هو معلوم فى الصورة الثانية، كما انه يصح لو توضأ غفلة أو باعتقاد عدم الاشتراط، و لا يجب عليه أن يصلى فيه و ان كان أحوط بل لا يترك فى صورة التوضؤ بقصد الصلاة فيه و التمكن منها،

فعلية و لا متنجزة بل كان هناك مجرد إنشاء الحرمة.

أما الصورة الاولى أعنى ما إذا كانت حرمة الوضوء من الماء فعلية متنجزة كما إذا كان المكلف عالما بالاختصاص و ان الماء موقوف على خصوص من صلى فى المسجد بعد الوضوء و كان قاصدا عدم الصلاة فيه بعد الوضوء فإن الحرمة متنجزة حينئذ لعلم المكلف بها و تعمده فلا إشكال فى حرمة التوضؤ و بطلانه حينئذ.

لأنه لا يتمشى منه قصد القربة مع العلم بالحرمة و عدم كونه من الموقوف عليهم حتى لو عدل عن قصده بعد الوضوء و بنى على الصلاة فى ذلك المسجد لم يكن قصده ذلك و عمله المتأخران عن التوضؤ الباطل مصححين له لان الوضوء بعد ما وقع باطلا لعدم تمشى قصد القربة حال العمل لا ينقلب عما وقع عليه بقصد المتوضى الصلاة فى المسجد و هذا ظاهر.

و أما الصورة الثانية أعنى ما إذا كانت حرمة التوضؤ فعلية من غير أن تكون متنجزة فى حق المكلف كما إذا توضأ بذلك الماء قاصدا به الصلاة فى المسجد الا انه لم يكن فى علم اللّه سبحانه ممن يصلى فى المسجد بعد الوضوء و لم يكن من جملة الموقوف عليهم.

لانه وقتئذ و ان كان معذورا فى تصرفه فى الماء بقصده الصلاة فى المسجد بعد الوضوء الا انه بحسب الواقع كان محرما فى حقه فان تركه الصلاة فى المسجد بعد الوضوء يكشف عن عدم كونه مندرجا فى الموقوف عليهم و المفروض ان التصرف فى الماء محرم لغيرهم.

فالحكم فى هذه الصورة يبتنى على ما قدمناه فى التوضؤ بالماء المغصوب جاهلا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۹۲

....

بالحال من ان الحرمة و المبغوضية الواقعيتين هل يقتضيان بطلان العمل لاستحالة كون المحرم مصداقا للواجب أو ان الحرمة من الموانع الذكرية و مع الجهل بها لا مقتضى للبطلان و قد عرفت ان الأول هو الحق.

و بناء على ذلك لا- مناص من الحكم ببطلان الوضوء فى مفروض الكلام للمبغوضية و الحرمة الواقعيتين و استحالة كون المحرم مصداقا للواجب على تفصيل قد عرفت و حيث ان الماتن كغيره ممن لا- يرى الحرمة الواقعية مبطلة للعمل ما دام غير متنجز على المكلف.

فقد ذهب فى المتن إلى صحة التوضؤ فى مفروض المسألة فى هذه الصورة.

و من هذا القبيل ما إذا توضأ بماء المسجد قاصدا به الصلاة فيه الا انه احتمل عدم تمكنه من ذلك كما إذا كان باب المسجد ينسد فى وقت معين و احتمل المكلف اقتراب وقت الانسداد و لكنه عمد الى الوضوء بحجة معتبرة قائمة على تمكنه من الصلاة فى المسجد من استصحاب أو امارة و كان فى الواقع و علم اللّه سبحانه لا يتمكن من الصلاة فيه و كان خارجا عن الموقوف عليهم واقعا، لان عدم تمكنه من ذلك بعد الوضوء يكشف عن عدم كونه من الموقوف عليهم لا محالة و ان التصرف فى ذلك الماء كان محرما فى حقه واقعا و ان كان معذورا فى تصرفه فى الماء بالوضوء.

و أما الصورة الثالثة أعنی ما إذا لم تکن حرمة التصرف فعلیة و لا متنجزة فی حق المکلف بل انما کان هناک إنشاء الحرمة فحسب. کما إذا توضأ بماء الحوض فی المسجد معتقدا تمکنه من الصلاة فی المسجد بعد الوضوء أو غافلا عن ان الوقف مخصوص بالمصلین فی المسجد و لم یکن بحسب الواقع متمکنا من الصلاة فی المسجد و الماء موقوف علی خصوصهم.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۹۳

....

فإن حرمة التصرف فیه ساقطة واقعا حیث لا معنی لفعلیة الحرمة مع الغفلة أو الاعتقاد بالتمکن من الصلاة لعدم کونها قابلة للامتثال فی حقیهما و لو علی وجه الاحتیاط لأن الغافل و الجاهل المرکب غیر متمکنین من الاحتیاط و مع عدم قابلیة الحکم للامتثال لا معنی لفعلیته.

فالصحیح حینئذ هو الحکم بصحة وضوئه لتمشی قصد التقرب منه و عدم حرمة الفعل و مبغوضیته واقعا و مع انتفاء الحرمة لا وجه للبطلان نعم یبقی الکلام حینئذ فی أنه إذا التفت الی خصوصیة الوقف بعد الوضوء أو علم بخطإ اعتقاده ثم عرض له التمکن بعد ذلک فهل یجب علیه أن یصلی فی ذلک المسجد حتی یندرج بذلک فی عنوان الموقوف علیهم؟

ذکر فی المتن انه هو الأحوط بل لا یترک فی صورة التوضؤ بقصد الصلاة فیه و التمکن منها. و لا تری نحن وجها صحیحا لإیجاب الصلاة علیه فی المسجد فی مفروض الکلام و ذلک لان ما یوجب بطلان الوضوء انما هو أحد أمرین إما الحرمة المتنجزة و إما الحرمة الواقعیة علی الخلاف فیها بیننا و بین الأصحاب (قدهم). و لا تحقق لشیء منهما فی المقام و معه یقع الوضوء محکوما بالصحة- لا محالة- فلا وجه للحکم بوجوب الصلاة فی ذلک المسجد، لان الوضوء من حوض المسجد قد حکم بصحته سواء اندرج المتوضی فی الموقوف علیهم أم لم یندرج فله أن یصلی فی أی مکان شاءه.

تنبیه:

و هو أن صحة الوضوء فی الصورة الثالثة من جهة عدم فعلیة الحرمة فی حق المکلف لا تستلزم الحکم بعدم ضمانه الماء فیما إذا کانت للماء الذی توضأ به مالیة لدی العرف کما إذا توضأ خارج الحوض و صرف مقدارا له مالیة عند العقلاء و ذلک لأنه إتلاف لمال الموقوف علیهم فیوجب الضمان

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۳۹۴

(مسألة ۱۲): إذا کان الماء فی الحوض و أرضه و أطرافه مباحا لکن فی بعض أطرافه نصب آجر أو حجر غصبی یشکل الوضوء منه (۱) مثل الآنیة إذا کان طرف منها غصبیا

و ان قلنا بصحة وضوئه.

و علی الجملة لا ملازمة بین الحکمین بوجه فربما نحکم بصحة وضوئه و ضمانه کما فی المثال.

و قد نحکم بصحة وضوئه من دون ان نحکم بالضمان کما إذا توضأ غفلة من الماء فی الحوض من دون أن یصبه علی الأرض بحیث لم یتلف من الماء إلا بمقدار الرطوبة الباقیة علی أعضائه و هی مما لا مالیة له، و ثالثة نحکم بالضمان و لا نحکم بصحة الوضوء کما إذا توضأ من الماء فی إحدی الصورتین الأولیتین و صرف من الماء مقدارا له مالیته عند العقلاء.

إذا کان بعض أطراف الحوض مغصوبا:

(۱) الحكم بالبطلان فى مفروض المسألة يبتنى على أن يعد التوضؤ من الحوض أو الإناء تصرفا فى ذلك الآجر المغصوب أو الطرف الغصبى منه سواء كان على نحو الإشاعة كما فى اغتصاب أحد الشريكين حصة شريكه من الحوض أو الإناء أم كان على نحو التعيين و الإفراز لأنه إذا عد من التصرف لدى العرف و كان الماء منحصرا بذلك الماء الموجود فى الحوض أو الإناء وجب عليه التيمم لا محالة.

فلا أمر فى حقه بالوضوء لفرض انه فاقد الماء فلا يقع وضوءه على وجه الصحة.

و أما إذا لم يعد تصرفا عرفيا فيهما أوعد و لم يكن الماء منحصرا بالماء

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۹۵

(مسألة ۱۳): الوضوء فى المكان المباح مع كون فضائه غصبيا مشكل بل لا يصح لان حركات يده تصرف فى مال الغير (۱).

الموجود فيهما فالتحقيق صحة وضوئه كما أسلفناه فى التوضؤ من الإناء المغصوب لأنه مأمور بالوضوء وقتئذ و الماء مباح له و انما المحرم مقدمة وضوئه أعنى التصرف فى ذلك الحوض أو الإناء بأخذ الماء منه و قد تقدم غير مرة ان حرمة المقدمة لا تسرى إلى ذى المقدمة هذا.

بل ذكرنا فى الكلام على أوانى الفضة و الذهب أنه يمكن ان يحكم بصحة الوضوء حتى فى صورة انحصار الماء به و ذلك بالترتب لأنه حينئذ إذا أراد أن يمتثل الوظيفة المقررة فى حقه شرعا من غير عصيان يتيمم و يصلى.

و أما إذا عصى و أخذ الماء من ذلك الإناء أو الحوض فهو متمكن من التوضؤ على وجه التدريج و هذا كاف فى الحكم بصحة الوضوء بالترتب.

إذا كان الفضاء غصبيا:

(۱) لا إشكال فى ان حركة اليد تصرف فى الفضاء و قد فرضنا أنه للغير فهو محكوم بالحرمة لا محالة غير ان حرمته لا تستلزم الحكم ببطلان الوضوء لأن حركات يده مقدمة للوضوء أو الاغتسال المأمور به أعنى وصول الماء إلى بشرته.

و قد ذكرنا غير مرة ان حرمة المقدمة لا تسرى إلى ذى المقدمة فهو و ان كان يصدر عنه أمران منضمان أحدهما التحريك و الآخر الاغتسال و إيصال الماء إلى البشرة أحدهما محرم و الآخر مأمور به الا ان الحكم لا يسرى من أحدهما إلى الآخر كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۳۹۶

(مسألة ۱۴): إذا كان الوضوء مستلزما (۱) لتحريك شيء مغصوب فهو باطل (۲).

و كذلك الحال فى مسح الرجلين لانه و ان كان موجبا للتصرف فى الفضاء لاشتماله على إمرار اليد على الرجلين و هو من التصرف فى الفضاء لا محالة إلا ان الإمرار خارج عن حقيقة المسح المأمور به لأنه فى لغة العرب هو المس و لا فرق بينهما إلا فى التدرج فان المسح هو المس التدريجى.

و من هنا قلنا ان مجرد وضع اليد على الرجلين غير كاف فى تحقق المسح المأمور به بل لا بد من مسها عليهما و لكن المس أمر و الإمرار أمر آخر.

نعم لا يتحقق المس إلا بالإمرار فهو مما لا يتحقق الواجب الا به لا أنه من أحد أجزاء الواجب و المأمور به إذا حرمة الإمرار و الحركة

لا تسری إلی الوضوء أعنی الغسل و المسح.

نعم لو تمکن من التیمم فی الفضاء المباح تعین علیه التیمم لأنه فاقد للماء حیث ان الوضوء فی حقه مشتمل علی أمر حرام من جهة مقدمته و الشارع لا یأمر بالحرام الا انه إذا عصی ذلک التکلیف و ارتکب الحرام فقد صار واجدا للماء و متمکنا من الوضوء فلو توضأ وقع وضوئه صحیحا لا محالهٔ.

استلزام الوضوء تحریک المغصوب:

(۱) بأن کان بینهما مجرد التلازم الخارجی من دون أن یکون الوضوء متوقفا علیه کما إذا کان الحرام مقدمهٔ للوضوء و مثاله ما إذا کان وضوئه أعنی الغسلتین و المسحتین مستلزما لتحریک ما بیده و بدنه من الثوب المغصوب.

(۲) قد عرفت عدم بطلان الوضوء فیما إذا کانت مقدمته محرمهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۹۷

(مسألهٔ ۱۵): الوضوء تحت الخیمهٔ المغصوبهٔ ان عدّ تصرفا فیها کما فی حال الحر و البرد المحتاج إلیها باطل (۱).

فکیف ما إذا کانت مقدمته مباحهٔ و لکن کان الملازم الخارجی له محکوما بالحرمهٔ.

فإن الحکم بعدم بطلان الوضوء فیما إذا کان ما یتوقف علیه محرما یستلزم الحکم بعدم بطلانه فیما إذا کان ملازمه محرما- دون مقدمته- بطریق أولی حیث یصدر من المکلف أمران متلازمان و حرمهٔ أحدهما لا تسری إلی الآخر کما مر.

الوضوء تحت الخیمهٔ المغصوبهٔ:

(۱) و نظیرها ما إذا کان السقف غصبیا أو کان الحیطان أو الجص کذلک من دون حرمهٔ المکان و الفضاء و الماء.

و قد فصل «قده» فی هذه المسألهٔ بین ما إذا عد التوضؤ تحت الخیمهٔ تصرفا عرفیا فی الخیمهٔ و ما إذا لم یکن معدودا من التصرف بالحکم بالبطلان فی الصورهٔ الأولی دون الثانیهٔ.

و لا کلام لنا فی الشرطیهٔ بوجه و انه متی ما صدق علی التوضؤ تحت الخیمهٔ عنوان التصرف فیها کان الوضوء باطلا.

و انما الکلام فی أنه متی یصدق علی التوضؤ تحت الخیمهٔ المغصوبهٔ عنوان التصرف فیها و انه کیف یکون الوضوء تصرفا فی الخیمهٔ أو السقف نعم الانتفاع بالخیمهٔ أمر صحیح حیث انتفع بظلها أو بغیر الظل من فوائد الخیمهٔ و اما انه تصرف فیها فلا تری له وجها محصلا.

نعم إذا استولی علی خیمهٔ الغیر و کانت الخیمهٔ ذات منفعهٔ و مالیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۹۸

(مسألهٔ ۱۶): إذا تعدی الماء المباح من المکان المغصوب الی المکان المباح لا إشکال فی جواز الوضوء منه (۱).

(مسألهٔ ۱۷): إذا اجتمع ماء مباح کالجاری من المطر فی ملک

کما فی أیام الحر فی الأماکن الحارهٔ- مثلا- استلزم ذلک ضمان الخیمهٔ و ضمان جمیع منافعها الفائتهٔ ما دامت تحت ید الغاصب أی ما دام مستولیا علیها سواء استوفاها أم لم یستوفها الا انه أمر آخر إذ الکلام فیما إذا توضأ تحت الخیمهٔ من غیر الاستیلاء علیها خارجا و

قد سلمنا أن التوضؤ تحتها قد یکون انتفاعا منها.

الا ان ذلک لا یصحح أن یکون الوضوء تصرفا فی الخیمهٔ أو السقف بوجه و من هنا یظهر أنه إذا اغتصب خیمهٔ غیره- کما فی العرفات مثلا- و علم غیره أنها مغصوبهٔ جاز له أن یتوضأ تحتها.

لما عرفت من عدم کون ذلک تصرفا فی الخیمهٔ و لا انه مأمور برد الخیمهٔ إلی مالکها لعدم اغتصابه لها علی الفرض و لا سیما فیما إذا لم یکن المتصرف تحت الخیمهٔ أعنی المستولی علیها عالما بکونها مغصوبهٔ أو فرضنا غفلتها عن ذلک.

(۱) لبداههٔ ان دخول الماء علی أرض مغصوبهٔ لا یوجب حرمهٔ التوضؤ به فی غیرها من الأراضی المباحهٔ کما لا یستلزم بطلانه و إلا للزم الحکم ببطلان الوضوء من الماء القلیل الذی أخذه مالکه فی ظرفه و أدخله مکانا غصبیا ثم أخرجه عنه مع انه مما لا یمکن الالتزام به و المسألهٔ ظاهرهٔ و انما تعرض لها الماتن «قده» طردا للباب.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۳۹۹

الغیر، ان قصد المالک تملکه کان له (۱)،

هل القصد الساذج یکفی فی الحیازهٔ:

---

(۱) هل القصد المجرد یکفی فی الحکم بصیرورهٔ المباح الأصلی ملکا لمالک الأرض أو أنه غیر کاف فی صدق الحیازهٔ و التملک؟ فیه وجهان الظاهر کفایهٔ ذلک فی التملک.

و ذلک لما ورد من أن من استولی علی شیء فهو له [۱] حیث ان الاستیلاء بعد دخول ذلک المباح فی ملکه انما یتحقق بمجرد قصد التملک و الحیازهٔ لانه بقصده ذلک یکون مستولیا علیه و هذه الروایهٔ و ما هو بمضمونها و ان کانت ضعافا- علی ما نستعهده- إلا انه یکفینا فی ذلک السیرهٔ العقلائیهٔ حیث ان بناءهم علی عدم مزاحمهٔ من قصد التملک و الحیازهٔ لما دخل فی ملکه من المباحات الأصلیهٔ فلا یرون مزاحمته بالأخذ منه بل یرونه أحق بذلک و أولی.

- مثلا- إذا اجتمع ماء المطر فی حوض أحد و قصد مالک الحوض تملکه له فلا یرون العقلاء أخذ ذلک الماء منه فلیس لمن طریقه الی بیته من ذلک المکان الذی فیه الحوض أو ان له حق المرور منها إلی داره للتصرف فی ذلک الماء من دون اذن مالک الحوض.

و من هذا القبیل الصید أو النبات الداخل علی بستان أحد أو غیرهما من المباحات الأصلیهٔ.

---

[۱] الذی عثرنا علیه من ذلک هو ما ورد فی ذیل ما رواه یونس ابن یعقوب من قوله (ع) و من استولی علی شیء منه فهو له. المرویهٔ فی باب ۸ من أبواب میراث الأزواج من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۰

و إلا کان باقیا علی إباحته (۱).

فلو أخذه غیره و تملکه ملک الا انه عصی من حیث التصرف فی ملک الغیر، و کذا الحال فی غیر الماء من المباحات مثل الصید و ما أطارته الریح من النباتات.

(مسألهٔ ۱۸): إذا دخل لمکان الغصبی غفلهٔ و فی حال الخروج توضأ بحیث لا ینافی فوریته، فالظاهر صحته لعدم حرمته (۲) حینئذ.

---

(۱) لوضوح انه إذا لم یقصد المالک تملکه لم یکن مجرد دخوله فی أرضه و بستانه مخرجا له عن الإباحهٔ بلا کلام فیجوز لغیره أن

يأخـذه و يتملكه كما إذا دخل صـيد دار أحـد و لم يتمكن من الخروج عنها و لم يلتفت مالك الـدار الى ذلك فلم يقصد تملكه فان للغير ان يأخذه و يتملكه و ان كان دخوله فى دار الغير تصرفا حراما فيما إذا لم يكن مأذونا من قبل مالك الدار.

التوضؤ عند الخروج عن المغصوب:

(۲) الخروج عن المكـان المغصوب فى مفروض المسألـة و ان لم يكن حرامـا للاضـطرار اليه من دون اسـتناده الى سوء الاختيار الا ان الحكم بصحة الوضوء وقتئذ- بناء على اعتبار الإباحة فى مصب ماء الوضوء فى نهاية الاعتضال.

و ذلك لأن ما كان المكلف مضـطرا اليه انما هو المشى فى الأرض و التصرف فى الفضاء و قد ارتفعت عنهما الحرمة بالاضطرار و أما صب ماء الوضوء على الأرض فهو ليس بمورد الاضطرار فلا محالة تبقى على حرمته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۰۱

و كذا إذا دخل عصيانا ثم تاب و خرج بقصد التخلص من الغصب (۱) و ان لم يتب و لم يكن بقصد التخلص ففى صحة وضوئه حال الخروج إشكال

فإذا اشترطنا فى صـحة الوضوء إباحـة المصب كما عليه الماتن «قده» فلا محالة يقع الوضوء باطلا لاسـتلزامه التصـرف فى مال الغير من دون اذنه اللهم إلا ان يتوضأ على نحو لا يصب ماءه على الأرض.

التوضؤ عند الخروج بلا قصد التخلص:

(۱) تبتنى هـذه المسألـة على ما أسـلفناه فى بحث الاجتماع عنـد الكلام على مسألة من توسط أرضا مغصوبة بسوء الاختيار فان قلنا فى تلك المسألة بما قررناه هناك من ان التوبة إنما ترفع العقاب عما ارتكبه التائب من المعاصـى قبل توبته أعنى العقاب فى دخوله أرض الغير من دون رضائه.

و لا أثر للتوبة بالنسبة الى ما ارتكبه حال التوبة أعنى به الخروج عن الدار المغصوبة.

و حيث انه باق على مبغوضيته و عقوبته من جهة النهى السابق عليه فلا محالة يقع الوضوء حال الخروج المبغوض المترتب عليه العقاب باطلا فان الاضـطرار انما يرفع النهى عنه حال الخروج كما فيمن القى نفسه من الشاهق الا أنه منهى عنه بالنهى المتقدم على الاضـطرار و مع كون الدخول فيها بسوء الاختيار يقع الخروج عنها مبغوضا و معاقبا عليه.

و على الجملـة حـال الخروج- على هـذا- حال الـدخول فان كان صادرا على وجه الإباحـة فخروجه أيضا مباح كما انه إذا كان صادرا على الوجه الحرام كان الخروج عنها أيضا كذلك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۰۲

(مسألة ۱۹): إذا وقع قليل من الماء المغصوب فى حوض مباح فإن أمكن رده الى مالكه و كان قابلا لذلك لم يجز التصرف فى ذلك الحوض (۱) و ان لم يمكن رده يمكن أن يقال بجواز التصرف فيه، لأن المغصوب محسوب تالفا، لكنه مشكل من دون رضا مالكه.

و أما إذا بنينا على ما ربما يظهر من شـيخنا الأنصارى «قده» من عدم حرمة الخروج فى مفروض المسألة لمكان أنه مقدمة للتخلص عن الحرام و هو أمر واجب لاـ محالـة و مقدمـة الواجب امـا واجبـة عقلاـ فقـط أو انها واجبـة بحسب العقل و الشـرع لأن التخلص الواجب

متوقف علیه و الشارع لا- یأمر بالحرام فلا محالهٔ یقع الخروج علی الوجه المباح و یصح التوضؤ حینئذ فیما إذا لم یستلزم صب ماء الوضوء علی الأرض و لا یفرق علی ذلک بین توبته و قصد التخلص الملازم معها أی التوبهٔ و التندم أم لم ینوها.

إذا وقع قلیل من الماء المغصوب فی حوض مباح:

(۱) الظاهر ان نظره «قده» الی ان القلیل من الماء المغصوب بعد ما وقع فی الماء المباح و امتزج معه قد یمکن رده الی مالکه و لو برد جمیع الماء الممتزج بحیث لو رد الیه جمیعه صدق انه رده الی مالکه.

و حینئذ یتخیر مالک الماء المغصوب بین الشرکهٔ مع مالک الماء المباح و بین أن یأخذ قیمته و یسلم المجموع الی شریکه.

و هذا کما إذا کان الماء ان من سنخ واحد بأن کان کلاهما من المیاه المعدهٔ للشرب أو المعدهٔ للغسل و ازالهٔ الأقذار أو کان کلاهما حلوا أو مرا الی غیر ذلک من الخصوصیات.

و أخری لا یکون الماء المغصوب ممکن الرد الی مالکه بعد الامتزاج

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۳

(الشرط الخامس): أن لا یکون ظرف ماء الوضوء من أوانی الذهب أو الفضهٔ (۱) و الا- بطل سواء اغترف منه أو إدارهٔ علی أعضائه و سواء انحصر فیه أم لا- و مع الانحصار یجب أن یفرغ ماءه فی ظرف آخر و یتوضأ به و ان لم یمکن التفریغ الا بالتوضؤ یجوز ذلک حیث ان التفریغ واجب و لو توضأ منه جهلا أو نسیانا أو غفلهٔ صح کما فی الآنیهٔ الغصبیهٔ

مع الماء المباح و لو برد المجموع الیه لعد ذلک ماء مغایرا مع الماء المغصوب و مباینا معه و هذا کما إذا کان الماء ان سنخین متغایرین کما إذا کان أحدهما معدا للشرب و الآخر معدا لإزالهٔ القذارات أو کان أحدهما حلوا و الآخر مرا.

کما إذا وقع مقدار من الماء المغصوب الحلو فی خزان ماء الحمام لأنه حینئذ غیر قابل للرد الی مالکه و لو برد مجموع ماء الخزان.

ففی الصورهٔ الاولی لا یجوز التوضؤ من الماء الممتزج لاشتماله علی ماء الغیر و الوضوء بماء الغیر غیر صحیح و أما فی الصورهٔ الثانیهٔ فلا مانع من التوضؤ من الماء الممتزج من جههٔ ان الماء الواقع فیه غیر موجود وقتئذ فإنه یعد تالفا لدی العرف و ینتقل الأمر معه الی البدل من المثل أو القیمهٔ من دون أن یکون لمالک الماء حق فی الماء الممتزج و ما أفاده «قده» هو المتین

الشرط الخامس: أن لا یکون ظرف ماء الوضوء من أوانی الذهب أو الفضهٔ

اشارهٔ

(۱) قد أسلفنا تفصیل الکلام فی هذه المسألهٔ عند الکلام علی أوانی الذهب و الفضهٔ و انما نتعرض فی المقام الی ما لم نتعرض له هناک و هو ما أشار إلیه بقوله: و ان لم یمکن التفریغ الا بالتوضؤ یجوز ذلک ..

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۴

و المشکوک کونه منهما یجوز التوضؤ منه (۱) کما یجوز سائر استعمالاته.

إذا لم یمکن التفریغ الا بالتوضؤ:

---

(۱) ذکر «قده» ان الماء إذا کان منحصرا بما فی إحدی الإناءین وجب تفریغه فی ظرف آخر مقدمهٔ للوضوء الواجب و اما إذا لم یمکن تفریغهما الا- بالتوضؤ منهما فقد ذکر فی بحث أوانی النقدین ان الوجوب یرتفع عن الغسل أو الوضوء و یجب التیمم فی حق المکلف.

و ذکر فی المقام ان التوضؤ منهما حینئذ أمر جائز لأن التفریغ واجب کما عرفت فلو توضأ منهما بقصد التفریغ لوقع وضوئه أو غسله سائغا لا محالهٔ.

و هذا الذی ذکره فی المقام مناقض صریح لما قدمنا نقله عنه «قده» فی الکلام علی أوانی النقدین و الصحیح هو الذی ذکره هناک.

و الوجه فی ذلک ان تفریغ ماء الإناءین و ان لم یکن محرما لعدم کونه استعمالا لهما فیما إذا لم یکونا من الأوانی المعدهٔ للتفریغ (کالسماور) و (القوری) و نحوهما لوضوح ان التفریغ فی مثلهما استعمال لهما فیما أعدا له.

و أما إذا لم یکونا مما أعد للتفریغ فلا- بأس بتفریغهما بل هو أمر واجب عند الانحصار لأنه مقدمهٔ للواجب و هی واجبهٔ إما عقلا فحسب و اما عقلا و شرعا فلا یقع التفریغ محرما لا محالهٔ الا ان التوضؤ منهما استعمال لهما یقینا و قصد کون ذلک تفریعا لهما لا یغیر الفعل عن حقیقته فکیف یکون قصد التفریغ مانعا عن کون الفعل استعمالا لهما.

فالصحیح ان الوضوء یسقط وقتئذ عن الوجوب و ینتقل الأمر إلی بدله و هو التیمم.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ‌۴، ص: ۴۰۵

(مسألهٔ ۲۰): إذا توضأ من إنیهٔ باعتقاد غصبیتها، أو کونها من الذهب أو الفضهٔ، ثم تبین عدم کونها کذلک ففی صحهٔ الوضوء اشکال (۱) و لا یبعد الصحهٔ إذا حصل منه قصد القربهٔ.

التوضؤ من إناء باعتقاد الغصبیهٔ و انکشاف الخلاف:

---

(۱) قد فصل «قده» بین صورتی حصول قصد القربهٔ من المکلف و عدمه و حکم بالصحهٔ فی الأولی دون الثانیهٔ و ما أفاده هو الصحیح.

و توضیح ما أفاده «قده»: ان المعتقد بغصبیهٔ الإناء أو بکونه من من النقدین قد لا یعلم حرمهٔ التصرف فی المغصوب أو حرمهٔ استعمال الأوانی المصوغهٔ من الذهب و الفضهٔ و لو عن تقصیر منه فی التعلم کما یتفق ذلک فی کثیر من العوام أو انه یعلم بحرمهٔ التصرف أو الاستعمال غیر انه یعتقد عدم انطباق التصرف و الاستعمال علی التوضؤ من الإناء بدعوی ان التصرف و الاستعمال انما یتحققان بأخذ الماء من الإناء.

و أما التوضؤ أو الاغتسال بعد ذلک فهو أمر أجنبی عن التصرف و الاستعمال رأسا ففی هاتین الصورتین لا إشکال فی تمشی قصد التقرب من المکلف فی الوضوء و حیث انه بحسب الواقع أمر مباح فلا محالهٔ یحکم بصحته لتمشی قصد التقرب و إباحهٔ الماء و الإناء.

و أخری یعلم المعتقد بمغصوبیهٔ الإناء أو بکونه من النقدین حرمهٔ التصرف فی المغصوب أو استعمال أوانی النقدین و یعتقد أیضا بانطباق التصرف و الاستعمال علی نفس الوضوء.

و لا یتمشی منه قصد التقرب فی هذه الصورهٔ بوجه لعلمه بحرمهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ‌۴، ص: ۴۰۶

(الشرط السادس): أن لا یکون ماء الوضوء مستعملا فی رفع الخبث (۱) و لو کان طاهرا مثل ماء الاستنجاء مع الشرائط المتقدمهٔ، و لا

فرق بین الوضوء الواجب و المستحب علی الأقوی، حتی مثل وضوء الحائض.
و اما المستعمل فی رفع الحدث الأصغر فلا إشکال فی جواز التوضؤ منه، و الأقوی جوازه من المستعمل فی رفع الحدث الأکبر، و ان کان الأحوط ترکه مع وجود ماء آخر و اما المستعمل فی الأغسال المندوبهٔ فلا اشکال فیه أیضا، و المراد من المستعمل فی رفع الأکبر هو الماء الجاری علی البدن للاغتسال إذا اجتمع فی مکان.

التوضؤ کما مر و لا یعقل معه التمکن من قصد التقرب أبدا الا علی وجه التصور و الخیال لا الواقع و الحقیقهٔ.

اشتراط ان لا یکون الماء مستعملا فی رفع الخبث:

(۱) قد اشترطوا فی صحهٔ الوضوء أن لا- یکون الماء المستعمل فیه مستعملا فی رفع الخبث و لو مع الحکم بطهارته کما فی ماء الاستنجاء أو الغسالهٔ المتعقبهٔ بطهارهٔ المحل أو مطلقا بناء علی طهارهٔ الغسالهٔ علی نحو الإطلاق.
و أیضا اشترطوا ان لا یکون الماء المستعمل فیه مستعملا فی رفع الحدث الأکبر و اما المستعمل فی رفع الحدث الأصغر فلا مانع من ان یستعمل فی رفع الحدث الأصغر ثانیا و ثالثا و هکذا و تفصیل الکلام فی هذه المسألهٔ و جمیع فروعها قد أسلفناه عند التکلم علی مطهریهٔ المیاه فلیراجع.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۷
و أما ما ینصب من الید أو الظرف حین الاغتراف أو حین إرادهٔ الاجراء علی البدن من دون أن یصل الی البدن فلیس من المستعمل. و کذا ما یبقی فی الإناء. و کذا القطرات الواقعهٔ فی الإناء و لو من البدن، و لو توضأ من المستعمل فی الخبث جهلا أو نسیانا بطل، و لو توضأ من المستعمل فی رفع الأکبر احتاط بالإعادهٔ.
(السابع): أن لا- یکون مانع من استعمال الماء من مرض أو خوف أو عطش أو نحو ذلک: و إلا فهو مأمور بالتیمم و لو توضأ و الحال هذه بطل (۱) و لو کان جاهلا بالضرر صح، و ان کان متحققا فی الواقع و الأحوط الإعادهٔ أو التیمم.

اشتراط ان لا یکون هناک مانع من استعمال الماء:

---

(۱) قد یستند الحکم بجواز التیمم الی النص الشرعی کما فی موارد الخوف علی النفس من العطش أو المرض أو اشتداده و نحوها حیث ورد الأمر بالتیمم وقتئذ فی صحیحهٔ الحلبی «۱» و غیرها مما یأتی فی مبحث التیمم ان شاء اللّه و یکون ذلک النص تخصیصا شرعیا فیما دل علی وجوب التوضؤ علی واجد الماء لان المفروض ان المکلف متمکن من استعمال الماء عقلا و شرعا فأمره بالتیمم- و الحال هذه- تخصیص فی تلک الأدلهٔ لا محالهٔ.
و معه إذا أقدم المکلف علی الوضوء و ترک التیمم فمقتضی القاعدهٔ هو الحکم ببطلان وضوئه لعدم الأمر به بل قد عرفت ان مقتضی إطلاق دلیل التخصیص تعین التیمم فی حقه و کونه واجبا تعینیا لا تخییریا، و کفایهٔ الطهارهٔ المائیهٔ عن الطهارهٔ الترابیهٔ یحتاج الی دلیل و هو مفقود علی الفرض.

---

(۱) راجع ب ۲۵ من أبواب التیمم من الوسائل.
التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۸

....

بلا فرق فی ذلک بین موارد حرمهٔ استعمال الماء فی الوضوء کما إذا فرضنا ان استعمال الماء موجب لاشتداد المرض و موارد عدم حرمته کما إذا خاف من العطش بعد ذلک.

فان استعمال الماء وقتئذ و ان کان مفوتا للواجب الا ان الاستعمال غیر محرم شرعا و مع ذلک لو توضأ حینئذ حکمنا ببطلانه للنص الدال علی تعین التیمم فی حقه.

و قد یستند الحکم بجواز التیمم الی حکم العقل به کما فی موارد المزاحمهٔ بین وجوب الوضوء و واجب آخر أهم کإنقاذ الغریق و نحوه کما إذا کان عنده مقدار من الماء یکفی لوضوئه فحسب و وجبت علیه ازالهٔ النجاسهٔ عن المسجد و حیث ان الإزالهٔ مما لا بدل له و الوضوء مما له البدل یتعین علیه صرف الماء فی الإزالهٔ و التیمم للصلاهٔ.

و هذا لا من جههٔ دلالهٔ الدلیل الشرعی علیه بل من جههٔ استقلال العقل بقبح التکلیف لما لا یطاق لعدم تمکن المکلف من امتثال کلا التکلیفین و عدم إمکان الأمر بالضدین فی زمان واحد.

ففی هذه الموارد إذ عصی المکلف للأمر بالتیمم و صرف الماء فی الإزالهٔ الواجبهٔ- مثلا- فصرفه فی الوضوء أمکننا الحکم بصحهٔ وضوئه بالترتب و حیث ان المخصص للأمر بالوضوء عقلی و لیس دلیلا شرعیا کی یتمسک بإطلاقه حتی فی صورهٔ عصیان الأمر بالأهم فلا مناص من الاکتفاء فیه بمقدار الضرورهٔ.

کما هو الحال فی موارد التخصیصات العقلیهٔ و هو صورهٔ امتثال المکلف للأمر بالأهم فإنه وقتئذ غیر مکلف بالوضوء جزما لاستلزامه التکلیف بما لا یطاق و لأجل الفرار عن هذا المحذور رفعنا الید عن إطلاق الأمر بالمهم- عند امتثال المکلف للأمر بالأهم- فان بهذا المقدار من تقیید

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۰۹

....

دلیل المهم یرتفع المحذور العقلی من البین و معه لا موجب لرفع الید عن أصله و أساسه فإذا فرضنا ان المکلف عصی للأمر بالأهم و المفروض بقاء الأمر بالمهم بحاله فلا مانع من التمسک بإطلاقه و الحکم بوجوب الوضوء علیه فی محل الکلام لتمکنه منه بحسب العقل و الشرع فإذا أتی به وقع صحیحا و مأمورا به لا محالهٔ.

نعم قد استشکل شیخنا الأستاذ «قدس سره» فی جریان الترتب فی الطهارات الشرعیهٔ مدعیا أن القدرهٔ قد أخذت فی موضوعها لقوله عز من قائل فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً .. لان التفصیل قاطع للشرکهٔ فیدلنا ذلک علی ان الوضوء وظیفهٔ واجد الماء کما ان التیمم وظیفهٔ الفاقد و العاجز عنه.

و حیث ان المکلف فی مفروض الکلام غیر متمکن- شرعا- علی صرف الماء فی الوضوء لمکان مزاحمته مع الواجب الأهم فلا یکون الوضوء مشروعا فی حقه لاختصاصه بالواجد و المتمکن منه کما عرفت و عصیان الأمر بالأهم لا یجعل العاصی متمکنا من الماء شرعا لوجوب صرف الماء فی الإزالهٔ- مثلا- و لا قدرهٔ له فی استعماله فی الوضوء سواء امتثل التکلیف بالأهم أم لم یمتثل.

و نحن أیضا قد بنینا علی ذلک برههٔ من الزمان و قد عدلنا عنه أخیرا نظرا إلی ان القدرهٔ المأخوذهٔ فی هذه الموارد أعنی الوضوء و الحج و غیرهما انما هی القدرهٔ بالمعنی اللغوی أعنی المفهوم العرفی العام و هو التمکن من الشیء تکوینا و عدم الممنوعیهٔ عنه شرعا و لیس لها معنی شرعی آخر.

و حیث ان المکلف عند عصیانه الأمر بالأهم یتمکن من الإتیان بالمهم تکوینا کما لا ممنوعیهٔ له عنه شرعا فیتحقق الموضوع للأمر

بالمهم فی حقه و یشمله دلیله. أما تمکنه من الوضوء فی مفروض المسألهٔ عقلا و بحسب التکوین فلأنه أمر ظاهر جلی إذ لا یتصور أی مانع عقلی أو تکوینی من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۱۰

....

استعماله الماء فی الوضوء و اما تمکنه منه شرعا فلأجل عدم تعلق أی نهی علی استعمال الماء فی الوضوء و انما تعلق الأمر باستعماله فی الإزالهٔ فحسب و الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده.

نعم إذا کان استعماله الماء فی الوضوء ممنوعا عنه بحسب الشرع کما فی التوضؤ من الماء المغصوب انتقل فرضه الی التیمم و منع عن الوضوء لا محالهٔ لعدم قدرته علی التوضؤ شرعا.

و ثالثهٔ یستند جواز التیمم إلی الأدلهٔ العامهٔ کقاعدتی نفی الحرج و الضرر من دون أن یستند الی دلیل یخصه بحسب الشرع أو العقل کما کان کذلک فی الصورتین الأولیتین و هذا کما فی موارد کون الوضوء مستلزما للتضرر غیر المنصوص علیه فی الأخبار فهل یحکم بصحهٔ الوضوء وقتئذ فیما إذا أقدم علیه عالما بکونه ضرریا فی حقه أو حرجیا أو لا یحکم علیه بالصحهٔ؟

قد فصل الماتن «قده» فی مبحث التیمم فی هذه المسألهٔ بین الحرج و الضرر مدعیا ان هاتین القاعدتین انما تتکفلان نفی الإلزام و الوجوب و لا یتکفلان نفی المشروعیهٔ و الجواز فمن هنا یصح وضوئه فی موارد الحرج.

و أما فی موارد الضرر فحیث ان الإضرار محرم و هو ینطبق علی الوضوء فلا محالهٔ یتصف الوضوء بالحرمهٔ فیبطل من هذه الناحیهٔ.

و لنا فی ذلک کلام یأتی فی مبحث التیمم ان شاء اللّه فلا نتعرض إلی ذلک فی المقام تبعا للماتن حیث لم یتعرض له هنا بل نتعرض لما تعرض له «قده».

و هو ما إذا کان المکلف جاهلا بأن الوضوء یترتب علیه الضرر فأقدم علیه و ترتب علیه الضرر واقعا أعنی الضرر غیر المنصوص علیه فی الاخبار کترتب ذهاب مال له علیه کما إذا اشتغل بالوضوء فسرق اللصوص أمواله

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۱۱

....

فهل یحکم بصحهٔ وضوئه؟

حکم بصحته فی المتن و احتاط بإعادته- إذا لم یترتب علیه الضرر- کما احتاط بالتیمم- فیما إذا استلزم الضرر- و قد تعرض الماتن «قده» لهذه المسألهٔ بعینها فی مبحث التیمم و جزم بالصحهٔ هناک من غیر أن یحتاط بشیء.

و الصحیح فی المسألهٔ التفصیل: و ذلک لأن الضرر المترتب علی الوضوء قد لا یکون أمرا مبغوضا لدی الشرع و قد یکون مبغوضا شرعیا علی نحو لا یرضی الشارع بتحققه فی الخارج بوجه.

أما إذا لم یکن الضرر مبغوضا عند الشارع کما إذا ترتب علی وضوئه سرقهٔ مال له فلا مناص من الحکم بصحهٔ الوضوء حینئذ و ذلک لأنه أمر مباح فی الواقع علی الفرض و لا یشمله حدیث نفی الضرر لأنه قاعدهٔ امتنانیهٔ و لا امتنان فی الحکم ببطلان الوضوء الصادر عن الجاهل بترتب الضرر الغیر المحرم علیه.

إذا فلا مانع من أن ینطبق المأمور به علی الوضوء المأتی به فی الخارج لانه مصداقه و محققه فیحکم بصحته، بل یمکن أن یقال ان فی نفس الأخبار الواردهٔ فی التیمم اشعارا بصحهٔ الوضوء عند الجهل بضرره فان الظاهر من تلک الروایات ان موضوع وجوب التیمم انما هو خوف الضرر و لکن لا- علی وجه الموضوعیهٔ بل علی وجه الطریقیهٔ إلی الضرر الواقعی أعنی به الضرر الواصل للمکلف و مع

الجهل به و عدم خوفه منه لا- يكون الضرر واصلا للمكلف فلا ينتقل فرضه الى التيمم فلا بد من الحكم بصحة وضوئه، و إذا كان الضرر المترتب على الوضوء محرما و مما لا يرضى الشارع بوجوده فى الخارج كما إذا ترتب على الوضوء قتل النفس المحترمة أو ما يشاكل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۲

(الثامن): أن يكون الوقت واسعا للوضوء و الصلاة، بحيث لم يلزم من التوضؤ وقوع صلاته و لو ركعة منها (۱) خارج الوقت و إلا وجب التيمم إلا أن يكون التيمم أيضا كذلك بأن يكون زمانه بقدر زمان الوضوء أو أكثر إذ حينئذ يتعين الوضوء.

ذلك مما لا يرضى به الشارع فلا بد من الحكم بالبطلان لان الوضوء وقتئذ محرم و كيف يعقل أن يكون المحرم مصداقا للواجب؟ و الجهل بحرمته لا يقلب الحرام إلى الجائز أو الوجوب.

و على الجملة ان المسألة من صغريات الكبرى المتقدمة فى التوضؤ بالماء المغصوب جاهلا بمغصوبيته و قد مر ان الصحيح وقتئذ هو الحكم بالبطلان.

و أما ما ربما يتوهم من تصحيح ذلك بالملاك فيندفع بما ذكرناه غير مرة من ان دعوى وجود الملاك تخرص على الغيب إذ لا علم لنا بالملاك بعد سقوط الأمر و التكليف أنه على تقدير القول به فهو ملاك مندك فى جنب الملاك الآخر أعنى ملاك الحرمة لأن المفروض حرمته و الملاك المندك مما لا يترتب عليه أى أثر.

اشتراط السعة فى الوقت:

اشارة

(۱) من المحتمل القوى أن يكون قوله: و لو ركعة من باب المثال لوضوح انها مما لا خصوصية له بل لا يجوز إيقاع نصف جزء من أجزاء الصلاة أيضا فى خارج الوقت لان مقتضى الأخبار الواردة فى الوقت وجوب إيقاع الصلاة بأجمعها فيما بين المبدء و المنتهى فلا يجوز إيقاعها خارج الوقت و لو بجزء منها أو نصف جزء.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۴، ص: ۴۱۲

فإذا فرضنا أن التوضؤ يستلزم إيقاع شىء من الصلاة فى خارج الوقت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۳

....

دون التيمم فلا- محالة ينتقل فرضه الى التيمم اللهم الا- ان يكون التيمم أيضا كالوضوء من هذه الجهة فإن فرضه وقتئذ هو الوضوء أيضا.

ثم ان الكلام فى هذه المسألة يقع من جهتين:

«إحداهما»: هل ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم فى الشريعة المقدسة أو ان التيمم لا يسوغه ذلك؟ حيث لم يرد نص على مسوغية ضيق الوقت للتيمم بل قد حكى عن الشيخ حسين آل عصفور عدم مسوغية له لعدم دلالة الدليل عليه و ان الآية المباركة و الروايات انما تدلان على مشروعية التيمم لفاقد الماء فحسب و المفروض ان المكلف واجد للماء فكيف يشرع التيمم فى حقه.

و هو ظاهر صاحب المدارك «قده» أيضا فيمن كان واجد للماء أولا فأهمل حتى ضاق الوقت بحيث لو توضأ لم يمكنه إيقاع الصلاة بتمامها فى وقتها، حيث حكم عليه بوجوب التوضؤ و عدم مشروعية التيمم فى حقه معللا- بأن التيمم انما هو وظيفة فاقد الماء و المكلف فى مفروض المسألة واجد للماء و لم يرد أى نص على ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم و قد نسب ذلك إلى المعتبر أيضا. فإن هذه المسألة و ان كانت غير مسألتنا هذه لان المفروض فيها تمكن المكلف من الماء للصلاة الا انه أهمل حتى ضاق الوقت عن الصلاة و هى غير ما نحن فيه اعنى ما إذا كان الضيق ناشئا عن غير الاختيار الا ان تعليله يعم المقام أيضا.

و هذه المسألة لم يتعرضوا لها إلا فى كلمات متأخر المتأخرين و ذكر فى الحدائق ان الوجه فى ذلك لعله وضوح المسألة عندهم و قد أورد على صاحب المدارك بأن ضيق الوقت من المسوغات إذ المدار فى وجوب التيمم انما هو عجز المكلف و عدم تمكنه من استعمال الماء للطهارة و الصلاة.

و ما أفاده هو الصحيح و ضيق الوقت من مسوغات التيمم شرعا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۴

....

و الوجه فى ذلك ان التيمم انما لا يكون سائغا فيما إذا تمكن المكلف من استعمال الماء لوضوء الصلاة فكلما لم يتمكن المكلف من استعماله ساغ التيمم فى حقه و لو كان متمكنا من استعمال الماء فى غير الوضوء أو فى غير وضوء الصلاة أعنى الوضوء لأجل غير الصلاة كما إذا أذن له مالك الماء فى التصرف فى مائه فى غير وضوء الصلاة فإن المكلف حينئذ و ان كان واجدا للماء لغير وضوء الصلاة غير ان فرضه هو التيمم دون الوضوء.

و ذلك لان كلا من الأمر بالوضوء و الأمر بالتيمم فى الآية المباركة أمر غيرى و مقدمة للصلاة فقد قال عز من قائل إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا .. إلى أن قال أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ .. فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً «۱».

و قد استفدنا من ذكر المريض فى الآية المباركة ان المراد بالوجدان هو التمكن من استعمال الماء فإذا فرضنا ان المكلف يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة إذا يجب عليه الوضوء فإذا لم يتمكن من استعماله لوضوء الصلاة ففرضه ينتقل الى التيمم و ان كان واجدا للماء بالوجدان و متمكنا من استعماله فى غير وضوء الصلاة.

و حيث ان المفروض عدم تمكن المكلف من استعمال الماء لوضوء الصلاة عند ضيق الوقت فلا محالة يشرع فى حقه التيمم كما أشرنا إليه.

هذا كله فى هذه الجهة.

«الجهة الثانية»: انه بعد الفراغ فى الجهة المتقدمة عن ان ضيق الوقت من مسوغات التيمم يقع الكلام فى ان الوقت إذا ضاق بحيث لو توضأ لم يتمكن الا- من إيقاع ركعة واحدة منها فى وقتها و وقعت البقية فى خارج الوقت فهل يسوغ له أن يتيمم حتى يوقع الصلاة بتمام أجزائها

---

(۱) المائدة: ۵: ۶

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۵

....

فى وقتها أو يجب عليه أن يتوضأ و ان لم يـدرك من الوقت إلا ركعـة واحدة لان من أدرك ركعة فقد أدرك الصـلاة كلها فى وقتها فكأنه متمكن من أن يتوضأ و يأتى بجميع أجزاء الصلاة فى وقتها؟

التحقيق هو الأول و ذلك لان اللّه سـبحانه قـد قسم المكلفين على قسـمين و هما واجـد الماء و فاقـده و أوجب عليهما ثمان ركعات- مثلا- فيما بين المبـدء و المنتهى أعنى ما بين الـدلوك و الغروب فمن تمكن من اسـتعمال الماء لأجل الصـلاة فيما بين الحدين وجب عليه الوضوء و من لم يتمكن من استعماله لأجلها ما بين الحدين فقد وجب عليه التيمم.

و حيث ان المكلف لا- يتمكن من اسـتعمال الماء لأجل إيقاع الصـلاة بأسـرها فى الوقت فلا جرم وجب عليه التيمم اللهم إلا أن يكون التيمم أيضا كالوضوء بان لا يتمكن معه أيضا من الإتيان بالفريضة بأسرها فى الوقت فان المتعين وقتئذ هو الوضوء كما تقدم.

و أما حـديث من أدرك فالصـحيح المعتبر منه ما ورد فى صـلاة الغـداة من أن من أدرك ركعة منها فقد أدرك الغداة تامة «۱» و أما غيرهما مما ورد من أن من أدرك ركعة من الصـلاة فقد أدرك الصلاة «۲» أو ان من أدرك ركعة من العصـر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الشمس «۳» فهى روايات ضعاف.

و مـا ورد فى الغـداة و ان لم تكن مختصـة بهـا فان المورد لا يكون مخصـصا لا محالـة الا انه غير ناظر إلى شـىء من أجزاء الصـلاة و شرائطها و إلى تغيير الوظيفة و التكليف عما كانا عليه بل إنما تنظر إلى توسعة الوقت

---

(۱) المروية فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۶

و لو توضأ فى الصورة الأولى بطل (۱) ان كان قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد.

و ان طبيعى الصلاة سواء أ كانت مقيدة بالطهارة المائية أم بالطهارة الترابية إذا وقعت ركعة منها فى وقتها فقد وقعت أداء.

بمعنى ان المكلف متى ما تمكن من إيقاع ركعة من الفريضة فى وقتها على اختلاف الفرائض باختلاف المكلفين وجب أن يوقعها فى وقتها و لا يسوغ له ان يؤخرها و يقضيها فى خارجه فان إيقاع ركعة من الصلاة فى الوقت كايقاعها بأسرها فى وقتها.

و من الظـاهر ان من تمكن من الأـداء لم يجز له أن يفوت وقتهـا و يأتى بها قضاء فلا نظر لها الى أن من تمكن من الصـلاة مع الوضوء فى وقتها و لو بمقدار ركعة وجب أن يتوضأ و يأتى بها مع الطهارة المائية و لا يشرع التيمم فى حقه.

و على الجملة أن الحديث غير ناظر الى تغيير الوظيفة و التكليف من التيمم الى الوضوء و بيان ان شـرط الصـلاة حينئذ أى شـىء و انما نظره الى التوسعة فى الوقت فى طبيعى الصلاة سواء أ كانت مقيدة بالوضوء أم مشروطة بالتيمم حسب اختلاف المكلفين.

إذا توضأ و هو مأمور بالتيمم:

(۱) أراد بذلك بيان حكم المتوضـئ فيما إذا حكمنا عليه بوجوب التيمم و انه عند ضيق وقت الصلاة إذا توضأ و ترك التيمم الواجب فى حقه فهل نحكم بصـحة وضوئه و جاز له قضائها فى خارج الوقت بهـذا الوضوء أم لا بد من الحكم ببطلانه. و لا تخلو عبارة الماتن

عن قصور.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۱۷

نعم لو توضأ لغاية أخرى أو بقصد القربة صح، و كذا لو قصد ذلك الأمر بنحو الداعي لا التقييد.

و توضيح ذلك ان المكلف ربما يأتى بالتوضؤ- فى مفروض المسألة- قاصدا به امتثال الأمر بالصلاة المقيدة فى الشريعة المقدسة بالطهارة المائية و حينئذ لا بد من الحكم ببطلان الوضوء لان ما قصده لم يقع و ما وقع لم يقصد لانه لم يؤمر فى الشريعة المقدسة بالصلاة المتقيدة بالوضوء و الطهارة المائية و انما أمر فى حقه بالصلاة المقيدة بالطهارة الترابية و التيمم، و المفروض أنه لم يأت بالوضوء قاصدا لامتثال هذا الأمر.

و ربما يتوضأ قاصدا به امتثال الأمر المتعلق بطبيعى الصلاة الأعم من المقيدة بالوضوء و المقيدة بالتيمم إما لداعى أن لا يصلى به بوجه بل يأتى به لغيرها من الغايات المترتبة عليه كالكون على الطهارة أو الاستحباب النفسى و نحوها و اما بداعى أن يأتى به الصلاة الواجبة على ذمته بحيث لو لا وجوب الصلاة فى حقه لم يكن يتوضأ أبدا الا انه نوى فى وضوئه امتثال الأمر المتعلق بطبيعى الصلاة.

و حينئذ يحكم بصحة الوضوء لأن مجرد كونه مأمورا بالتيمم حينئذ لا يخرج الوضوء عن محبوبيته و لا يسلب ملاكه بل هو باق على استحبابه النفسى و ذكرنا فى محله ان الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده إذا فالوضوء مستحب و محبوب و لم يتعلق عليه أى نهى فلا محالة يقع صحيحا و ان كان المكلف قد عصى بتركه التيمم الواجب فى حقه حتى يتمكن من إيقاع الصلاة كلها فى وقتها.

فإذا صح ذلك و حكم على المكلف بالطهارة و الوضوء فله أن يصلى بهذا الوضوء أية صلاة شاءها و منها قضاء صلاته فى خارج الوقت هذا، و لكن الصحيح أن يقال: انا ذكرنا فى التكلم على مقدمة الواجب

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۱۸

....

ان عبادية الوضوء و الغسل غير ناشئة عن أمرها الغيرى المقدمى بل إنما نشأت عن استحبابها النفسى إذا فالعبادية فى مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المقدمى.

نعم لا يعتبر فى عباديتها قصد أمرها النفسى على ما أسلفناه فى محله كما سبق فى التكلم على التعبدى و التوصلى أن العبادية يكتفى فيها بالإتيان بذات العمل و إضافته نحو المولى سبحانه نحو اضافة و بهذا يمتاز الواجب التعبدى عن التوصلى فعلى ذلك يكفى فى صحة الوضوء فى محل الكلام الإتيان به مضافا الى اللّه سبحانه نحو اضافة من غير ان يعتبر فى صحته قصد الحصة الخاصة من الوضوء أعنى الوضوء المأمور به مقدمة للصلاة.

فما أفاده الماتن لا- يتم لا- على ما ذكرناه آنفا و لا على ما هو ظاهر عبارته. أما بناء على ما سردناه آنفا فلأن قصد المكلف الإتيان بالحصة الخاصة من الوضوء أعنى الوضوء الواجب مقدمة للصلاة- الذى هو المراد من قصده امتثال الأمر المتعلق به من حيث هذه الصلاة على نحو التقييد- قصد أمر لا واقع له.

حيث عرفت ان الوضوء بطبيعية عبادة و مستحب ذاتى و ليست له حصتان و لا هو على نوعين و قسمين فقصد الحصة الخاصة من الوضوء مما لا واقع له و هو نظير قصده الوضوء الليلى أو النهارى حيث لا حصة الوضوء من حيث الليل و النهار فالقيد بهذا المعنى مما لا واقع له.

نعم المقيد و هو الصلاة على قسمين لأنها قد تتقيد بالطهارة الترابية و قد تتقيد بالطهارة المائية و أما القيد فلا كما مر، و اما بناء على ما هو ظاهر عبارته «قده» من تقسيمه الوضوء المأتى به على قسمين و انه قد يأتى به على نحو التقييد بأن يأتى الوضوء بداعى أنه الذى

تتقيد به الصلاة الواجبة فى حقه على نحو لو لم يكن صلاته متقيدة به

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۱۹

....

لم يكن يأتى به.

و قد يأتى به على نحو الداعي- لا التقييد- بأن يأتى به بداعى أنه الذى تقيدت به صلاته و لكن لا على نحو لو لم تتقيد به صلاته لم يكن يأتى به، بل هو يأتى بذلك الوضوء حتى لو لم تكن صلاته متقيدة به كما مر منه «قده» هذا التفسير للداعى و التقييد فى المسألة الثالثة من مسائل الوضوءات المستحبة.

فالوجه فى عدم تمامية ما أفاده «قده» هو ما أسلفناه هناك من ان التقييد بهذا المعنى أيضا لا يرجع الى محصل فإن العبادة يكفى فى صحتها أن يؤتى بذات العمل مضافة إلى المولى نحو اضافة و المفروض ان المكلف فى المقام قد أتى بذات الوضوء و أضافها إلى اللّه سبحانه أيضا و بذلك تمت العبادة و غاية الأمر انه كان معتقدا بوجوبه فقد ظهر استحبابه فهو من قبيل الخطأ فى التطبيق و قصده ان لا يأتى به على تقدير عدم كونه مقدمة لصلاته لغو و لا يضر بصحة ما أتى به من العمل متقربا به الى اللّه تعالى اللهم إلا ان يكون عالما بعدم وجوبه و ان الصلاة غير متوقفة عليه و مع ذلك أتى به بداعى أنه مقدمة لصلاته فإنه وقتئذ تشريع محرم و هو مبطل للعبادة كما قدمنا تفصيله فى محله فما أفاده «قده» من ان الإتيان بالوضوء قد يكون على وجه التقييد و قد يكون على وجه الداعى لا يرجع الى محصل معقول.

بل الصحيح أن يفصل فى صحة الوضوء بين ما إذا كان المكلف عالما بعدم توقف صلاته على الوضوء لعلمه بضيق الوقت و ان وظيفته حينئذ هو التيمم و معه قد أتى به بقصد انه واجب مقدمى للصلاة فإنه وقتئذ تشريع و هو موجب لبطلان وضوئه.

و ما إذا لم يكن عالما بعدم المقدمية بل كان جاهلا بها و لكنه أتى به

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۰

(مسألة ۲۱): فى صورة كون استعمال الماء مضرا (۱) لو صب الماء على ذلك المحل الذى يتضرر به و وقع فى الضرر ثم توضأ صح إذا لم يكن الوضوء موجبا لزيادته لكنه عصى بفعله الأول:

(التاسع): المباشرة فى أفعال (۲) الوضوء فى حال الاختيار،

بداعى شىء من الغايات المترتبة عليه أو بداعى تلك الصلاة مع الغفلة عن نضيق وقتها و عدم توقف صلاته عليه فان وضوئه صحيح فى هذه الصورة فإنه أتى بذات العمل مضافة الى اللّه سبحانه و قد عرفت أنه يكفى فى الحكم بصحة العبادة و ان أخطأ فى التطبيق حيث تخيل وجوبه و كان أمرا استحبابيا واقعا.

(۱) بان حصل الضرر بمجرد وصول الماء إلى البشرة بحيث لو صب الماء بعد ذلك بقصد الغسل أو الوضوء لم يترتب عليه أى ضرر من حدوث مرض أو اشتداده أو بطء زواله و نحو ذلك فيقع غسله أو وضوئه صحيحا حيث لا ضرر فى شىء منهما و ان عصى بذلك حيث أوقع نفسه فى الضرر بناء على أن مطلق الإضرار بالنفس محرم شرعا و اما بناء على ما قدمناه فى محله من عدم دلالة الدليل على حرمة مطلق الإضرار بالنفس فلا معصية أيضا بوجه.

اعتبار المباشرة فى أفعال الوضوء:

اشارة

(۲) و يدل على ذلك مضافا الى الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية حيث دلت بأجمعها على أنه (ع) قد اسدل الماء من أعلى وجهه أو من مرفقه و أمر يده الى الذقن أو الأصابع نفس الخطابات المتكفلة لوجوب الغسل و المسح كما فى الآية المباركة و الروايات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۱

فلو باشرها الغير أو اعانه فى الغسل و المسح بطل و أما المقدمات للأفعال فهى أقسام: «أحدها»: المقدمات البعيدة كإتيان الماء أو تسخينه أو نحو ذلك.

فان مقتضى إطلاق الأمر بالغسل ان المكلف يجب أن يغسل وجهه و يديه بنفسه و كذلك يجب أن يمسح رأسه أو رجليه بنفسه فلو غسلهما أو مسحهما الغير لم يسقط بذلك التكليف عنه لأن إيجابهما مطلق و يدل على وجوب الإتيان بهما بالمباشرة سواء أتى بهما غيره أم لم يأت بهما.

و كذلك الحال فى جميع التكاليف و الواجبات تعبدية كانت أم توصلية فإن المناط المتقدم أعنى ظهور نفس الخطاب و توجيه فى وجوب المباشرة و عدم سقوط الواجب بفعل الغير متحقق فى الجميع على حد سواء. اللهم إلا ان يقوم دليل خارجى على أن الغرض يحصل فى الخارج من مجرد تحقق المأمور به و وجوده سواء استند ذلك إلى المباشرة أم التسبيب و فعل الغير فلو أمر بغسل ثوبه فمقتضى ظهور هذا الخطاب و إطلاقه عدم كفاية غسل الغير فى حصول الامتثال إلا ان القرينة الخارجية دلتنا على ان الغرض من الأمر بغسله انما هو مجرد إزالة النجاسة عنه حصل ذلك بفعل نفس المأمور و مباشرته أو بفعل شخص آخر بل و سواء حصل من عاقل بالاختيار أم من غير العاقل أو من دون الاختيار كما إذا أطارته الريح و ألقته فى كر من الماء و زالت عنه النجاسة بذلك أو وقع عليه المطر فطهره.

و اما إذا لم تقم قرينة خارجية على ذلك فمقتضى الظهور و الإطلاق انما هو اشتراط المباشرة كما عرفت.

و قد خرجنا عن ذلك فى باب العقود و الإيقاعات لأنه لو أمر بالبيع أو النكاح أو الطلاق أو الصلح فكما يحصل امتثال الأمر بذلك بإيقاع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۲

....

المعاملة بنفسه و المباشرة كذلك يحصل بأمره الغير بإيقاعها.

و السر فى ذلك ما أشرنا إليه فى بحث المكاسب من ان الافعال التكوينية ليست كالأفعال الاعتبارية من جهة ان اسناد الافعال التكوينية على وجه الحقيقة لا يصح الا الى فاعلها و مصدرها أو صانعها فلا يصح أن يقال شرب فلان الماء الا إذا شربه بالمباشرة فلو أمر غيره بشربه فشربه ذلك الغير لم يصح ان يقال شرب فلان الماء حقيقة.

هذا بخلاف الأفعال الاعتبارية لأنها كما يصح إسنادها إلى فاعلها بالمباشرة كذلك يصح اسنادها حقيقة إلى فاعلها بالتسبيب كما إذا أوجدها من أمره بإيجادها و ذلك لأن قوام الأمور الاعتبارية باعتبار فيصح إسنادها إلى من اعتبرها حقيقة كما إذا اعتبر ملكية ماله للمشترى و أمر غيره بأن يبيع ماله منه أى من ذلك المشترى.

فكما يصح أن يقال حقيقة ان الوكيل أو المأمور قد باع ذلك المال كذلك يصح أن يقال حقيقة ان المالك و الآمر قد باع ذلك المال لقيام الاعتبارية و كذا فيما لو باعه الفضولى فإجازة مالك المال لأنه بالإجازة يصح ان يسند البيع إلى المالك بإمضائه و اجازته و يصح أن يقال فلان باع داره حقيقة لأنه الذى اعتبر ملكيتها للمشترى و أبرزه بإجازته و إمضائه.

و أظهر من ذلک ما إذا کان المأمور وکیلا فی مجرد إیقاع الصیغة و إنشائها من دون علمه بالعوضین و لا عرفانه بشیء من شروطهما فان البیع حینئذ یسند إلی الموکل المالک إسنادا حقیقیا بل فی صحة إسناده إلی الوکیل المذکور اشکال و من هنا تأمل الشیخ «قده» فی ثبوت خیار المجلس لمثل هذا الوکیل نظرا الی ان البیع لا یصدق علی مثله حقیقة.

و کیف کان فالخطابات بأنفسها و إطلاقاتها ظاهرة فی اشتراط المباشرة فی الأفعال التکوینیة اللهم إلا أن یقوم دلیل علی صحة النیابة کما فی الجهاد و علیه یکون العمل الصادر من الغیر مسقطا للواجب عن ذمة المنوب

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۲۳

و هذه لا مانع من تصدی الغیر لها.

عنه لا أنه یقع مصداقا للمأمور به لوضوح عدم معقولیة تکلیف أحد بالعمل الصادر من الغیر و هذا ظاهر.

و أما فی الأفعال الاعتباریة فظهور الخطابات و لا إطلاقاتها لا یقتضی اعتبار المباشرة کما عرفت و حیث ان الغسل و المسح من الأفعال التکوینیة و لم یقم دلیل علی صحة النیابة فیهما فمقتضی ظهور الآیة و الاخبار و إطلاقاتهما هو اعتبار المباشرة فی الوضوء و عدم سقوطه بالفعل الصادر من الغیر.

علی ان المسألة مما لا خلاف فیه الا من ابن الجنید حیث ذهب الی کراهة التولیة فی الوضوء الا انه مما لا یعبأ به لشذوذه و ندرته فإنه علی خلاف المتسالم علیه بین الأصحاب «قدس اللّه أسرارهم».

(۱) و یدل علیه مضافا الی الأخبار الواردة فی الوضوءات البیانیة لاشتمالها علی أنه صلی اللّه علیه و آله دعا بقعب أو قدح أو طست أو تور أو غیره من أوانی الماء «۱» و هی قد وردت فی مقام البیان فیستفاد منها ان الإعانة فی أمثال ذلک من المقدمات البعیدة للوضوء أمر سائغ لا منع عنه.

ان التوضؤ من دون اعانة الغیر فی المقدمات أمر لا یتحقق الا نادرا لتوقفه علی أن یصنع لنفسه ظرفا من إبریق و نحوه حتی یخرج به الماء من البئر أو البحر أو المخزن و نحوها و الا فصانع الإبریق أو من أتی به الماء- مثلا- معین للمتوضئ فی وضوئه فلا یتحقق الوضوء من دون اعانة الغیر الا بالذهاب الی بحر أو نهر لیتوضأ منه بلا اعانة الغیر و هو قلیل التحقق لا محالة.

---

(۱) راجع ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۲۴

«الثانی»: المقدمات القریبة مثل صب الماء فی کفه و فی هذه یکره (۱) مباشرة الغیر.

هذا علی ان عبادیة الوضوء لیست بأرقی من عبادیة بقیة العبادات کالحج و الصلاة و لا إشکال فی جواز الاستعانة من الغیر فی مقدماتهما فهل یکون هذا تشریکا فی الحج و الصلاة، أو انه لا مانع من الشرکة فیهما بخلاف الوضوء و هذا مما یدلنا علی عدم المنع من الاستعانة بالغیر فی مقدمات الوضوء.

مورد کراهة مباشرة الغیر:

(۱) بل الظاهر عدم المنع عن ذلک لا کراهة و لا تحریما و لا یمکن المساعدة علی ما ذکره الماتن من الحکم بالکراهة و ذلک لعدم قیام دلیل علی الکراهة بوجه و ما استدل به علیها من الروایات الآتی نقلها اما ضعیف السند و الدلالة معا أو من احدی الجهتین.

مضافا الى دلالـة الروايـة الصـحيحة على الجواز و عـدم الكراهـة أو الحرمـة و هى صـحيحة الحـذاء قـال: وضـأت أبا جعفر (ع) بجمع «عرفات» و قد بال فناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل به وجهه (و كفا غسل به ذراعه الأيمن) و كفا غسل به ذراعه الأيسر ثم مسح بفضله الندى رأسه و رجليه «۱».

و هى صريحة الدلالة على جواز تصدى الغير بالمقدمات القريبة فى الوضوء.

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۵

....

نعم رواها الشيخ «قده» فى موضع آخر [۱] من التهذيب مشتملة على قوله ثم أخذ كفا. بدل ثم صببت عليه كفا. كما نقله فى الوسائل و عليه تكون الرواية أجنبية عما نحن بصدده.

الا ان الصحيح هو نسخة الوسائل و لعله سقط عن قلم الشيخ اشتباها و ذلك لاشتمال صدرها على قول الحذاء: وضأت أبا جعفر: فلو كان (ع) أخذ الماء بنفسه فأين وضاءه الحذاء حينئذ؟ هذا.

و قد استدل للكراهة بعدة روايات.

«منها» روايـة حسن الوشاء قال: دخلت على الرضا (ع) و بين يـديه إبريق يريـد أن يتهيأ منه للصـلاة فدنوت منه لأصب عليه فأبى ذلك فقـال: مه يـا حسن: فقلت له لم تنهـانى أن أصب المـاء على يـديك تكره أن أؤجر قـال: تؤجر أنت و أوزر أنـا فقلت: و كيف ذلك؟ فقال:

اما سمعت اللّه عز و جل يقول فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً. و ما أنا ذا أتوضأ للصلاة و هى العبادة فأكره أن يشركنى فيها أحد «۲».

و لكنها ضعيفة السند بإبراهيم بن إسحاق الأحمر لأنه ممن ضعفه الشيخ و النجاشى (قدهما).

كما انها ضعيفة الدلالة على المدعى حيث ان ظاهرها الحرمة لأن معنى قوله تعالى فَمَنْ كانَ يَرْجُوا .. انه من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر.

و من الظاهر ان ارتكاب أمر مكروه عند اللّه سبحانه لا يستلزم انتفاء الايمان باللّه سبحانه و اليوم الآخر فلا يتحقق هذا الا فى ارتكاب المحرمات.

---

[۱] كما فى الجزء الأول ص ۷۹ من الطبعة الحديثة و أخرجها فى ص ۵۸ مطابقة لما فى الوسائل فلاحظ.

---

(۲) المروية فى ب ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۶

....

أضف الى ذلك قوله (ع) أوزر أنا. فان الوزر بمعنى العقاب و هو مختص بالحرام.

و فى الروايـة مناقشـة أخرى و هى ان ظاهر الآيـة المباركـة التى استشـهد بها الامام (ع) عدم جواز الإشـراك فى العبودية و ان من أمن

باللّه و اليوم الآخر لا- يسوغ له أن يعبد غير اللّه سبحانه بل لا مناص من حصر المعبودية به جلت عظمته كما اشتمل عليه غيره من الآيات أيضا كقوله عز من قائل وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ «۱» و قوله إِيّٰاكَ نَعْبُدُ «۲».

لا يستفاد منها عدم جواز الإتيان بعبادة اللّه تعالى- من دون اشراك- مع الاستعانة بالغير فى مقدمات العمل.

و على الجملة ان ظاهر الآية عدم جواز الإشراك فى المعبود دون الإشراك فى العمل.

إذا لا مناص من طرح الرواية أو حملها على ارادة التشريك فى نفس العمل كما إذا وضأه غيره كما كان هو المرسوم عند السلاطين و الجبابرة العظماء حيث كانوا يوضئهم الخدم و العبيد و لم يكونوا يتصدون لتلك الأمور بالمباشرة و قد أشير الى ذلك فى بعض الروايات الآتية «۳» أيضا فلاحظ.

و لا ينبغى الإشكال فى ان ذلك يوجب البطلان لمنافاته اشتراط المباشرة فى أعمال المكلف.

و «منها»: مرسلة الصدوق (قده) قال: كان أمير المؤمنين (ع) إذا توضأ لم يدع أحدا يصب عليه الماء فقيل له يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم

---

(۱) البينة: ۹۸: ۵

(۲) الفاتحة: ۱: ۵

(۳) و هى مرسلة المقيد الآتية. المروية فى ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۷

«الثالث»: مثل صب الماء على أعضائه مع كونه هو المباشر لإجرائه و غسل أعضائه.

و فى هذه الصورة و إن كان لا يخلو تصدى الغير عن إشكال الا ان الظاهر صحته، فينحصر البطلان فيما لو باشر الغير غسله أو اعانه على المباشرة بأن يكون الاجراء و الغسل منهما معا.

يصبون عليك الماء؟ فقال: لا- أحب ان أشرك فى صلاتى أحدا و قال اللّه تبارك و تعالى فَمَنْ كٰانَ يَرْجُوا لِقٰاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صٰالِحاً وَ لٰا يُشْرِكْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهِ أَحَداً «۱».

و يتوجه على الاستدلال بها.

«أولا»: انها ضعيفة السند بالإرسال.

و «ثانيا»: انها قاصرة الدلالة على المدعى لما مر من ان ظاهر الآية المباركة حرمة الإشراك فى عبادة اللّه سبحانه و هل يكون الإشراك مكروها؟

و الا لم يختص تركه بمن آمن باللّه و يوم المعاد هذا.

على ان ظاهر الرواية ان عدم حبه (ع) ان يصب عليه الماء مستند الى كون الوضوء مقدمة للصلاة و ان الإشراك فيه اشراك فى الصلاة و لازم هذا كراهة الاستعانة فى جميع مقدمات الصلاة حتى تهيئة المكان و المسجد و غيرهما لانه اشراك فى الصلاة و هذا مما لا يمكن الالتزام به.

هذا كله فيما رواه الصدوق «قده» فى المقنع و الفقيه على وجه الإرسال.

و قد نقله «قده» فى العلل بالإسناد عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن إبراهيم بن إسحاق عن عبد اللّه بن حماد عن إبراهيم

---

(۱) المروية فى ب ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۸

....

ابن عبد الحميد عن شهاب بن عبد ربه عن أبى عبد اللّه عليه السلام عن أمير المؤمنين (ع).

و هذا الطريق أيضا ضعيف بإبراهيم بن إسحاق الأحمر لأن الشيخ و النجاشى (قدهما) قد ضعفاه. و نقله الشيخ «قده» فى تهذيبه بإسناده عن إبراهيم بن هاشم عن عبد الرحمن بن حماد عن إبراهيم بن عبد الحميد، و هذا أيضا ضعيف لأن عبد الرحمن بن حماد امامى مجهول.

و «منها»: مرسلة المفيد «قده» قال: دخل الرضا (ع) يوما و المأمون يتوضأ للصلاة، و الغلام يصب على يده الماء فقال: لا تشرك يا أمير المؤمنين بعبادة ربك أحدا، فصرف المأمون الغلام و تولى تمام وضوئه بنفسه «۱».

و قد استدل بها على كراهة الاستعانة بالغير فى المقدمات نظرا الى ان الامام (ع) لم يأمر المأمون بالاستئناف و اعادة وضوئه بل قد أتم وضوئه بالمباشرة و أمضاه الإمام عليه السلام فلو كانت الاستعانة بالغير محرما لأمره بالاستئناف و الإعادة.

و لكنها أيضا ضعيفة بإرسالها كما انها قاصرة الدلالة لعين ما قدمناه فى سابقتها لأن ظاهرها ان الاستعانة بالغير فى مقدمات الوضوء اشراك فى العبادة و هى الصلاة و لازمة كراهة الاستعانة بالغير فى مطلق مقدمات الصلاة لأنها اشراك فى العبادة و الصلاة كما عرفت ان الآية المباركة منطبقة على الإشراك فى العمل لأنها انما دلت على حرمة الإشراك و لا حرمة إلا فى الإشراك فى المعبود لا فى العمل.

و «منها»: ما رواه هو «قده» فى الخصال بإسناده عن أبيه عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد اللّه (ع)

(۱) المروية فى ب ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۲۹

....

عن آبائه عن على عليهم السلام قال: رسول اللّه (ص) خصلتان لا أحب أن يشاركنى فيهما أحد: وضوئى فإنه من صلاتى و صدقتى فإنها من يدى إلى يد السائل فإنها تقع فى يد الرحمن «۱».

و هى و ان كانت من حيث السند معتبرة حيث بنينا أخيرا على اعتبار روايتى النوفلى و السكونى اعتمادا على ما يحكى عن الشيخ «قده» من دعوى إجماعهم على العمل بروايات السكونى فى غير واحد من مواضع كلامه.

و هذا الإجماع توثيق منهم للسكونى و هو و ان اختلفوا فى مذهبه و قد قيل انه عامى الا ان مذهبه غير قادح فى وثاقته فى الرواية.

ثم ان هذا الإجماع كما ذكره الوحيد البهبهانى «قده» يلازم الإجماع على قبول روايات النوفلى أيضا لأن طريق السكونى فى كتابه انما هو النوفلى الذى يروى عن إبراهيم بن هاشم فإذا أجمعوا على اعتبار روايات السكونى كان ذلك إجماعا بالملازمة على اعتبار روايات النوفلى أيضا فلاحظ هذا.

و يمكن المناقشة فى ذلك بان ما سردناه و ذكره البهبهانى «قده» انما يتم فيما إذا كانت روايات السكونى منحصرة بما فى كتابه عن النوفلى و ليس الأمر كذلك لأن له روايات أخرى بطريق آخر غير كتابه حسب ما نقله الأردبيلى «قده» فى جامع الرواة.

و معه لا- يكون الإجماع على اعتبار روايات السكونى إجماعا بالملازمة على اعتبار روايات النوفلى أيضا إذا لا بد من ملاحظة حال

النوفلى رأسا و هو و ان لم يضعف فى الرجال الا أنه لم يوثق أيضا و لم يذكروا له مدحا و لا توثيقا و بذلك بكون النوفلى مجهول الحال فيكون السند فى الرواية ضعيفا

---

(۱) المروية فى ب ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۰

....

لا محالة [۱].

و لكنها قاصرة الدلالة على المدعى لأن ظاهرها هو الاستعانة بالغير فى نفس العمل و الوضوء دون مقدماته لأن المشاركة لا تطلق على مجرد الإعانة فى المقدمات فلا يصح أن يقال: لمن هيأ الدواة و القرطاس انه شارك الكاتب فيما كتبه و لا يقال: للخياط انه شارك اللابس فى لبسه الثياب.

فالمشاركة انما يصح إطلاقها فيما إذا أعان الفاعل فى نفس العمل بان صدر الفعل من اثنين معا و لا إشكال فى بطلان الوضوء بذلك لانه خلاف الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار المباشرة فى الواجبات.

و يؤيد ذلك الفقرة الأخيرة من الرواية حيث ان مشاركة الغير فى الصدقة انما تتصور بإعطاء الفلوس- مثلا- لذلك الغير حتى هو يوصله الى يد السائل و هو الشركة فى نفس العمل و الاستنابة فيه.

و هذا قرينة على ان المراد من الفقرة الأولى أيضا هو ذلك و لا إشكال فى ان الشركة فى نفس الوضوء و الاستنابة فيه موجبان للبطلان فالمتحصل الى هنا ان الحكم بكراهة الاستعانة بالغير فى المقدمات مشكل جدا و لم يدلنا على كراهيتها دليل.

مضافا الى القطع بأنه لا خصوصية للوضوء من بين العبادات فلو كانت الاستعانة فى مقدماته مكروهة لكرهت الاستعانة فى مقدمات مثل الحج

---

[۱] و لا يخفى أن النوفلى ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و قد بنى دام ظله- أخيرا- على اعتبار كل من وقع فى سلسلة أسانيد ذلك الكتاب و لم يضعف بتضعيف معتبر إذا على هذا المسلك يكون النوفلى ممن وثقه ابن قولويه و حيث لم يضعف بتضعيف معتبر فلا بد أن يحكم بوثاقة الرواية فى المقام

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۱

....

و الصلاة و الصوم و الجهاد أيضا و هذا مما لا يلتزم به القائل بكراهة الاستعانة فى مقدمات الوضوء و تخصيص الوضوء بذلك من بين العبادات مما لا مخصص له.

ثم انه قد ظهر مما بيناه فى المقام ان الأخبار المستدل بها على الكراهة فى الاستعانة بالغير فى مقدمات الوضوء غير قابلة للاعتماد عليها عند الاستدلال لضعفها من جهتى السند و الدلالة معا و انه ليست المناقشة فيها منحصرة بضعف السند فحسب- كما عن بعضهم- حتى يجاب عنها- كما فى الجواهر بان ضعفها منجبر بعمل المشهور على طبقها على ان ضعف السند غير مضر فى الحكم بالكراهة من جهة قاعدة التسامح فى أدلة السنن.

و قد مر ان الاخبار المتقدمة زائدة على ضعف السند قاصرة الدلالة أيضا على المدعى.

و ما أجاب به فى الجواهر على تقدير تماميته انما يتكفل لتصحيح السند و لا يدفع المناقشة عنها فى دلالتها على انه غير دافع للمناقشة السندية أيضا.

و ذلك لأنا لو سلمنا ان اعتماد الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) على رواية ضعيفة جابر لضعفها لكشفه عن انهم قد أصابوا بقرينة دلتهم على اعتبارها فهو انما يتم فيما إذا أحرزنا صغرى تلك القاعدة و علمنا انهم قد اعتمدوا فى حكمهم هذا على تلك الرواية الضعيفة.

و من أين نحرز ذلك فى المقام حيث ان الحكم من الأحكام غير الإلزامية فيحتمل انهم اعتمدوا فى الحكم بكراهة الاستعانة فى المقدمات على قاعدة التسامح فى أدلة السنن و معه كيف يمكن الحكم بانجبار ضعف الروايات بدعوى انجبار ضعف الرواية بعمل المشهور على طبقها.

و أما التمسك فى المقام بقاعدة التسامح فى أدلة السنن.

فيتوجه عليه مضافا الى انها مما لا أساس له حسب ما قدمناه فى محله،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۲

(مسألة ۲۲): إذا كان الماء جاريا من ميزاب أو نحوه، فجعل وجهه أو يده تحته بحيث جرى الماء عليه بقصد الوضوء صح (۱) و لا ينافي وجوب المباشرة.

بل يمكن أن يقال (۲): إذا كان شخص يصب الماء من مكان عال لا بقصد أن يتوضأ به أحد (۳) و جعل هو يده أو وجهه تحته صح أيضا و لا يعد هذا من اعانة الغير أيضا.

انها لو تمت فى نفسها فإنما تتم فى المستحبات لأن ظاهر قوله (ص) من بلغه ثواب من اللّه على عمل .. «۱» هو الفعل و العمل فلا يعم الترك و الكراهة.

فالصحيح ما قدمناه من أن الكراهة مما لا أساس له فى المقام فما ذهب اليه صاحب المدارك و اختاره فى الحدائق من عدم كراهة الاستعانة فى المقدمات القريبة- فضلا- عن البعيدة هو الصحيح.

(۱) و ذلك لصحة استناد الوضوء حينئذ إلى المتوضى حقيقة لدى العرف لأنه الذى جعل يده تحت الميزاب و غسل وجهه و يده دون غيره كما هو ظاهر.

(۲) لعين ما قدمناه فى الوضوء من الماء الجارى من الميزاب لأن غسل الوجه و اليدين بالإمرار أو بأخذ اليد تحت الماء انما يستند إلى المتوضى حقيقة.

و أما صب الماء من غير أن يقصد توضؤ الغير به فإنما هو اعداد لا اعانة فى الوضوء.

(۳) بل و لو بقصد أن يتوضأ به أحد لأن القصد و عدمه مما لا مدخلية له فى استناد الوضوء إلى المتوضى و عدمه فلو كانت له مدخلية فإنما هى

---

(۱) راجع ب ۱۸ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۳

(مسألة ۲۳): إذا لم يتمكن من المباشرة جاز (۱).

فى صدق الإعانة على صبه لا فى صدق الاستعانة و عدم استناد الوضوء إلى فاعله.

بناء على ان مفهوم الإعانة يتقوم بالقصد كما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) فإنه إذا لم يقصد بصبه أن يتوضأ به غيره لم يصدق على صبه عنوان الإعانة.

كما انها تصدق مع قصده ذلك و أما فى صدق الاستعانة فلا! و السر فى ذلك هو ان الجزء الأخير الذى به يتحقق الفعل المأمور به انما يصدر من المتوضى بإرادته و اختياره و هو جعل يده و وضعها تحت الماء الذى به يتحقق الوضوء من غسل يده و وجهه فيه صح أن يقال انه توضأ سواء قصد الصاب بصبه هذا ان يتوضأ به غيره أم لم يقصده.

ففرق ظاهر بين أن تكون يده فى موضع فصب عليها الماء غيره و ان يصب الماء غيره و هو وضع يده تحته للوضوء، لان الوضوء حينئذ يستند الى فاعله حقيقة. نعم لو أمر المتوضى غيره بأن يصب الماء على يده دخل ذلك فى الاستعانة بالغير فى المقدمات و قد أسلفنا حكمها.

وظيفة العاجز عن المباشرة:

(۱) المسألة متسالم عليها عندهم و لم يعرف فيها الخلاف و انما الكلام فى مدركها و ان المكلف بعد ما وجبت عليه المباشرة فى العمل و إصدار المكلف به بنفسه من جهة اقتضاء ظواهر الخطابات ذلك إذا عجز عن التصدى له بالمباشرة لما ذا يجب عليه الاستنابة و الاستعانة بغيره.

مع ان مقتضى القاعدة ان تتبدل وظيفته الى التيمم لعدم تمكنه من

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۴

....

الوضوء المأمور به أعنى الوضوء الصادر منه بالمباشرة.

و قد قيل فى وجه ذلك أمور:

«الأول»: قاعدة الميسور و ان الوضوء المباشرى إذا تعذر على المكلف وجب عليه أن يأتى بميسوره و هو أصل طبيعى الوضوء بإلغاء قيد المباشرة.

و فيه مضافا الى ما مر منا غير مرة من المناقشة فى كبرى تلك القاعدة ان الصغرى قابلة للمنع فى المقام و ذلك لأن طبيعى العمل المأمور به و ان كان بالنظر العقلى ميسورا للطبيعى المقيد بالمباشرة إلا أنهما بالنظر العرفى متباينان و لا يعد العمل الصادر من الغير بالتسبيب ميسورا للعمل الصادر منه بالمباشرة فإنهما أمران متباينان عندهم و على الجملة أن التمسك فى المقام بقاعدة الميسور مما لا وجه له و العمدة فيه هى المناقشة الكبروية.

«الثانى»: الإجماع القطعى فى المسألة و يمكن المناقشة فيه أيضا بأن المستند فى حكمهم فى المسألة ان كان منحصرا بالإجماع فهو و ان أمكن الاستدلال به نظرا إلى انه إجماع تعبدى كاشف عن رضى المعصوم (ع) إلا ان الوجه متعدد فى المقام و لا ينحصر المستند بذلك.

و معه يحتمل أن يكون المستند لهم فى ذلك قاعدة الميسور أو غيرها من الوجوه المستدل بها فى المقام و مع هذا الاحتمال لا يكون الإجماع تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم (ع) بوجه.

«الثالث»: ما رواه الشيخ «قده» بطرق متعددة عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى حديث انه كان وجعا شديد الوجع فأصابته جنابة و هو فى مكان بارد قال: فدعوت الغلمة فقلت لهم: احملونى فاغسلونى فحملونى و وضعونى على خشبات، ثم صبوا علىّ الماء فغسلونى «۱».

(۱) المروية فى ب ۴۸ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۵

....

حيث دل على ان من عجز عن الغسل بالمباشرة ينتقل فرضه إلى الغسل بالتسبيب أى بالاستعانة بغيره حتى يغسله.

و بما رواه الكلينى بإسناده عن أبى عبد اللّه (ع) قال: قيل له:

ان فلانا أصابته جنابة و هو مجدور فغسلوه فمات فقال: قتلوه ألا سألوا؟

ألا يمموه؟! ان شفاء العى السؤال «۱» و غيرها من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

لدلالتها على ان من عجز عن المباشرة بالتيمم يجب أن يستعين بفعل الغير حتى ييممه و الاستدلال بهذه الأخبار انما يفيد فيما إذا انضم اليه القطع بعدم الفرق فى ذلك بين الغسل و التيمم و بين الوضوء و ان فرض من عجز عن المباشرة لغسله و تيممه إذا كان هو الاستعانة و الاستنابة لتغسيله و تيممه فلا بد أن يكون الأمر كذلك فى الوضوء أيضا.

و حيث انه لو لا دعوى القطع بعدم الفرق يمكن أن يقال ان الحكم بما أنه على خلاف القاعدة لأنها تقتضى انتقال الأمر إلى التيمم فلا يمكن أن نتعدى عن مورد النص الى سواه.

«الثالث»: ان دليل اعتبار المباشرة و شرطيتها فى الواجبات ليس دليلا لفظيا حتى يمكن التمسك بإطلاقه فى كلتى حالتى التمكن منها و عدمه و ذلك لان دليل الشرطية إذا كان لفظيا لم يكن أى مانع من الحكم بشرطية المباشرة فى كل من المتمكن و العاجز عنها.

و لا يصغى الى ما ذكره المحقق القمى (قده) فى بعض كلماته و كذا صاحب الجواهر «قده» من أن دليل الشرطية و الاعتبار إذا كان هو الأمر و الإيجاب اختص ذلك بحالة القدرة و التمكن و لا يعم حالة العجز.

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب التيمم من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۶

....

و الوجه فى عدم الإصغاء اليه ان القدرة انما تعتبر فى متعلق الأوامر المولوية و أما الأوامر الإرشادية فلا وجه لاشتراط القدرة فيها بوجه لعدم لزوم أى محذور فى كون الشرطية مطلقة و ثابتة فى كل من حالتى التمكن و عدمه.

و غاية الأمر ان العاجز عن الشرط بما أنه غير متمكن من الإتيان بالمأمور به واجدا لشرطه فيسقط عن ذمته و ينتقل الأمر إلى بدله من الوضوء أو غيره.

و كيف كان إذا كان الدليل على اعتبار المباشرة لفظيا لالتزمنا بشرطيتها مطلقا الا ان دليل شرطية المباشرة ليس كذلك فى المقام لأنا إنما استفدنا اعتبارها و شرطيتها من حال الخطابات و ظواهرها فى نفسها لأنها تقتضى اعتبار استناد العمل و صدوره الى نفس المكلف الفاعل له فلا بد فى الحكم بسقوط الواجبات من أن يصح إسنادها إلى فاعلها.

و هذا يختلف باختلاف الفاعلين لأن الفاعل إذا كان قادرا متمكنا من الإتيان بالعمل الواجب بالمباشرة فلا يصح إسناده اليه إلا إذا أتى به بنفسه بحيث لو أتى به شخص آخر و لو بتسبيبه لم يصح إسناده اليه على وجه الحقيقة.

و أما إذا كان عاجزا عن إصدار العمل و الإتيان به بنفسه و بالمباشرة فأتى به بالتسبب فلا مانع من صحة إسناد ذلك العمل اليه على

وجه الحقیقهٔ.

و هذا لا من جههٔ ان المراد من اللفظ هو إیجاد غیر العاجز عن المباشرهٔ بالمباشرهٔ و إیجاد العاجز عن المباشرهٔ بالتسبب لیکون لفظ واحد مستعملا فی معنیین.

بل من جههٔ ان المتبادر من الأوامر الواردهٔ فی الآیهٔ المبارکهٔ و الروایات

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۳۷

....

بغسل الوجه و الیدین و مسح الرأس و الرجلین لیس إلا وجوب إصدار مطلق الطبیعهٔ علی کل مکلف من المکلفین علی وجه یصح إسناده إلیه لدی العرف.

و هذا أمر یختلف باختلاف المکلفین و الأشخاص من جههٔ قدرتهم و عجزهم فإنه کالاختلاف فی التعظیم و التجلیل حسب اختلاف الأشخاص من حیث القدرهٔ و عدمها فنری أن من عجز عن القیام للتعظیم إذا حرک جانبه أو قام لا علی وجه التمام تعظیما للوارد علیه أو إقامهٔ غیره صح ان یسند الیه التعظیم علی وجه الحقیقهٔ.

بخلاف من تمکن من القیام لأنه إذا لم یقم وجه التمام بل حرک جانبه أو قام لا علی وجه التمام أو إقامهٔ غیره و هو متمکن من القیام لم یصح اسناد التعظیم إلیه حقیقهٔ.

و کذلک البناء المتمکن من البنایهٔ لانه لا تستند الیه البنایهٔ الا فیما إذا باشرها بنفسه کما إذا بنی دارا أو حانوتا- مثلا- فیصح حینئذ أن یقول قد بنیت الدار و یسند البنایهٔ الی نفسه علی وجه الحقیقهٔ و اما إذا بناهما غیره و لو بتسبیبه فإنه لا یصح ان یسند الیه بنایتهما حقیقهٔ.

و هذا بخلاف مالک الدار العاجز عن البنایهٔ لصحهٔ أن یقول انی بنیت داری أو حانوتی أو عمرتهما و یصح أن یسند بنایتهما الی نفسه حقیقهٔ مع انه انما أوجد البنایهٔ بالتسبیب من دون أن یصدر عنه بالمباشرهٔ.

و علیه فإذا عجز المکلف من التوضؤ بنفسه و بالمباشرهٔ و استعان فیه بالغیر بأن أوجده بالتسبیب صح أن یسند الیه فعل الوضوء لدی العرف.

و بهذا یظهر ان الأخبار الواردهٔ فی الغسل و التیمم الدالهٔ علی وجوبهما علی من عجز عنهما بالتسبیب علی طبق القاعدهٔ لأنها کما عرفت یقتضی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۳۸

أن یستنیب (۱) بل وجب و ان توقف علی الأجرهٔ (۲) فیغسل الغیر أعضاءه

إصدار العمل بالتسبیب إذا لم یمکن الإتیان به بالمباشرهٔ.

و هذا الوجه قد ذکره شیخنا المحقق الهمدانی «قده» و لعمری أنه قد أجاد فیما أفاد و جاء فیما نقلناه عنه بما فوق المراد و کم له «قده» من بیانات شافیهٔ فی المطالب الغامضهٔ و الدقیقهٔ فشکر اللّه سعیه و أجزل مثوبته.

إذا توقفت الاستنابهٔ علی الأجرهٔ:

(۱) الاستنابهٔ فی المقام بمعنی الاستعانهٔ بالغیر فی إیجاد العمل المأمور به.

(۲) إذا فرضنا ان استناد فعل الوضوء الى المكلف على وجه التسبب قد توقف على بذل المال و الأجرة للغير حتى يوضأ أو يغسله فهل يجب أن يبذلها؟ يختلف ذلك باختلاف الوجوه المتقدمة فى بيان وجوب الاستنابة و إصدار العمل الواجب على وجه التسبيب.

فان اعتمدنا فى ذلك على الأخبار المتقدمة الحاكية لفعل أبى عبد اللّه (ع) مع التعدى عن موردها الى الوضوء أو الواردة فى تيمم المجدور فلا يمكننا الحكم بوجوب بذل المال و الأجرة فى الوضوء أو الغسل التسبيبين.

حيث لا يستفاد منها أنه (ع) بذل الأجرة لعمل المباشر أم لم يبذلها له و ان المجدور لا بد أن ييمم و ان استلزم الأجرة و الضرر المالى أو انه ييمم حيث لا يتوقف على البذل و إعطاء الأجرة فلا دلالة على ذلك فى شيء من الروايات.

و كذلك الحال فيما إذا اعتمدنا على الإجماع المدعى فى المقام لأنه إنما انعقد على الحكم و لم ينعقد على لفظ ليستكشف أنه صدر من المعصوم (ع) حتى يؤخذ بإطلاقه، و من الظاهر ان الإجماع دليل لبى يقتصر فيه على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۳۹

....

المورد المتيقن و هو ما إذا لم يتوقف التسبيب على بذل الماء أو إعطاء الأجرة عليه و لم يعلم انعقاد الإجماع فيما إذا توقف على بذل الأجرة بوجه.

نعم إذا اعتمدنا فى المسألة على ما أسلفنا نقله عن شيخنا المحقق الهمدانى «قده» و وافقناه عليه لم يكن بد من الحكم بوجوب إصدار المأمور به على وجه التسبيب عند العجز عن المباشرة حتى إذا توقف على بذل الأجرة و إعطاء المال.

لأن فعل الغير أعنى تغسيل الغير أو توضؤه عمل من الأعمال المحترمة و هو مال له قيمته بحسب الطبع ما لم يزيل احترام ماله بقصد التبرع و الإحسان فإذا كان العمل مالا بطبعه و كانت له قيمة سوقية لدى العرف و قد عرفت ان الآية المباركة و الأخبار الآمرة بالوضوء و الاغتسال قد دلتنا على وجوب استناد تلك الأفعال إلى المكلفين و قد ذكرنا ان الاستناد مع التمكن من المباشرة لا يتحقق إلا بالمباشرة بنفسه كما انه مع العجز لا يتحقق الا بالتسبيب.

إذا تدلنا الآية المباركة و الروايات على وجوب التسبيب لدى العجز و لزوم الإتيان بتلك الافعال بفعل الغير الذى له قيمته على الفرض فيكون دفع الأجرة على عمل الغير مأمورا به بذلك الأمر المتعلق بإيجاد الأفعال و لو بالتسبيب و استنادها الى المكلفين باستنابة الغير و تسبيبه لأن العمل الصادر من الغير مال بطبعه و له قيمة سوقية لدى العرف.

هذا كله فيما إذا توقف العمل التسبيبى على بذل الأجرة له بمقدار ماليته لدى العرف و العادة.

و اما إذا توقف على بذل المال زائدا على قيمته المتعارفة كما إذا طلب الغير دينارا على عمله و هو يسوى عند العرف درهما أو درهمين فلا ينبغى التأمل فى عدم وجوب البذل وقتئذ لأنه ضرر مالى زائدا على ما يقتضيه طبع الاستنابة و التسبيب و مقتضى قاعدة نفى الضرر عدم وجوبه على المكلف.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۰

و هو ينوى الوضوء (۱) و لو أمكن اجراء الغير الماء بيد المنوب عنه بأن يأخذ يده و يصب الماء فيها و يجريه بها هل يجب أم لا؟ الأحوط ذلك

تعيين من تجب عليه النية فى الوضوء التسبيبى:

---

(۱) فهل يجب نية الوضوء على المتوضى العاجز عن المباشرة أو ان الناوى لا بد أن يكون هو المعين؟

و تظهر ثمرة ذلك فى الاستعانة بما لا نية له كالاستعانة ببعض الحيوانات المعلمة أو الصبى و نحوهما يختلف الحال فى المسألة حسب اختلاف الوجوه المتقدمة فى التعليقة المتقدمة.

فإن كان المعتمد فى تلك المسألة هو قاعدة الميسور أو الوجه الأخير الذى قد اخترناه فلا بد أن يكون الناوى هو نفس المتوضئ العاجز عن المباشرة و ذلك لان العمل عمله غاية الأمر انه عمل ناقص أو عمل بالتسبب فكما ان العمل التام و المباشرى كان مستندا اليه على وجه الحقيقة دون المجاز كذلك العمل الناقص و الميسور أو العمل بالتسبيب مستندان إليه حقيقة إذا لا بد أن يكون الناوى هو المتوضئ العاجز عن المباشرة.

و اما إذا استندنا فيها الى دعوى الإجماع أو الاخبار المتقدمة فلا بد من الاحتياط بالجمع بين نية المعين و نية المتوضئ العاجز عن المباشرة و ذلك لان الإجماع دليل لبى و معقده غير مبين لعدم علمنا ان مراد المجمعين هل هو وجوب الاستعانة بالغير مع كون الناوى هو ذلك المعين أو مع كون النية من المتوضئ العاجز؟

كما ان الأخبار مجملة من تلك الجهة لوضوح انه لا دلالة فى شيء منها على ان الامام (ع) قد نوى الغسل أو ان الغلمان نووا ذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۱

و ان كان الأقوى عدم وجوبه لأن مناط المباشرة فى الاجراء و اليد آلة (۱) و المفروض ان فعل الاجراء من النائب. نعم فى المسح لا بد من كونه بيد المنوب عنه (۲) لا النائب فيأخذ يده و يمسح بها رأسه و رجليه و ان لم يمكن ذلك أخذ (۳) الرطوبة التى فى يده و مسح بها، و لو كان يقدر على المباشرة فى بعض دون بعض بعض.

و كذلك الحال فى تيمم المجدور و حيث انما علمنا إجمالا بوجوب احدى النيتين و هما متباينان فلا مناص من الاحتياط بالجمع بين كلتا النيتين فينوى الوضوء كل من المعين و المتوضئ العاجز تحصيلا لليقين و الجزم بحصول شرط العمل.

(۱) كما سيظهر الوجه فى ذلك.

لا بد ان يكون المسح بيد المنوب عنه:

(۲) لأنه يعتبر فى المسح أن يكون ببلة اليد و ان يكون على وجه المباشرة فإذا سقط قيد المباشرة بالعجز فلا بد من التحفظ على بقية القيود الميسورة للمكلف و هى كون المسح باليد و بالبلة.

و هذا بخلاف غسل الوجه و اليدين إذ لا يعتبر ان يكون غسلهما بيد المتوضئ العاجز عن المباشرة بل يكفى غسلهما بيد المعين لوضوح ان الغسل باليد غير معتبر فى الوضوء حال الاختيار لجواز غسلهما بصوف أو قطن أو بملعقة و نحوهما من الآلات فضلا عن حالة العجز و عدم التمكن من المباشرة و لعله واضح.

(۳) لما أشرنا إليه من أنه يعتبر فى المسح أن يكون ببلة ما فى يمناه على وجه المباشرة فإذا سقط قيد المباشرة و كونه باليد من جهة العجز و عدم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۲

(العاشر): الترتيب (۱) بتقديم الوجه، ثم اليد اليمنى، ثم اليد اليسرى، ثم مسح الرأس، ثم الرجلين و لا يجب الترتيب بين أجزاء

التمكن منها فلا مناص من التحفظ على بقية قيود الموضوع الممكنة للمكلف إذا يجب أن يأخذ الموضئ المعين البلة من يد المتوضى

العاجز و یمسح بها رأسه و رجلیه و لا اعتبار بالبلهٔ الکامنهٔ فی ید المعین.

اعتبار الترتیب فی أفعال الوضوء:

اشارهٔ

(۱) و یدل علیه مضافا الی تسالمهم علی ذلک فی المسألهٔ الروایات الآمرهٔ بالبدء بما بدء به اللّه سبحانه ففی صحیحهٔ زرارهٔ قال: سأل أحدهما (ع) عن رجل بدأ بیده قبل وجهه و برجلیه قبل یدیه: قال: یبدأ بما بدأ اللّه به و لیعد ما کان «۱».

و فی صحیحهٔ الأخری قال: قال أبو جعفر (ع) تابع بین الوضوء کما قال اللّه عز و جل أبد بالوجه ثم بالیدین ثم امسح الرأس و الرجلین و لا تقدمن شیئا بین یدی شیء تخالف ما أمرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه، و أعد علی الذراع، و ان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح علی الرأس قبل الرجل، ثم أعد علی الرجل، ابدا بما بدأ اللّه عز و جل «۲» الی غیر ذلک من الاخبار الآمرهٔ بتقدیم غسل الوجه علی غسل الیدین و علی مسح الرأس و الرجلین.

و اما ما دل علی لزوم مراعاهٔ الترتیب بین الیدین فهو أیضا عدهٔ من الأخبار.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۴۳

....

«فمنها»: صحیحهٔ منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه (ع) فی الرجل یتوضأ فیبدأ بالشمال قبل الیمین، قال: یغسل الیمین و یعید الیسار «۱».

«و منها»: صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: إذا نسی الرجل أن یغسل یمینه فغسل شماله و مسح رأسه و رجلیه فذکر بعد ذلک غسل یمینه و شماله و مسح رأسه و رجلیه و ان کان انما نسی شماله فلیغسل الشمال و لا یعید علی ما کان توضأ و قال اتبع وضوئک بعضه بعضا «۲».

و «منها»: ما رواه ابن إدریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب النوادر لأحمد بن محمد بن أبی نصر عن عبد الکریم یعنی ابن عمرو عن ابن أبی یعفور عن أبی عبد اللّه (ع) قال: إذا بدأت بیسارک قبل یمینک و مسحت رأسک و رجلیک، ثم استیقنت بعد أنک بدأت بها غسلت یسارک ثم مسحت رأسک و رجلیک «۳» الی غیر ذلک من الروایات.

و اما ما دل علی لزوم الترتیب بین مسح الرجلین و کذا بینه و مسح الرأس فقد قدمنا الکلام علیه مفصلا فلا نعید.

و مقتضی هذه الروایات لزوم مراعاهٔ الترتیب بین الأفعال المذکورهٔ و لزوم العود علی ما یحصل به الترتیب علی تقدیر الإخلال به للنسیان سواء تذکره فی الأثناء أم بعد الفراغ عن الوضوء قبل فوات الموالاهٔ.

و اما بعد فواتها فلا بد من استئناف الوضوء لبطلانه بفوات الموالاهٔ المعتبرهٔ بین أجزائه.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۴۴

....

بقی الکلام فی شیء:

و هو أن مقتضی الأخبار الواردهٔ فی المقام انه إذا نسی غسل الید الیمنی قبل غسل الیسری فغسلهما علی خلاف الترتیب المعتبر فی أفعال الوضوء ثم تذکر وجب أن یغسل یمینه بعد ذلک مرهٔ ثانیهٔ ثم یساره أیضا ثانیا و لا یکتفی بإعادهٔ غسل الید الیسری فقط.

هذا کما فی موثقهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان نسیت غسل وجهک فغسلت ذراعیک قبل وجهک فأعد غسل وجهک، ثم اغسل ذراعیک بعد الوجه فإن بدأت بذراعک الأیسر قبل الأیمن فأعد علی غسل الأیمن ثم اغسل الیسار، و ان نسیت مسح رأسک حتی تغسل رجلیک فامسح رأسک ثم اغسل رجلیک «۱» و مرسلهٔ الصدوق «قده» قال روی فی حدیث آخر فیمن بدأ بغسل یساره قبل یمینه أنه یعید علی یمینه ثم علی یساره «۲» الی غیر ذلک من الروایات.

و لا نری نحن وجها صحیحا لوجوب الإعادهٔ فی غسل الید الیمنی أبدا لأن الترتیب المعتبر بین أفعال الوضوء انما یحصل بإعادهٔ الغسل فی الید الیسری فحسب و لا مناص معه من رفع الید عن الأخبار الآمرهٔ بإعادهٔ غسلهما معا أو حملها علی ما إذا غسل الیسار فقط قبل غسل الیمنی من غیر أن یغسل الیمنی بعدها فإنه وقتئذ لا بد من غسل الیمنی ابتداء ثم یعید غسل الیسری حتی یتحقق بذلک الترتیب المعتبر فی الوضوء

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۴۵

کل عضو (۱) نعم یجب مراعاهٔ الأعلی فالأعلی کما مر و لو أخل بالترتیب و لو جهلا أو نسیانا بطل إذا تذکر بعد الفراغ و فوات الموالاهٔ، و کذا ان تذکر فی الأثناء لکن کانت نیته فاسدهٔ (۲) حیث نوی الوضوء علی هذا الوجه

عدم اعتبار الترتیب بین أجزاء العضو:

---

(۱) فله أن یصب الماء علی ظاهر یده من المرفق و یغسله ثم یصب الماء علی باطنها فیغسل باطنها کما له ان یعکس الأمر بأن یغسل باطن یده من المرفق أولا ثم یغسل ظاهرها.

و کذلک الحال فی غسل الوجه فان له أن یغسل جانبه الأیمن أولا بأن یصب الماء علیه بیده ثم یغسل الجانب الأیسر کذلک کما ان له أن یعکس الأمر فلا یعتبر الترتیب بین الاجزاء العرضیهٔ فی الأعضاء.

نعم لا بد من مراعاهٔ الأعلی فالأعلی فیما یغسله من الأطراف فإذا أراد غسل باطن یده من المرفق ابتداء فلا بد من ان یغسل الجزء

المسامت للجزء المتأخر عنه أولا- ثم يغسل ذلك الجزء الثانى المسامت للجزء الثالث ثانيا و هكذا يراعى الأعلى فالأعلى إلى آخر الاجزاء الواجب غسلها و هكذا الحال فيما إذا غسل ظاهر يده أو وجهه.

نعم لا تعتبر فى المسامتة المسامتة الدقيقة العقلية بل المسامتة العرفية كافية فى تحقق الشرط المعتبر فى الوضوء كما مر فى محله.

(٢) كما إذا قصد امتثال أمر متعلق بوضوء مقيد بان يغسل فيه اليد اليسرى قبل غسل اليمنى أو يغسل فيه الوجه بعد غسل اليدين أو بغير ذلك من القيود و الجامع أن يكون متعلق الأمر مقيدا بما لا- واقع له فان الوضوء وقتئذ باطل على الإطلاق و هذا لا لأجل التشريع فحسب لتختص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۶

و ان لم تكن نيته فاسدة فيعود على ما يحصل به الترتيب (١) و لا فرق فى وجوب الترتيب (٢) بين الوضوء الترتيبى و الارتماسى.

حرمته بصورة العلم بالحال بل من جهة ان العمل غير مقرب واقعا و قصد التقرب لو تمشى فى مثله لم يسبب حصول التقرب لعدم صلاحية العمل للمقربية واقعا و هذا لا يفرق فيه بين صورتى العلم و الجهل و لا بين التذكر فى أثناء العمل أو بعد الفراغ عنه نعم لا بأس بالوضوء فى محل الكلام فيما إذا أخطأ فى التطبيق بان قصد امتثال الأمر الواقعى المتعلق بالوضوء الذى اعتقد كونه مقيدا بكذا و كذا خطأ، الا ان هذه المسألة مستدركة فى المقام لان الكلام فى الترتيب و انه أمر معتبر فى الوضوء و يبطل بالإخلال فيه بالترتيب و اما بطلانه من غير هذه الناحية كقصد امتثال أمر متعلق بما لا واقع له فهو خارج عن محط الكلام.

(١) و قد بينا الوجه فيه مفصلا آنفا فلا يجب عليه اعادة غسل كل من اليدين فيما إذا غسل اليد اليسرى مقدما على غسل اليمنى لانه لو أعاد غسل اليسرى فحسب لحصل به الترتيب المعتبر فى الوضوء.

عدم الفرق فى اعتبار الترتيب بين الارتماسى و الترتيبى:

(٢) أشار «قده» بذلك إلى الفرق بين الطهارتين أعنى الغسل و الوضوء و ان الوضوء لا يختلف الترتيب المعتبر فيه باختلاف أنحائه و اقسامه كما يختلف فى الغسل لوضوح أن غسل الرأس مقدم فى الغسل على غسل الجانبين من غير خلاف كما ان غسل الجانب الأيمن مقدم على الأيسر على المشهور.

الا- ان ذلك خاص بالترتيبى منه دون الارتماسى فإن الأمر ربما ينعكس فى الارتماس فيغسل أولا رجليه ثم جانبيه ثم رأسه لأنه إنما يدخل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۷

(الحادى عشر): الموالاة (١) بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة قبل الشروع فى اللاحقة فلو جف تمام ما سبق بطل، بل لو جف العضو

فى الماء من طرف الرجل غالبا- فى الارتماس- هذا بخلاف الوضوء لأن مقتضى إطلاق أدلته ان الترتيب معتبر فيه مطلقا سواء أ كان التوضؤ بالترتيب أم بالارتماس فالارتماسى فيه كالترتيبى فان المراد بالارتماس فى الوضوء انما هو ارتماس وجهه أو يده اليمنى أو اليسرى فلو قدم ما هو متأخر بطل وضوءه لا محالة.

اشتراط الموالاة فى أفعال الوضوء:

اشارة

(۱) لا ـ اشـكال و لا ـ خلاف فى اعتبار الموالاة فى الوضوء و ان كان بينهم كلام فى ان الموالاة واجب شـرطى فيبطل الوضوء بالإخلال بها أو انها واجب نفسى فالإخلال بها يوجب الإثم و العقاب و لا يبطل بذلك الوضوء و كيف كان فالمسألة متسالم عليها عندهم.

و توضـيح الكلام فى ذلك: ان مقتضـى إطلاق أدلـة الوضوء من الآية المباركة و الأخبار الواردة عنهم عليهم السـلام عدم الموالاة فى الوضوء و ان حـاله حـال الغسـل فكما لا تعتبر الموالاة فى صـحته فله أن يغسل رأسه فى مجلس و زمان و يغسل طرفه الأيمن فى وقت آخر و الأيسر فى زمان ثالث فكذلك الحال فى الوضوء فيتمكن المكلف من ان يغسل وجهه فى زمان و يديه فى وقت آخر و ان طال الفصل بينهما حسب ما يقتضيه إطلاق الأدلة كما عرفت.

نعم الفصل الطويل بين الغسلتين و المسحتين مخل بالصحة من جهة اعتبار ان يكون المسح فى الوضوء بالنداوة الباقية فى يد المتوضى و مع الفصل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۸

....

الكثير ترتفع النداوة و ييبس المحل فلا يتحقق المسح المأمور به فى الوضوء.

و على الجملة انا لو كنا نحن و هذه المطلقات لحكمنا بعدم اعتبار الموالاة- بما لها من المعنى و التفسير- فى الوضوء.

و اما الأخبار الآمرة بالاتباع فى الوضوء أو الاخبار الدالة على وجوب المتابعة فيه أو ما دل على ان الوضوء غير قابل للتبعيض فسيأتى ان شيئا من ذلك لا دلالة له على اعتبار الموالاة العرفية فلاحظ.

نعم ان بين الروايات روايتان و هما موثقة أبى بصير و صحيحة معاوية ابن عمار و كلتاهما عن أبى عبد اللّه (ع).

قال فى أولا لهما: إذا توضأت بعض وضوئك و عرضت لك حاجة حتى ييبس وضوئك فأعد وضوئك فإن الوضوء لا يبعض «۱».

و فى ثانيتهما: قلت لأبى عبـد اللّه (ع) ربما توضأت فنفـد الماء فدعوت الجارية فأبطأت علىّ بالماء فيجف وضوئى فقال: أعد «۲» و قد دلتـا على عـدم بطلاـن الوضوء بحـدوث الفصـل الطويل فى أثنائه ما دام لم يؤد إلى جفاف الأعضاء المتقدمـة و لو كان الفصل مخلا بالموالاة لدى العرف.

فنستفيد منهما ان الموالاة المعتبرة فى الوضوء عند الشارع ليست هى الموالاة العرفية فحسب بل ان لبقاء الرطوبة على الأعضاء المتقدمة مدخلية تامة فى تحقق الموالاة فى نظره.

و هـذا المعنى من الموالاة أعنى عدم جفاف الأعضاء المتقدمة. و ان كان أمرا تعبديا فى الجملة لا محالة الا أنه فى الجملة أيضا موافق للـذوق العرفى فإن الأعضاء السابقـة ما دامت باقيـة على رطوبتها فكأنها باقيـة على اتصالها مع الاجزاء اللاحقة عليها لدى العرف و انما يراها منفصلة عن سابقتها إذا جفت و يبست و اما مع بقاء الرطوبة فالوحدة باقية فى نظره

---

(۱) المروية فى ب ۳۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۳۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۴۹

....

و عليه فمقتضى الجمع بينهما و الأخبار المطلقة أن نكتفى فى حصول شرط الوضوء بكل من الموالاة العرفية و بقاء الأعضاء المتقدمة على رطوبتها فأى منهما حصل كفى فى الحكم بصحة الوضوء.

فإذا فرضنا أنه فصل بين أجزاء الوضوء بمقدار مخل للموالاة العرفية و لكن الأعضاء المتقدمة كانت باقية على رطوبتها لبرودة الهواء- مثلا- كما فى الشتاء بحيث لو كان الفصل غير فصل الشتاء لجفت و يبست كفى ذلك فى صحة الوضوء.

كما انا لو فرضنا أن الأعضاء السابقة- لمرض كما فى بعض أقسام الحمى أو لحرارة الهواء- تجف بمجرد وصول الماء إليها الا ان الفصل المخل بالموالاة العرفية لم يتحقق فى الخارج أيضا حكمنا بصحة الوضوء.

نعم إذا فرضنا أن الأعضاء السابقة قد يبست من جهة التأخير و عدم مراعاة الموالاة حكمنا عليه بالبطلان بمقتضى الموثقة و الصحيحة و هذا بخلاف ما إذا راعى الموالاة و لكن الأعضاء يبست بسبب حرارة البدن أو الهواء فان الإطلاقات المقتضية للصحة هى المحكمة وقتئذ.

فلا نشترط الموالاة العرفية على وجه الإطلاق كما لا نشترط بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها على الإطلاق هذا.

و قد يقال مستدلا بالموثقة و الصحيحة المتقدمتين ان المدار فى بطلان الوضوء انما هو جفاف الأعضاء المتقدمة سواء استند ذلك الى التأخير و الفصل الكثير المنافى للموالاة العرفية أم استند إلى حرارة البدن أو الهواء فبجفاف الأعضاء المتقدمة يحكم بالبطلان و إن كانت المولاة العرفية غير زائلة.

لأن المذكور فى الموثقة و ان كان هو يبوسة الأعضاء المتقدمة من جهة الفصل الطويل المسبب عن عروض الحاجة له الا ان التعليل الوارد فى ذيلها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۰

....

بقوله (ع) فان الوضوء لا- يبعض يعم ما إذا حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء لدلالته على ان جفاف الأعضاء السابقة مبعض للوضوء سواء استند إلى ذلك أو الى ذاك هذا.

و لا يخفى ان الكبرى الواردة فى ذيل الموثقة و ان كنا نسلمها و نعترف بأن الوضوء لا يبعض الا ان الكلام فى ان التبعيض فى الوضوء يتحقق بأى شيء و الظاهر انه لا بد أن يكون التبعيض بأحد أمرين: فاما ان يكون التبعيض بالنظر العرفى و ترك الموالاة العرفية. و اما ان يكون التبعيض بالتعبد الشرعى كما إذا حصلت اليبوسة فى الأعضاء السابقة من جهة الفصل الطويل كما هو مورد الرواية.

و إذا فرضنا بقاء الموالاة العرفية فى مورد فلا محالة يتوقف حصول التبعيض تعبدا بمجرد جفاف الأعضاء السابقة من جهة المرض أو الحرارة الهواء على دلالة الدليل عليه و المفروض عدمها لأن العلة الواردة فى ذيل الموثقة انما تشتمل على الكبرى فقط و قد عرف انا نسلمها و نعترف بمضمونها الا انها غير متكفلة لبيان الصغرى و المصداق اعنى ما به يتحقق التبعيض فى الوضوء و موردها خصوص ما إذا استند جفاف الأعضاء السابقة إلى الفصل الطويل لأجل عروض الحاجة له و لا تعرض لها الى الجفاف المستند إلى حرارة البدن أو الهواء. و قد ذكرنا ان التبعيض انما يتحقق بأحد أمرين و المفروض انه لا أثر منهما فى المقام هذا كله فى الموثقة.

و أما صحيحة معاوية فيتوجه على الاستدلال بها فى المقام ان الحكم الذى تكفلته الصحيحة قضية شخصية فى واقعة و هو خطاب لمعاوية. و لا بد فى مثلها من الاقتصار على المقدار المتيقن و المعلوم و هو مورد الرواية أعنى ما اشتمل على قيدين: أحدهما جفاف الأعضاء السابقة. و ثانيهما: استناد ذلك إلى التأخير و الإبطاء المستندين إلى عروض الحاجة له و وجوب الإعادة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۱

....

فى مثله مما لا كلام فيه.

و اما التعدى عنه إلى ما اشتمل على قيد واحد و هو مجرد الجفاف و ان لم يستند إلى الإبطاء و التأخير فيما لا شاهد له و لا يمكن استفادته من الحكم الخاص أعنى ما تكفلته الصحيحة فى موردها.

و عليه فما ذهب إليه فى المتن و وافقه عليه جملة من المحققين أعنى القول بكفاية أحد الأمرين من الموالاة العرفية أعنى عدم التبعيض و بقاء الرطوبة فى الأعضاء هو المتين و لعل هذا القول منشأه الصدوق «قده» هذا.

ثم ان مقتضى الروايتين هو اعتبار جفاف الأعضاء السابقة بأجمعها لمكان قوله (ع) فيجف وضوئى أو حتى يبس وضوئك. فإن ظاهرهما هو جفاف تمام الوضوء و عليه فجفاف بعض الأعضاء السابقة مع رطوبة البعض الآخر مما لا يترتب عليه أثر فى البطلان.

و من ذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه الإسكافى «قده» من الحكم بالبطلان عند ما يبس شىء من الأعضاء المتقدمة لما عرفت من ان المدار فى ذلك انما هو يبوسة الأعضاء السابقة بتمامها و لا دليل على بطلان الوضوء بجفاف بعضها بوجه.

و كذلك الحال فيما سلكه الحلى «قده» من ذهابه الى الحكم بالبطلان عند جفاف العضو المتقدم على العضو الذى يريد غسله أو مسحه.

و ذلك لأنه ان أراد بذلك جفاف تمام الأعضاء المتقدمة- بالملازمة- كما هو الأقرب، لأنه إذا كان التأخير بمقدار جف معه العضو المتقدم على ما يريد الاشتغال به فيجف معه الأعضاء المتقدمة عليه بطريق أولى فهو عين ما قدمناه من اعتبار جفاف الأعضاء السابقة بتمامها.

و ان أراد به جفاف خصوص العضو السابق على ما بيده و لو مع بقاء الرطوبة فى العضو المتقدم عنه كما إذا كانت رطوبة وجهه باقية و قد جفت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۲

....

رطوبة يده اليمنى و هو يريد الاشتغال باليد اليسرى- مثلا- فقد ظهر انه مما لا دليل عليه لأن ظاهر الصحيحة و الموثقة انما هو اعتبار الجفاف فى تمام الأعضاء المتقدمة كما مر.

و مما يدلنا على بطلان هذا القول هو الاخبار الآمرة بأخذ البلة من اللحى و الحاجبين فيما إذا توضأ و نسى المسح ثم تذكر و قد جفت رطوبة يده و وجهه فان الوضوء إذا قلنا ببطلانه بجفاف العضو السابق على المسح للزم الحكم ببطلان الوضوء فى موارد الأخبار المذكورة و لم يكن وجه لصحته بأخذ البلة من اللحى و الحاجبين.

فالمتحصل ان الوضوء يعتبر فيه أحد الأمرين المتقدمين: بقاء الأعضاء السابقة على رطوبتها. و الموالاة العرفية فيما إذا لم يستند جفاف الأعضاء إلى التأخير.

ما ذهب اليه جمع من الأصحاب (قدهم):

بقى الكلام فيما ذهب اليه جمع من الأصحاب «قدهم» من ان العامد فى الإخلال بالموالاة العرفية يبطل وضوءه و اما المضطر الذى من جملته الناسى فهو انما يبطل وضوءه بالإخلال بالموالاة فيما إذا جفت الأعضاء المتقدمة و اما إذا تذكر مع بقاء الأعضاء المتقدمة على رطوبتها فهو محكوم بصحة الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۳

....

الوجوه المستدل بها على التفصيل بين الناسى و العامد:

هكذا يفصّل بين الناسى و العامد و يستدل عليه بأمور:

«الأول»: ان ذلك مقتضى الجمع بين الروايات فإن الأخبار المتضمنة بالأمر بالاتباع أو المتابعة فى الوضوء تدلنا على اعتبار الموالاة العرفية فى صحته لأن ظاهر كلمة الاتباع و المتابعة هو إتيان كل جزء بعد الجزء الآخر متواليا فإذا أخل المكلف بذلك متعمدا و لم يأت بالإجزاء على نحو التوالى فقد أخل بالشرط فيحكم على وضوئه بالبطلان.

و أما الموثقة و الصحيحة الدالتان على صحة الوضوء عند بقاء الرطوبة فى الأعضاء السابقة فهما محمولتان على ترك التوالى عند الاضطرار كما هو موردهما و من أفراد الاضطرار النسيان و بهذا يجمع بين الطائفتين هذا.

و التحقيق انه لا فرق بين العامد و غيره فى ان الوضوء مع الإخلال بالموالاة العرفية إذا بقيت الأعضاء السابقة على رطوبتها محكوم بالصحة كما مر و السر فى ذلك أنه لا دليل على ان الإخلال بالموالاة العرفية يوجب الحكم ببطلان الوضوء حتى يحمل ذلك على العامد.

و ما استدل به على ذلك من الأخبار الآمرة بالاتباع و المتابعة و قالوا انها محمولة على المتعمد فى الإخلال بالموالاة العرفية فمما لا يمكن الاعتماد عليه و ذلك لأن الأخبار الآمرة بالاتباع و المتابعة روايات ثلاث:

«الأولى»: رواية حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد اللّه عن رجل نسى من الوضوء الذراع و الرأس قال: يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا «۱» بدعوى ان قوله عليه السلام يتبع بعضه بعضا بمعنى ان الاجزاء

---

(۱) المروية فى ب ۳۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۴

....

الوضوئية تعتبر فيها الموالاة عرفا. و يتوجه على الاستدلال بها «أولا»: انها ضعيفة السند بالحسين بن محمد بن عامر لأنه و ان كان يحتمل أن يكون هو الحسين بن محمد بن عمران و هو موثق فى الرجال الا انه مجرد احتمال لا يعتنى به [۱] و الحسين بن محمد بن عامر لم يوثق فى الرجال كما ان معلى بن محمد أيضا مجهول فالرواية غير قابلة للاعتماد عليها من حيث السند.

و «ثانيا»: ان دلالتها على المدعى محل الكلام و ذلك لان المراد بالتبعية فى قوله (ع) يتبع بعضه بعضا انما هو الترتيب المعتبر بين أفعاله و اجزائه دون الموالاة العرفية كما توهم و ذلك بقرينة ورودها فيمن نسى الذراع و الرأس و أخل بالترتيب المعتبر فى الوضوء إذا معنى أنه يتبع بعضه بعضا ان لكل جزء منه موضعا معينا لا يسع للمتوضئ أن يقدم ما هو متأخر أو يؤخر ما هو متقدم منها.

و «ثالثا»: انا لو سلمنا ان قوله (ع) يتبع بعضه بعضا بمعنى الموالاة فى الوضوء فلا مناص من حمله على الموالاة بمعنى جفاف الأعضاء السابقة لأن موردها انما هو الناسى و هو غير مكلف بالموالاة حسب ما يقتضيه الموثقة و الصحيحة المتقدمتان و انما موالاته بمعنى عدم جفاف الأعضاء السابقة.

و قد تقدم أنه تعبدى فى الجملة كما أنه فى الجملة أيضا موافق للذوق العرفى لأن العرف يرى استمرار العمل و عدم انقطاعه عما تقدم ما دامت الرطوبة باقية على أعضاء الوضوء و مع ورود الرواية فى مورد النسيان كيف

---

[۱] و قد تعرض دام ظله لهذا فى الرجال و بنى على أن محمد بن عامر هو الحسين بن محمد بن عمران معللا بما عن النجاشى من ان عامرا هو ابن عمران فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۴۵۵

....

بحمل ذيلها على العامد و غير الناسى إذا لا مجال لحمل التبعية فيها على الموالاة العرفية حتى يحمل على العامد لمنافاته مورد الرواية كما عرفت.

«الثانية»: صحيحة زرارة قال: قال: أبو جعفر: تابع بين الوضوء كما قال اللّه عز و جل أبدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الرأس و الرجلين و لا تقدمن شيئا بين يدى شى‌ء .. «۱» مدعيا ان كلمة (تابع) بمعنى الإتيان بالأجزاء متوالية. و يدفعه: ان كلمة (تابع) فى الصحيحة ليست بمعنى الموالاة قطعا لأنه (ع) استشهد بقول اللّه عز و جل مع وضوح ان الآية المباركة أجنبية عن الدلالة على اعتبار الموالاة العرفية.

بل ذكرنا ان مقتضى إطلاقها كبقية الأخبار المطلقة عدم اعتبار الموالاة فى الوضوء كما هى غير معتبرة فى الغسل بل انما هى بمعنى الترتيب لأنه الذى ذكره اللّه سبحانه بقوله فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ .. و من ثمة قال عليه السلام إبداء بالوجه ..

و على الجملة قد يراد بالاتباع الإتيان بالأجزاء متوالية و قد يراد منه الإتيان بالأجزاء بعضها بعد بعض و ان لم تكن متوالية و قد عرفت ان الأول غير مراد فى الصحيحة و حيث ان الوضوء متركب من أمور متعددة لا- يمكن الإتيان بها مرة واحدة بأجمعها و انما يؤتى ببعضها قبل بعضها الآخر فالتتابع متحقق فيه فى نفسه و انما أراد (ع) أن يبين كيفية التتابع و انه انما يحصل بتقديم غسل الوجه على غسل اليدين و بتقديمهما على مسح الرأس ثم الرجلين.

«الثالثة»: صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا نسى الرجل أن يغسل يمينه فغسل شماله و مسح رأسه و رجليه فذكر بعد ذلك غسل يمينه و شماله و مسح رأسه و رجليه و ان كان انما نسى شماله فليغسل

---

(۱) المروية فى ب ۳۴ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة‌۴، ص: ۴۵۶

....

الشمال و لا يعيد على ما كان توضأ و قال: اتبع وضوئك بعضه بعضا «۱» و قد استدل بالجملة الأخيرة على اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء.

و يرده: ان الاتباع المأمور به فى الرواية ليس بمعنى الموالاة العرفية و انما معناه الترتيب المعتبر فى الوضوء بقرينة صدرها و هو انما ذكر كالدليل على الحكم المذكور فى صدر الرواية و يبين ان الوجه فيه هو لزوم الاتباع فى الوضوء.

على انا لو سلمنا انه بمعنى الموالاة فهى بمعنى عدم جفاف الأعضاء المتقدمة و ذلك لعين ما قدمناه فى الرواية الأولى من ان موردها النسيان و الناسى غير مكلف بالموالاة العرفية و انما يكلف بالموالاة بالمعنى الثانى حسب ما تقتضيه الموثقة و الصحيحة المتقدمتان و

مع كون المورد هو الناسى كيف تحمل الرواية على المتعمد و يراد منها اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء و المتحصل أنه لم يقم على اعتبار الموالاة العرفية دليل حتى نحمله على العامد و نحمل الموثقة و الصحيحة على الناسى فلا وجه للتفرقة بينهما أعنى العامد و الناسى بدعوى انه مقتضى الجمع بين الدليلين بل قد عرفت ان مقتضى إطلاق الآية المباركة و بقية الأخبار المطلقة الآمرة بغسل الوجه و اليدين عدم اعتبار الموالاة فى الوضوء و ان حاله حال الغسل فله أن يأتى بجزء منه فى زمان و بالجزء الآخر فى زمان آخر الا المسح لانه لا بد و ان يقع عقيب غسل اليدين أعنى قبل جفافهما لاعتبار أن يكون المسح بالبلة الوضوئية الباقية فى اليد و مع يبوستها لا يتحقق المسح المأمور به كما هو ظاهر.

و من هنا يظهر عدم إمكان الاستدلال على اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء بالأخبار الآمرة بالإعادة عند جفاف الأعضاء التراخى و ذلك لاحتمال استناد البطلان وقتئذ إلى عدم تحقق المسح المأمور به لا إلى فوات الموالاة

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۷

....

العرفية بين الأعضاء و على ذلك لا يعتبر الموالاة العرفية فى الوضوء. نعم يعتبر عدم جفاف الأعضاء المتقدمة حسب ما تقتضيه الموثقة و الصحيحة.

فإذا جفت و كان مستنده التأخير و الإبطاء فهو يوجب البطلان لأنه المقدار المتيقن من دلالتهما. و أما إذا لم يحصل التأخير الموجب للجفاف و لكن حصل الجفاف من علة أخرى كحرارة البدن و الهواء فيما ان سببية مثله للتبعيض و البطلان لا يمكن ان يستفاد من الصحيحة و الموثقة لعدم دلالتهما على بيان ما به يتحقق التبعيض فالمرجع حينئذ هو الإطلاقات المقتضية للحكم بصحة الوضوء و عدم اعتبار شىء من بقاء الرطوبة أو غيره فى صحته.

فبهذا- لا دلالة الأخبار المتقدمة- صح لنا ان نقول أنه يعتبر فى الوضوء أحد أمرين: اما الموالاة العرفية و ان حصل الجفاف من جهة حرارة البدن أو الهواء و اما بقاء الرطوبة فى الأعضاء السابقة فيما إذا لم يتحقق هناك الموالاة بلا فرق فى ذلك بين المتعمد و الناسى. هذا كله فى الأمر الأول من الأمور المستدل بها على التفصيل بين المتعمد و الناسى أعنى حالتى الاختيار و الاضطرار.

و «الثانى»: قاعدة الاشتغال بدعوى انا مكلفون بالطهارة للصلاة فإذا شككنا فى اعتبار شىء و مدخليته فى تحققها فلا مناص من ان يؤتى بها حتى نقطع بحصول الواجب فى الخارج و امتثال الأمر المتعلق به لأنه من قبيل الشك فى المحصل و حيث انا نحتمل اعتبار التوالى العرفى فى حق المتعمد فلا مناص من أن نراعيه حتى نقطع بإتيان ما هو محقق للطهارة الواجبة فى حقنا.

و فيه: «أولا» ان الطهارة ليست الا نفس الأفعال أعنى الغسلتين و المسحتين كما قدمناه تفصيله سابقا لا انها أمر آخر يتولد منهما و هما محصلان للطهارة فإذا شككنا فى اعتبار أمر زائد على ما نعلم اعتباره فى الوضوء فهو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۸

....

من قبيل الشك فى أصل توجه التكليف بإتيان المأمور به مقيدا بما نشك فى اعتباره و هو مورد للبراءة دون الاشتغال.

و «ثانيا»: لو سلمنا ان الشك من قبيل الشك فى المحصل و انه مورد الاشتغال أيضا لا مجال للتمسك بها فى المقام و ذلك لأن الشك فى اعتبار الموالاة العرفية- بالإضافة إلى المتعمد- مما يدفعه إطلاق الآية المباركة و الأخبار المطلقة لما تقدم من أن مقتضى

إطلاقهما ان الوضوء كالغسل و ان الموالاة غير معتبرة فيه ابدا و من الواضح ان الدليل الاجتهادى لا يبقى مجالا للتشبث بالأصل العملى.

«الثالث»: الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية حيث تضمنت انه (ع) غرف غرفة فغسل بها وجهه و غرف غرفة أحرى و غسل بها يده اليمنى ثم غرف ثالثا و غسل بها يده اليسرى ثم مسح رأسه و رجليه و لم يرد فى شيء من تلك الأخبار الواردة فى مقام البيان انه (ع) غسل وجهه ثم صبر مدة ثم غسل يديه- مثلا.

إذا تدلنا على ان الوضوء يعتبر فيه التوالى لا محالة و انه من دون التوالى محكوم بالبطلان و قد خرجنا عنها فى حق الناسى و المضطر بالموثقة و الصحيحة المتقدمتين و بقى المتعمد تحتها.

و الجواب عن ذلك: ان الأخبار المذكورة ليست بصدد بيان ان الموالاة معتبرة فى الوضوء و انما كان (ع) فى تلك الأخبار بصدد تعليم الوضوء للراوى و إرشاده و من البديهى ان مقتضى التعليم أن يأتى (ع) بجميع أفعال الوضوء بعضها بعد بعض فهل ترى من نفسك ان أحدا إذا سألك تعليم الوضوء تأتى ببعض أفعالها و تؤخر إتيان البعض الآخر؟! أو تأتى برمتها و حسب ترتيبها مرة واحدة.

و من الظاهر ان التأخير فى أثناء العمل لا يصدر عن العاقل و الحكيم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۵۹

....

عند تعليمه الإبداع أهم و مع عدمه فالعادة جارية على الإتيان بجميع ما يعتبر فى العمل متتالية حتى يتعلمها الجاهل عند التعليم إذا عدم إتيانه (ع) الاجزاء مع التراخى فى الأخبار البيانية- انما هو من جهة الجرى على المتعارف العادى فى مقام التعليم لا من جهة اعتبار التوالى فى الوضوء.

«الرابع»: الإجماع حيث ادعوا الإجماع على هذا التفصيل و إن التوالى يعتبر بالإضافة إلى المتعمد المختار و أما الناسى و المضطر فيعتبر فى صحة وضوئه عدم جفاف الأعضاء المتقدمة على العضو الذى يريد الاشتغال به.

و فيه: ان الإجماع المنقول لو قلنا باعتباره فى غير المقام- مع انا لا نقول باعتباره أصلا- لا يمكننا الاعتماد عليه فى خصوص المسألة و ذلك لتصريحهم بندرة القول باعتبار الموالاة العرفية فى حق العامد و ان القائل باشتراطها غير معروف و معه كيف يكون اعتبارها الشرطى مجمعا عليه بين الأصحاب و انما القائل باعتبارها يرى الموالاة واجبة بالوجوب النفسى و ان الإخلال بها يوجب الإثم و العصيان لا انه بسبب البطلان و هذا أمر آخر- أى الوجوب النفسى- و ان نسب إلى المشهور و كيف كان فلم يثبت اعتبار الموالاة العرفية شرطا فى الوضوء.

فالصحيح ما ذكرناه من عدم اعتبار الموالاة العرفية فى الوضوء من دون فرق فى ذلك بين المتعمد و الناسى.

ما نسب الى المشهور فى المسألة:

بقى الكلام فيما نسبوه إلى المشهور بين الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) من ان الموالاة معتبرة فى الوضوء بالوجوب النفسى و ان الإخلال بها يوجب الإثم و العصيان دون بطلان الوضوء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۰

....

فقـد يسـتدل على ذلـك بقاعـدة الاشـتغال لاحتمال اعتبارها فى الوضوء و بما أن المورد من موارد الشك فى المحصل فلا مناص من الاحتياط.

و فيه: انا ان اعتمدنا على قاعدة الاشـتغال عند الشك فى اشتراط صحة الوضوء بالموالاة فلا نعتمد عليها فى الشك فى وجوبها النفسى أبـدا و ذلـك لإطبـاق المحـدثين و الأـصوليين على ان الشـبهات الوجوبيـة مورد للبراءة عـدى المحـدث الأسترآبـادى و معه لاـ مجال للتمسك بقاعدة الاشتغال.

و قـد يسـتدل بان الأمر يقتضـى الفور فلو فصل بين أجزاء الوضوء و أفعاله و خالف الفور إثم إذا لا بد من أن يأتى بها فورا و هو معنى وجوب الموالاة فى الوضوء و هـذا الاسـتدلال أو لم يـذكروه فى الكتب العلميـة لكان الصـفح عن ذكره أجـدر لعـدم قابليته للذكر أو الاعتماد عليه.

و يدفعه: «أولا»: ان الأمر لا يفيد الفور و على تقدير تسليم انه يفيد الفور لا يمكن الالتزام به فى المقام و الا لوجبت المبادرة إلى غسل الوجه فورا و هو مما لا يلتزم به أحـد لأنه كغسل اليـدين متعلق للأمر فمن قام من نومه- و هو الـذى فسـر به القيام فى الآيـة المباركة- لوجب عليه أن يغسل وجهه و هو كما ترى. و احتمال أنه لا يقتضى الفور فى غسل الوجه و يقتضيه فى غسل اليدين ضعيف غايته لأن غسـل اليـدين لم يتعلق به أمر مسـتقل و انمـا عطف على غسل الوجه فلو حملنا الأمر المتعلق به على غير الفور فبأى شـىء نسـتدل على الفور فى غسل اليدين هذا كله.

على انا لو سـلمنا جميع ذلك و أغمضـنا عن عـدم إفادة الأمر للفور و عن عدم إمكان الالتزام به فى المقام لمحذور التفكيك بين مثل الوجه و غسل اليدين فهو انما يتم فى الأمر المولوى و لا يتم فى مثل الوضوء الذى هو شـرط و مقدمة للصلاة فإن الإتيان به غير واجب على الفور فكيف يكون الإتيان باجزائه واجبا فوريا وقتئذ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۱

....

و ثالثـة يسـتدل بالإجماع و رابعة بالأخبار الآمرة بالمتابعة و الاتباع و لكن الإجماع غير تعبدى و لا يكشف مثله عن رأيه (ع) و الاخبار المذكورة انما تدل على وجوب الترتيب لا على وجوب الموالاة كما تقدم.

فالإنصاف أنه لا دليل على اعتبار الموالاة فى الوضوء لا على وجه الشـرطية و لا على وجه النفسـية من دون فرق فى ذلك بين العامد و غيره.

بقى هناك أمران ينبغى التنبيه عليهما:

«أحـدهما»: ان المـدار فى جفاف الأعضاء السابقة هل على الجفاف الفعلى أو ان المعتبر هو الجفاف التقديرى نظير التغير التقديرى فى الماء؟

وجه شـيخنا الأنصـارى «قـدس سـره» الاحتمـال الثانى بل قواه و اختاره على ما ينسب اليه نظرا إلى ان قوله (ع) حتى ييبس وضوئك أو فيجف وضوئى فى الموثقة و الصحيحة المتقدمتين منصرفان الى اليبس المتعارف العادى.

و أفـاد أنه على ذلك يعتبر فى الجفاف المبطل للوضوء أن يكون على نحو لو كان التوضؤ فى الهواء المعتـدل لجف و اما الجفاف فى الهـواء غير المعتـدل و عـدمه فهمـا خارجـان عن مـورد الروايـتين فلو فرضـنا انه جفت أعضـائه فى الهواء الحـار الشديـد أو بقيت على رطوبتها من جهة برودة الهواء و رطوبته كما فى أيام الربيع- مثلا- فهو خارج عن مورد الصحيحة و الموثقة.

و فيه: مضافا إلى ان حمل الجفاف على التقديرى خلاف ظاهر الروايتين ان غايـة ما يلزم على ذلك أن يكون عدم الجفاف فى الهواء غير المعتدل خارجا عن مورد الروايتين لأنهما إنما دلتا على صحة الوضوء فيما إذا لم تجف الأعضاء المتقدمة من جهة التأخير و الإبطاء أى لم يفصل زمان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۲

....

تجف فيه الأعضاء المتقدمة على تقدير حرارة الهواء.

و أما إذا فرضنا تخلل زمان تجف فيه الأعضاء على تقدير اعتدال الهواء غير انها لم تجف لعدم اعتدال الهواء فهو خارج عن مورد الروايتين و اما ان الوضوء يبطل حينئذ فهو يحتاج الى دليل فهب أنه خارج عن موردهما.

الا ان مقتضى الإطلاق كما قدمناه عدم اعتبار الموالاة فى الوضوء و ان حاله حال الغسل بعينه و انما خرجنا عنها فيما إذا جفت الأعضاء لأجل التأخير فحسب و بقى غيره مشمولا للإطلاقات هذا.

على ان الأخبار الواردة فيمن نسى المسح فى وضوئه و انه يأخذ البلة من لحيته على تقدير كونها مبتلة و يمسح بها تدفع اعتبار الجفاف التقديرى بإطلاقها، لأنها واردة فى حق عامة المكلفين على اختلاف أمزجتهم و أمكنتهم و اختلاف أماكن وضوئهم و أزمنته فقد دلتنا على ان اللحية إذا لم تجف و كانت مبتلة و أمكن أخذ البلة منها حكم بصحة الوضوء و ان كانت بقاء الرطوبة فيها من جهة برودة الهواء و عدم اعتداله بحيث لو كان الهواء معتدلا لجفت.

«الأمر الثانى»: قد أسلفنا ان جفاف الأعضاء المتقدمة إذا استند إلى التأخير و الإبطاء فالوضوء محكوم وقتئذ بالبطلان بمقتضى الصحيحة و الموثقة و اما إذا جفت من دون استناد الجفاف إلى التأخير كما إذا استند إلى حرارة البدن أو الهواء فقد ذكرنا ان مقتضى الإطلاقات صحته فإذا جفت أعضائه لا لأجل التأخير و حكمنا بصحة وضوئه كما عرفت فهل يجب أن يأتى بالبقية من دون فصل أوله ان يتأخر بعد ذلك ساعة أو ساعتين أو أكثر ثم يأتى ببقية أفعال الوضوء؟

الصحيح وجوب الإتيان بالبقية من دون إبطاء على نحو يصدق التبعيض لدى العرف لان المستفاد من التعليل الوارد فى ذيل الموثقة فإن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۳

....

الوضوء لا يتبعض ان الوضوء عمل وحدانى غير قابل للتبعيض و هذه الكبرى و ان كانت قد طبقت على مورد الرواية و هو ما إذا حصلت اليبوسة للتأخير و لم تطبق على غيره كما إذا حصلت اليبوسة لحرارة الهواء- مثلا- الا ان كل مورد صدق عليه عنوان التبعيض لدى العرف يشمله تعليل الرواية لا محالة و عليه فيعتبر فى صحة الوضوء أحد أمرين.

«أحدهما»: ان لا تجف الأعضاء المتقدمة من جهة التأخير و الإبطاء.

و «ثانيهما»: ان لا يتخلل الفصل بين أجزائه و أفعاله بمقدار يتحقق به التبعيض لدى العرف فإذا جفت أعضاء المتوضى لحرارة الهواء فليس له ان يتأخر بمقدار يتحقق به التبعيض فى الوضوء و هذا هو المراد بقولنا فى أوائل المسألة ان الوضوء يعتبر فيه أحد أمرين كما عرفت هذا.

ثم انه ورد فى صحيحة حريز: فى الوضوء يجف قال: قلت فان جف الأول قبل ان اغسل الذى يليه قال: جف أو لم يجف اغسل ما بقى قلت و كذلك غسل الجنابة قال هو بتلك المنزلة و ابدأ بالرأس ثم أفض على سائر جسدك قلت: و ان كان بعض يوم قال: نعم «۱».

و هى تعارض الموثقة و الصحيحة المتقدمتين لدلالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة و من هنا جمع بينها و بين الروايتين الشيخ (قده) جمعا دلاليا بحمل مطلقهما على مقيدهما بدعوى ان صحيحة حريز مطلقة لدلالتها على عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة مطلقا سواء استند إلى التأخير أم الى شيء آخر من حرارة الهواء أو الريح الشديد و الموثقة و الصحيحة دلتا على بطلان الوضوء من جهة خصوص الجفاف المستند إلى التأخير فهما أخص من صحيحة حريز.

---

(۱) المروية فى ب ۳۳ من أبواب الوضوء من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۴

....

و مقتضى قانون الإطلاق و التقييد تقديم الدليل المقيد و الأخص و تقييد المطلق به و نتيجة ذلك فى المقام هو الحكم ببطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمة عند استناده إلى التأخير بخلاف الجفاف غير المستند اليه.

و قد جمع «قده» بينهما مرة أخرى مجمل الصحيحة على التقية لأن مذهب كثير من علماء العامة عدم اعتبار الموالاة [۱] فى الوضوء و عدم بطلانه بجفاف الأعضاء المتقدمة.

و الصحيح هو ما أفاده أخيرا و ذلك لما قدمناه غير مرة من ان الأمر بالإعادة إرشاد إلى البطلان و عليه فالموثقة و الصحيحة دلتا على بطلان الوضوء عند جفاف الأعضاء المتقدمة بالتأخير و هذه الصحيحة دلت على عدم البطلان بذلك فهما متعارضتان و لا بد من الرجوع إلى مرجحات المتعارضين و حيث

---

[۱] فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۴۷ من الطبعة الخامسة ان الشافعية و الحنفية قالوا ان الموالاة سنة فيكره التفريق بين الأعضاء إذا كان بغير عذر. أما للعذر فلا يكره كما إذا كان ناسيا أو فرغ الماء المعد لوضوئه فذهب ليأتى بغيره ليكمل وضوءه و محل كونه سنة عند الشافعية ما لم يكن صاحب ضرورة كصاحب السلس فإنه يجب عليه التتابع كما سبق و المالكية قالوا ان شرط وجوب الموالاة ان يكون المتوضى ذاكرا قادرا فلو كان ناسيا أو عاجزا غير مفرط، و غير المفرط هو كمن أعد من الماء ما يكفى للطهارة يقينا ثم ظهر عدم كفايته و أريق منه شيء فإنه يبنى على ما فعل و لو طال الزمن ..

و فى كتاب الرحمة بهامش الميزان للشعرانى ص ۱۹: و الموالاة فى الوضوء سنة عند أبى حنيفة و قال مالك الموالاة واجبة و للشافعى فيه قولان أصحهما أنها سنة، و المشهور عن أحمد انها واجبة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۶۵

السابق على العضو الذى يريد أن يشرع فيه الأحوط الاستئناف، و ان بقيت الرطوبة فى العضو السابق على السابق، و اعتبار عدم الجفاف انما هو إذا كان الجفاف من جهة الفصل بين الأعضاء أو طول الزمان. و اما إذا تابع فى الأفعال و حصل الجفاف من جهة حرارة بدنه أو حرارة الهواء أو غير ذلك فلا بطلان، فالشرط فى الحقيقة أحد الأمرين من التتابع العرفى و عدم الجفاف. و ذهب بعض العلماء إلى وجوب الموالاة بمعنى التتابع و ان كان لا يبطل الوضوء بتركه إذا حصلت الموالاة بمعنى عدم الجفاف ثم انه لا يلزم بقاء الرطوبة فى تمام العضو السابق. بل يكفى بقاؤها فى الجملة و لو فى بعض أجزاء ذلك العضو.

(مسألة ۲۴): إذا توضأ و شرع فى الصلاة ثم تذكر انه ترك بعض المسحات أو تمامها بطلت صلاته (۱) و وضوءه أيضا إذا لم

ان الصحيحة موافقة للعامة و هما مخالفتان معهم فلا مناص من طرح الموافق و الأخذ بما خالفهم.

و اما ما صنعه أولا من حمل مطلقهما علی مقیدهما ففیه: ان الصحیحهٔ إنما دلت علی عدم بطلان الوضوء بجفاف الأعضاء المتقدمهٔ عند استناده إلی التأخیر و لم تدلنا علی عدم بطلان الوضوء بمطلق الجفاف.

و هذا یظهر بملاحظهٔ قوله (ع) هو أی الغسل بتلک المنزلهٔ أی بمنزلهٔ الوضوء حیث یدلنا علی انهما متحدان بحسب الحکم و بما انه (ع) صرح بعد ذلک بعدم بطلان الغسل و ان أخر بعض اجزائه بعض یوم فیعلم من ذلک ان الوضوء أیضا کذلک و ان مراده بالجفاف فی الوضوء هو الجفاف المستند إلی التأخیر و انه غیر قادح فی صحته و علیه فالصحیحهٔ و الروایتان متعارضتان و لیستا من المطلق و المقید فی شیء.

(۱) لفقدانها الطهارهٔ المعتبرهٔ فیها.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۶۶

یبق (۱) الرطوبهٔ فی أعضائه، و الا أخذها و مسح بها و استأنف الصلاهٔ، (مسألهٔ ۲۵): إذا مشی بعد الغسلات خطوات ثم اتی بالمسحات لا بأس (۲) و کذا قبل تمام الغسلات إذا أتی بما بقی و یجوز التوضؤ ماشیا.

(مسألهٔ ۲۶): إذا ترک الموالاهٔ نسیانا بطل وضوءه (۳) مع فرض عدم التتابع العرفی أیضا و کذا لو اعتقد عدم الجفاف (۴) ثم تبین الخلاف.

(مسألهٔ ۲۷): إذا جف الوجه حین الشروع فی الید لکن بقیت الرطوبهٔ فی مسترسل اللحیهٔ أو الأطراف الخارجهٔ عن الحد ففی کفایتها اشکال (۵).

---

(۱) من دون فرق فی ذلک بین أن یکون جفاف أعضائه مستندا إلی التأخیر و استناده إلی شیء آخر من حرارهٔ البدن أو الهواء أو غیرهما من الأمور و ذلک لان المسح یعتبر ان یکون ببلهٔ الوضوء الباقیهٔ فی الید و مع عدمها و عدم ما یقوم مقامها من بلهٔ سائر الأعضاء یقع باطلا لا محالهٔ.

(۲) و الدلیل علی هذا و ما بعده أعنی ما إذا مشی قبل تمام الغسلات و غسل الأعضاء الباقیهٔ فی مکان آخر و ما إذا توضأ ماشیا انما هو الإطلاق لأن أدلهٔ الوضوء غیر متقیدهٔ بأن یکون مسحه و غسله فی مکان واحد أو تکون الغسلات فیه کذلک أو ان یقع الوضوء بجمیع أجزائه فی محل واحد إذا له أن یتوضأ ماشیا کما عرفت.

(۳) لان الوضوء أمر وحدانی لا یقبل التبعیض کما مر.

(۴) لعین ما مر و عرفت.

(۵) و الأمر کما أفید بل یمکن الحکم ببطلان الوضوء حینئذ من جههٔ ان ظاهر قوله (ع) فی الصحیحهٔ و الموثقهٔ حتی یبس وضوئک أو فیجف وضوئی. ان ماء الوضوء انما یجف فی مورد أمر فیه بغسله لا انه یجف

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۶۷

(الثانی عشر): النیهٔ (۱).

الماء الموجود فی موضع لا یجب غسله، لانه اما لیس بماء الوضوء أو انه لیس فی مورد الأمر بالغسل و موضعه، و مع جفاف ماء الوضوء فی مورده یتبعض الوضوء بمقتضی تطبیقه (ع) الکبری «فان الوضوء لا یتبعض» علی مورد الجفاف المستند إلی التأخیر.

اشتراط النیهٔ فی الوضوء:

اشارهٔ

(۱) لا خلاف یعتد به فی المسألهٔ و انما الکلام فی وجه امتیاز الوضوء- من بقیهٔ مقدمات الصلاهٔ- بکونه عبادهٔ یعتبر فیه قصد الامتثال و الإتیان به بداعی أمر اللّه سبحانه و اطاعته بخلاف غیره من المقدمات کتطهیر الثوب و البدن و نحوهما.

الوجوه المستدل بها علی عبادیهٔ الوضوء:

یمکن أن یستدل علی ذلک بعدهٔ وجوه:

«منها»: الإجماع و الارتکاز المتشرعی الثابت فی أذهان المتشرعهٔ الثابت من لدن تشریع الوضوء إلی یومنا هذا حیث ان کبیرهم و صغیرهم یعتقدون ان الوضوء أمر قربی عبادی و هذا کاشف عن ان ذلک وصلهم یدا بید و تلقاه الخلف عن السلف و الولد عن والده الی زمان الأئمهٔ علیهم السلام.

و یؤکده ما ورد من ان الصلاهٔ ثلاثهٔ أثلاث: ثلث الطهور و ثلث الرکوع و ثلث السجود «۱».

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب الوضوء و ۹ من أبواب الرکوع و ۲۸ من أبواب السجود من الوسائل من دون الالف و اللام.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۶۸

....

و ما ورد من ان الوضوء من الصلاهٔ کما تقدم فی روایهٔ النوفلی عن علی علیه السلام عن النبی الأکرم (ص) من أنه قال: خصلتان لا أحب ان یشارکنی فیها أحد: وضوئی فإنه من صلاتی .. «۱» و ذلک لأنه لا معنی لجعل الوضوء ثلثا من الصلاهٔ إلا فیما هو أظهر آثارها و هو العبادیهٔ و اعتبار قصد القربهٔ فیها کما انه لا وجه لکونه من الصلاهٔ الا من جههٔ کونه عبادهٔ. بل مقتضی هذه الروایات انه یترتب علی الوضوء کل أثر یترتب علی الصلاهٔ بل کل شرط یعتبر فیها إلا ما علمنا بعدم اعتباره فی الوضوء کالطمأنینهٔ و استقبال القبلهٔ و نحوها. و علی تقدیر المناقشهٔ فی ذلک ففی الارتکاز المتشرعی غنی و کفایهٔ کما مر.

و «منها»: ان الأصل فی کل واجب أن یکون عبادیا لا یسقط إلا بقصد القربهٔ و الامتثال و ذلک من جههٔ أن تحصیل غرض المولی واجب عقلی علی المکلفین و حیث انا نحتمل أن یکون لقصد الأمر و التقرب مدخلیهٔ فی حصوله فوجب الإتیان بالعمل بقصد القربهٔ و الامتثال تحصیلا للجزم بحصول الغرض هذا.

و قد أجبنا عن ذلک فی محله بأنا إن بنینا علی إمکان أخذ قصد التقرب و الامتثال فی متعلق الأمر الأول کما بنینا علیه فی محله أو فی متعلق الأمر الثانی علی نحو نتیجهٔ التقیید کما ذکره المحقق النائینی «قده» فلا مانع من ان ندفع احتمال مدخلیهٔ قصد الأمر فی حصول الغرض بإطلاق الدلیل.

و أما إذا بنینا علی استحالهٔ ذلک و عدم إمکان أخذ قصد القربهٔ فی متعلق الأمر فلنا أن ندفع احتمال مدخلیهٔ ذلک بالبراءهٔ العقلیهٔ لقبح العقاب من دون بیان و ذلک لأنا إذا قلنا بالاستحالهٔ فالمستحیل انما هو أخذ قصد التقرب و الامتثال فی متعلق الأمر و التکلیف.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۷ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۶۹

....

و اما بيان ان قصد التقرب مما له مدخلية فى حصول الغرض و لو بالجملة الخبرية بعد الأمر فهو من الإمكان بمكان فإذا كان المولى فى مقام البيان و لم يبين ذلك بوجه مع التمكن و القدرة من بيانه و توضيحه فلا يستحق العبد لوما و لا عقابا على مخالفته لانه من العقاب من دون بيان و هو أمر قبيح.

و «منها»: قوله عز من قائل قُلْ أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ «۱» بدعوى أن الإطاعة لا يتحقق الا بقصد الأمر و الامتثال و لا تصدق مع الإتيان بذات العمل مجردا عن ذلك فمقتضى الآية المباركة ان الإطاعة و قصد القربة و الامتثال واجبة فى كل واجب الا ما خرج بالدليل هذا.

و الانصاف ان الآية المباركة لا دلالة لها على المدعى لان الاستدلال بها يتوقف على أمرين:

«أحدهما»: إثبات أن الأمر بالإطاعة أمر مولوى و ليس إرشادا الى ما استقل به العقل من وجوب طاعة المولى سبحانه لأنه إذا كان إرشاديا لم يترتب عليه الا ما كان يترتب على نفس الإتيان بالواجبات الشرعية فى نفسها فلا بد من لحاظ ان الأمر بها هل يقتضى التعبدية حتى يكون طاعته بالإتيان بها متقربا الى اللّه سبحانه أو أنه لا يقتضى التعبدية فلا يعتبر فى اطاعته سوى الإتيان بها بذاتها.

و «ثانيهما»: إثبات انه أمر غيرى و ليست الإطاعة واجبة بالوجوب النفسى و هذا بعد إثبات ان الأمر بها أمر مولوى فيثبت ان الأمر بها من باب المقدمة لأن قصد الأمر و التقرب جزء من الواجبات فإن الأمر الغيرى لا يعقل إلا فى الشرائط و الاجزاء و لأجله أمر بها بالأمر المولوى الغيرى و هو يدلنا على ان قصد التقرب جزء معتبر فى التكاليف فيتقيد به إطلاق

---

(۱) آل عمران: ۳: ۳۲

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۷۰

....

أدلة الواجبات و اما إذا كانت الطاعة واجبة بالوجوب النفسى فهى إذا من احدى الواجبات الشرعية و فى عرضها فلا دلالة لها على اعتبار قصد التقرب فى الواجبات و انى للمستدل باثباتهما.

و ذلك لان الأمر بالطاعة فيها إرشاد الى ما استقل به العقل من لزوم طاعة المولى جلت عظمته و معه لا يترتب عليه إلا ما يترتب على نفس الأمر بالواجبات و لو لا هذا الأمر بالطاعة أيضا.

كنا نلتزم بوجوب الطاعة للمولى سبحانه بمعنى لزوم الإتيان بالواجبات فلا دلالة له على اعتبار قصد القربة بوجه فيكون وجوده كعدمه و ليس المورد مما يقبل الأمر المولوى كما أشرنا إليه فى محله.

و مما يدلنا على أن الأمر بالإطاعة إرشادا الى ما استقل به العقل ان الآية المباركة كما يقتضى لزوم طاعة اللّه سبحانه فى الواجبات- بناء على ان الأمر فيها مولوى- كذلك يقتضى وجوب طاعته فى المحرمات و ذلك لعدم انحصار الطاعة بالإتيان بالواجبات و من البديهى أن الطاعة فى المحرمات انما يتحقق بمجرد تركها و التجنب عنها و لا يتوقف حصول الطاعة فى المحرمات على قصد التقرب و الامتثال.

كما ان الظاهر من كل أمر أنه أمر نفسى فحمله على الغيرية يحتاج إلى دليل فالأمر بالطاعة على تقدير تسليم انه أمر مولوى ظاهر فى ان الطاعة واجبة بالوجوب النفسى لا الغيرى فلا دلالة له على ان قصد القربة جزء أو شرط للواجبات و معه لا يمكن أن يستدل بالآية المباركة على ان الأصل فى كل واجب هو التعبدية إلا ما خرج بالدليل.

و مما يؤيد ما ذكرناه ان الواجبات التوصلية أكثر من التعبديات فى الشريعة المقدسة بكثير فعلى تقدير دلالة الآية المباركة على اعتبار

قصد التقرب فى كل واجب يلزم تخصيص الأكثر المستهجن حيث يخرج عنها مثل رد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۷۱

....

السلام و الإنفاق على الزوجة و دفن الميت و كفنه و رد الدين و غيرها من الواجبات و ما يبقى تحتها إلا التعبديات و ما يشك فى أنه تعبدى أو توصلى و «منها»: قوله عز من قائل وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفٰاءَ .. «۱».

و الاستدلال بهذه الآية المباركة كسابقتها أيضا غير تام حيث يتوقف على ان تكون العبادة متعلقة للأمر لا غاية له بأن يكون اللام بمعنى «الباء» أى إلا بعبادة اللّٰه مخلصين له الدين.

و عليه تنحصر الأوامر الواردة فى الدين بالأوامر المتعلقة بالعبادات فكل ما تعلق به أمر فهو عبادة لا محالة لا يسقط أمره الا بقصد الطاعة و الامتثال و دون إثبات ذلك خرط القتاد و ذلك لأن ظاهر الآية المباركة ان العبادة غاية لأوامر اللّٰه سبحانه كما انها غاية لخلقه على ما صرح به فى قوله عز من قائل وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلّٰا لِيَعْبُدُونِ «۲».

إذا العبادة هى الغاية القصوى لكل من التكوين و التشريع حيث انه سبحانه خلقهم و أرسل إليهم رسله بعد ذلك ليعبدوه و العبادة موجبة لاستكمال النفوس فالغاية لكل من التكوين و التشريع هو استكمال النفس بالعبادة و عليه فلا دلالة للاية المباركة على اعتبار قصد التقرب فى الواجبات إلا ما خرج بالدليل.

ثم ان الآية المباركة انما تعرضت لخصوص الصلاة و الزكاة حيث قال عز من قائل وَ مٰا أُمِرُوا إِلّٰا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفٰاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلٰاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكٰاةَ وَ ذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ «۳» إشارة إلى الكمال النفسى و ما فيه المصلحة العامة للمكلفين لأن الصلاة فارقة بين الكفر و الإسلام

---

(۱) البينة: ۹۸: ۵

(۲) البينة: ۹۸: ۵

(۳) الذاريات: ۵۱: ۵۶

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۷۲

....

و الزكاة فيها مصلحة عامة من اعاشة الفقراء بامداد غيرهم فكان الآية و اللّٰه العالم قد بينت أنهم أمروا لغاية استكمال النفس و ما فيه المصالح العامة و ان أحدهما غير منفك عن الآخر و من هنا لا نذكر موردا ذكر فيه الأمر بالصلاة من دون اقترانها بالزكاة هذا.

ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على ان اللام بمعنى الباء و العبادة متعلقة للأوامر لا انها غاية لها فأيضا لا يمكن الاستدلال بها على هذا المدعى و ذلك لأنها انما تدل على ان العبادة لا بد أن تكون منحصرة باللّٰه سبحانه و لا عبادة لغيره من الأوثان و نحوها و هذا لقرينية صدرها حيث ورد فى المشركين و أهل الكتاب: و ما تفرقوا إِلّٰا مِنْ بَعْدِ مٰا جٰاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ «۱».

أى و ما تفرق أهل الكتاب و لم يعبد بعضهم عزيرا بدعوى انه ابن اللّٰه و بعضهم قال عيسى ابن اللّٰه إلا من بعد ما جاءتهم البينة.

و قال قبل ذلك لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتٰابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتّٰى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ «۲» رَسُولٌ مِنَ اللّٰهِ يَتْلُوا صُحُفاً مُطَهَّرَةً «۳» فصدر الآية المباركة انما ورد فى المشركين و أهل الكتاب الذين عبدوا غير اللّٰه سبحانه من الوثن و العزير أو عيسى بن مريم مع انهم انما أمروا ليعبدوا اللّٰه خاصة.

فالآيـة المباركـة بصـدد بيان انحصار المعبود باللّه العظيم و ان عبادة غيره أمر غير جائز و اين هذا من اعتبار قصد التقرب و الامتثال فى الواجبات فالآية أجنبية عما نحن بصدده بالكلية. هذا كله فيما استدل به على هذا الأصل من الآيات المباركة.

و اما ما استدل به من الأخبار على ان الأصل فى كل واجب أن يكون عباديا يعتبر فى سقوط أمره قصد التقرب و الامتثال. فهو جملة من

---

(۱) البينة: ۹۸: ۴.

(۲) البينة: ۹۸: ۱.

(۳) البينة: ۹۸: ۲.

....

الروايات الواردة بمضمون ان الأعمال بالنيات «۱» و لا عمل الأبنية «۲» و لكل امرئ ما نوى «۳» بدعوى ان النفى فى هذه الأخبار أنما ورد على نفى وصف الصحة دون الذات لوضوح تحقق الذات مع عدم قصد القربة و الامتثال فتدلنا على ان العمل الفاقد لنية القربة فاسد لا يترتب عليه أى أثر هذا و المحتملات فيما أريد بالنية فى هذه الروايات أمور:

«الأول»: ان المراد بها نية القربة و قصد الامتثال و هذا الاحتمال هو الذى يبتنى عليه الاستدلال فى المقام.

و يرده مضافا إلى ان النية ليست بحسب العرف و اللغة بمعنى قصد القربة و الامتثال. ان لازم حمل النية على ذلك لزوم تخصيص الأكثر و هو أمر مستهجن فان العبادات فى جنب التوصليات قليلة فى النهاية، و الصحة فى التوصليات لا تنتفى بعدم قصد القربة و الامتثال. على أنه ينافيه بعض الروايات كما يأتى قريبا ان شاء اللّه.

«الثانى»: ان يراد بها قصد عناوين الافعال و ان الفعل إذا أتى به من دون ان يقصد عنوانه وقع فاسدا و لا يترتب عليه أى أثر فى الخارج- مثلا- إذا غسل وجهه و يديه و مسح رأسه و رجليه و لكنه لا بقصد عنوان الوضوء لم يترتب عليه أى أثر لدى الشرع.

و على هذا الاحتمال تكون الأخبار المذكورة أجنبية عن المدعى و انما تدلنا على ان الفعل الاختيارى يعتبر فى صحته أن يكون صادرا بالإرادة و قصد عنوانه و لا يستفاد منها اعتبار نية القربة و الامتثال فى كل واجب.

و لكن الأخبار المذكورة لا دلالة لها على هذا المعنى أيضا و ذلك لان بيان اعتبار الاختيارية و قصد عنوان الفعل- بالإضافة إلى الأفعال المتقومة

---

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب العبادات من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب العبادات من الوسائل

(۳) المروية فى ب ۵ من أبواب العبادات من الوسائل

....

بالقصد كالتعظيم و الإهانة و العبادات الشرعية حيث يعتبر فيها زائدا إلى قصد القربة قصد عناوين الافعال و صدورها عن الإرادة و الاختيار و كذا الحال فى العقود و الإيقاعات- من قبيل توضيح الواضحات غير المناسب للإمام (ع) لوضوح ان تلك الافعال لا يتحقق

إلا بقصد عناوینها.

و أما بالإضافة إلی التوصلیات و غیرها من الأفعال التی لا تقوم بقصدها و ارادة عناوینها فهو یستلزم محذور تخصیص الأکثر، لأنها بأجمعها إلا نادرا تتحقق من غیر قصد عناوینها کما إذا أوجدها غیره أو أوجدها غفلة من دون قصد عناوینها کغسل الثوب للصلاة و غیره من التوصلیات.

هذا علی ان هذا الاحتمال کالاحتمال السابق علیه ینافی بعض الاخبار الواردة فی المقام و قد ورد فی روایتین عنه (ص) انه قال: لا قول إلا بعمل و لا قول و لا عمل إلا بنیة و لا قول و عمل و نیة إلا بإصابة السنة- موافقها- «۱» حیث یستفاد منهما ان المراد بالنیة لیس هو قصد القربة و لا قصد عناوین الافعال و الا فلا معنی لاصابتهما السنة.

فالصحیح ان یقال: ان المراد بالنیة أمر ثالث و هو الداعی و المحرک نحو العمل و ان کل ما صدر عن المکلفین من الأفعال أمر مستحسن فیما إذا کان الداعی إلیه حسنا کما انه أمر مستقبح فیما إذا کان الداعی إلیه قبیحا و هذا کضرب الیتیم لأنه إذا کان بداعی التأدیب یتصف بالحسن و یثاب علیه و إذا کان بداع التشفی أو الإیذاء اتصف بالقبح و عوقب علیه و کالنوم لأنه إذا کان بداع الاستراحة ثم الاشتغال بالعبادة فلا محالة اتصف بالحسن کما إذا کان بداع الاستراحة لیجدد قواه حتی یقتل مؤمنا بعد ذلک- مثلا- اتصف بالقبح.

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۷۵

....

و هکذا الصلاة فإن الداعی إلیها إذا کان هو التقرب و قصد الامتثال اتصفت بالحسن و یثاب علیها کما إذا کان الداعی إلیها هو الریاء و نحوه اتصفت بالقبح و عوقب علیها و هکذا بقیة الأعمال و الأفعال لأنها کالجسد و النیة بمثابة الروح فکما ان الأنبیاء علیهم السلام متحدون بحسب الصورة مع الأشقیاء لأن کلا منهما بصورة الإنسان لا محالة و انما یختلفان و یفترقان بحسب الروح و الحقیقة فإن روح النبی روح طیبة و لأجل اتحادها مع البدن نحو اتحاد اتصف بدنه أیضا بوصف روحه. و روح الشقی روح خبثیة فبدنة أیضا خبیث.

کذلک الأفعال الصادرة من العباد لأنها کالأجساد یشبه بعضها بعضا و انما یفترقان من ناحیة أرواحها و هی النیات و الدواعی فالفعل إذا صدر بداع حسن فیتصف بالحسن و ان کان صادرا بداع قبیح فهو قبیح:

و بهذا یصح ان یقال لا عمل إلا بنیة و ان المیزان فی الحسن و القبح و الثواب و العقاب انما هو الدواعی و النیات فان کان الداعی حسنا فالعمل أیضا حسن و إن کان قبیحا فالعمل أیضا قبیح.

و بما ذکرناه قد صرح فی ذیل بعض الروایات حیث قال: فمن غزی ابتغاء ما عند اللّه فقد وقع أجره علی اللّه عز و جل. و من غزی یرید عرض الدنیا أو نوی عقالا لم یکن له الا ما نوی «۱» فان الغزو من کل من الشخصین فعل واحد لا اختلاف فیه بحسب الصورة و الجسد لأن کلا منهما قاتل و جعل نفسه معرضا للقتل غیر انهما یختلفان بحسب الروح الداعیة الیه و المحرکة نحوه فان کان الداعی له إلی ذلک هو اللّه عز و جل فقد وقع علیه أجره و من کان داعیه عرض الدنیا لم یکن له إلا ما نوی.

و یؤید ما ذکرناه انه عبر فی الروایة بالجمع حیث أنه قال: الأعمال

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۷۶

....

بالنیات. و لم یقل الأعمال بالنیة. و ذلک للدلالة علی ان الدواعی مختلفة فربما یکون الداعی حسنا و ربما یکون قبیحا و ثالثة لا یکون حسنا و لا قبیحا کما إذا شرب الماء بداعی رفع العطش و لم یشربه بداع آخر فیصح أن یقال الاعمال بالنیات لاختلاف الافعال بحسب اختلاف الدواعی.

فالمتحصل من ذلک انه لا دلیل علی ان الأصل فی کل واجب أن یکون قریبا عبادیا بل لا بد من مراجعة أدلته فإن دلت علی اعتبار قصد القربة و الامتثال فیه فیکون عبادیا و إلا کان توصلیا یسقط أمره بمجرد الإتیان به و قد عرفت ان مقتضی الارتکاز المتشرعی ان الوضوء واجب عبادی فیعتبر فی صحته أن یؤتی به بداعی القربة و الامتثال.

ثم ان شیخنا الأستاذ «قده» عند استدلاله علی ان العبادة لا یعتبر فیها خصوص قصد الامتثال بل یکفی فی العبادیة أن یؤتی بالعمل و یضاف الی اللّه سبحانه نحو اضافة تمسک بقوله (ع) فی الوضوء: یأتی به بنیة صالحة یقصد بها ربه [۱] و هذه الروایة لم نعثر علیها فی أبواب الوضوء

---

[۱] الروایة بتلک الألفاظ التی نقلناها عنه «قده» غیر موجودة فی کتب الحدیث نعم روی مضمونها فی الوسائل فی حدیث: ان العبد لیصلی رکعتین یرید بهما وجه اللّه عز و جل فیدخله اللّه بهما الجنة. المرویة فی ب ۸ من أبواب العبادات من الوسائل. أیضا روی عن یونس بن عمار عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قبل له و انا حاضر: الرجل یکون فی صلاته خالیا فیدخله العجب. فقال: إذا کان أول صلاته بنیة یرید بها ربه فلا یضره ما دخله بعد ذلک فلیمض فی صلاته و لیخسأ الشیطان. رواها فی ب ۲۴ من أبواب العبادات فلاحظ فکلمة صالحة غیر موجودة فی الروایة و لفظة قصد مبدلة بلفظة یرید کما انها واردة فی الصلاة دون الوضوء و هو «قده»

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۷۷

و هی القصد إلی الفعل مع کون الداعی أمر اللّه تعالی (۱) اما لانه تعالی أهل للطاعة و هو أعلی الوجوه أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو أدناها، و ما بینهما متوسطات.

و لا فی غیرها من سائر الأبواب فلیلاحظ.

هذا کله فی اعتبار النیة فی الوضوء و أما معنی النیة. فقد فسرها الماتن «قده» بقوله: و هی القصد الی الفعل مع کون الداعی أمر اللّه تعالی. و نتعرض له فی التعلیقة الآتیة فلاحظ.

هل الأمور المذکورة محققات للعبادة أو غایات؟

(۱) مما ینبغی أن یتعرض له فی المقام تحقیق ان الأمور المذکورة فی المتن من کون اللّه سبحانه أهلا للطاعة أو دخول الجنة أو غیرها مما ذکره «قدس سره» هل هی محققات للطاعة و العبادیة أو انها غایات للعبادة و محقق عنوان الطاعة أمر آخر و هذا من غیر اختصاصه بالشریعة المقدسة و ذلک لأن الأفعال علی قسمین فی جمیع المذاهب و الأدیان فیعتبر فی بعضها أن یؤتی به علی وجه التذلل و التخضع و الجامع أن یقع علی وجه التأله أی أخذ المعبود إلها و التعبد له بالطاعة و لا یعتبر ذلک فی بعضها الآخر.

فنقول: العمل قد یکون طاعة و عبادة فی ذاته إذا أتی به علی وجهه و عنوانه و هذا کما فی ذکر اللّه سبحانه کسبحان اللّه و الحمد للّه

و لا ـ إله إلا ـ اللّه و منه قوله عز من قائـل لّا إِلَهَ إِلّا أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّى كُنْتُ مِنَ الظّالِمِينَ فإن أمثال ذلك إذا أتى به بعنوان أنه ذكر اللّه سبحانه وقع عبادة لأنه

أيضا لم يدع ورودها فى الوضوء. فاستدلاله «قده» تام فى نفسه الا ان استشهاده بتلك الرواية غير صحيح لانه مبنى على الاشتباه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۷۸

....

بنفسه تـذلل و تخضع من دون حاجـة إلى قصـد أمر آخر و كالسـجود لأن وضع الجبهـة على الأرض تخضع ذاتى و تأله فهو عبادة فى نفسه من دون حاجة إلى قصد أمر آخر.

و قـد لا يكون العمل إطاعة فى ذاته و هذا كالصـيام لأن الإمساك عن المفطرات من أول الفجر الى الغروب أجنبى عن اللّه سـبحانه و ليس تخضـعا و تـذللا فى نفسه فيعتبر فى اتصاف هـذه الافعال بالعباديـة و التذلل و التخضع و الجامع التأله أن يؤتى بها مضافة الى اللّه سبحانه نحو اضافة.

و محقق الإضافة و الطاعة أحد أمرين لا ثالث لهما:

«أحدهما»: أن يؤتى بها بقصد امتثال أمر اللّه سبحانه.

و «ثانيهمـا»: أن يؤتى بها بقصـد ما هو ملاك أمره أعنى المحبوبيـة للّه سـبحانه فان العمل بـذلك يضاف الى اللّه تعالى و يقع عبادة و طاعـة أى تـذللا و تخضـعا و يوجب التقرب لا محالة و أما إذا أتى بها لا بقصد أمرها و لا بقصد كونها محبوبة. بل بقصد الدخول فى الجنة أو الفرار عن النار أو نحوهما من الأمور الدنيوية أو الأخروية فلا يمكن ان تقع عبادة و طاعة بشىء من ذلك و لا تضاف بها الى اللّه سـبحانه بوجه لان تلك الأمور انما هى فى طول الطاعة و العبادة و هى أمور مترتبة عليها لا انها فى عرضـها و محققة لعنوان الطاعة و العباديـة و مع عـدم تحقق المقربيـة و الإضافـة لا ـ يتحقق العبـادة لا ـ محالـة و مع عـدم تحققها لا يترتب عليها شـىء من تلك الأمور أخروية كانت أم دنيوية.

لأن تلك المنافع و الآثار ليست من الآثار الوضـعية المترتبـة على ذوات تلك الأفعال كعدم الابتلاء بالفقر – مثلا – المترتب على صـلاة الليل حيث ورد ما مضمونه ان دعوى الفقر و الجوع ممن يأتى بصلاة الليل دعوى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۷۹

....

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم – ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الطهارة۴، ص: ۴۷۹

كاذبة «۱» و فى بعض الروايـات سـئل (ع) عن الإتيـان بصـلاة الليـل فى جواب من سأله عن الفقر «۲» و شـكا إليه الحاجـة و أفرط فى الشكاية.

و من الظاهر ان تلكم الافعال غير دافعة للفقر بحسب الوضع و التكوين و انما الدافع له خصوصية العبادة و هى لا تتحقق إلا إذا أتى بها بأحد الأمرين المتقدمين المحققين لعنوان الطاعة و العبادة و عليه فالأمور المذكورة فى المتن من الغايات المترتبة على الطاعة و العبادة

لا انها محققة لعنوانهما كما لا يخفى.

ثم ان غايات العبادات منحصرة فى ثلاثة لا رابع لها:

فان العاقل لا يأتى بعمل من دون أن يقصد غاية مترتبة على ذلك الفعل.

و الغاية المترتبة على الفعل أما أن لا تكون عائدة إلى نفس الفاعل و انما تعود إلى المعبود فقط فيأتى بالعبادة لأنه أهل لها و لا ينظر الى الحور أو القصور و لا له طمع فى الجنة و لا انه يخاف من النار و لا انه يقصد شيئا من المنافع الدنيوية أو الأخروية من عمله و هذا القسم من العبادة إنما تتأتى من للمعصومين عليهم السلام.

و أما من غيرهم فلا يمكن التصديق بتحققها نعم هى من الأمور الممكنة و المحتملة و قد حكى عن أمير المؤمنين (ع) انه قال: ما عبدتك خوفا من تارك و لا طمعا فى جنتك و لكن وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك «۳» و قد رواها المجلسى فى مرآة العقول و لعلها من الاخبار الواردة عن طرق العامة

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳۹ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۳) رواها فى مرآة العقول المجلد الثانى ص ۱۰۴ و فى الوافى المجلد الأول م ۳ ص ۷۰ فليلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۸۰

....

و من هنا لم نعثر عليها فى رواياتنا و لم يرد من طرقنا إلا فى الكتاب المذكور.

و اما ان تعود الغاية إلى نفس الفاعل و هى على قسمين: لأن القوى الكامنة فى الإنسان قد يلائم شيئا مترتبا على العبادة فيأتى بها للتوصل الى وجود ذلك الشىء الملائم له كدخول الجنة أو الحور أو القصور و قد لا يلائم شيئا فيأتى بالعبادة للتوصل بها الى التباعد عن ذلك الشيء كالنار و العقوبة هذا فيما يرجع الى الأمور الأخروية.

و كذلك الحال فيما يرجع الى الأمور الدنيوية فإنه ربما يأتى بالصوم أو الصلاة أو زيارة الحسين (ع) ليتوصل بذلك إلى المال أو الولد أو الصحة و الشفاء من المرض أو غير ذلك من الأمور.

و قد يأتى بالعبادة للتوصل بها الى عدم زوال ملكه و نعمة فيصلى للّه شكرا لئلا يذهب ماله و يزول ملكه. و قد أشار عز من قائل إلى جميع أنحاء الغايات المترتبة على العبادة فى سورة الفاتحة بقوله الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ، الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ، مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، فأشار بالجملة الأولى الى كماله الذاتى حيث أتى بكلمة «اللّه» اعنى الربوبية لكل شىء و بهذا الكمال الذاتى استحق العبادة و صار أهلا لها.

ثم أشار إلى رأفته و رحمته بقوله الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ. و قد دل ذلك على ان بعبادة اللّه عز و جل يمكن أن يصل الإنسان إلى رحمته و ما يلائم لإحدى قواه من المال و الجنة و الحور و القصور و غيرها.

و أشار ثالثا إلى يوم الحساب و ان العقاب بيده و ان بعبادته يوفق الإنسان إلى الفرار عن عقوبته. و على الجملة ان ما أفاده الماتن «قده» هو الصحيح و الطاعة انما يتحقق بأحد الأمرين المتقدمين و معهما لا يضر بالعبادة قصد شىء من الغايات المتقدمة. نعم لا يكفى فى العبادية قصد هذه الغايات ما دام لم يكن العمل طاعة بذاته أو قصد امتثال أمر اللّه سبحانه أو محبوبية العمل كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۸۱

و لا يلزم التلفظ بالنية (۱) بل و لا اخطارها بالبال (۲) بل يكفى وجود

عدم لزوم التلفظ بالنیة:

(۱) إلا فی تلبیة الحج لزوما أو احتیاطا لأنه منصوص و قد یقال بکراهة التلفظ بالنیة فإن أرید بها الکراهة مطلقا فی الصلاة و فی غیرها أو فی خصوص الصلاة علی وجه الإطلاق فلا نری له وجها.

و ان أرید بها الکراهة بعد الإقامة فهو صحیح لأن التکلم بین الإقامة و الصلاة أمر مکروه و التلفظ بالنیة من أحد مصادیق التکلم.

و قد یکون التلفظ بالنیة محرما مفسدا للعمل و هذا کالتکلم و التلفظ بالنیة فی صلاة الاحتیاط بناء علی انها جزء من الصلاة أو کالجزء لها و لذا یعتبر فیها ان لا یأتی بالمنافیات التی منها التکلم و التلفظ المنطبق علی التلفظ بالنیة.

نعم یستحب التلفظ بالنیة فی الحج بأن یقول انی أتی بالحج قربة إلی اللّه و هذا غیر التلفظ بتلبیة الحج فلا تغفل.

عدم لزوم الاخطار بالبال:

(۲) لأن الدلیل علی اعتبار نیة القربة فی الوضوء انما هو الارتکاز المتشرعی و لا دلالة له علی اعتبار اخطارها بالقلب بل إنما یدلنا علی اعتبار صدور الوضوء بالداعی القربی أخطرها بقلبه أم لا.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۸۲

الداعی فی القلب (۱) بحیث لو سئل عن شغله یقول: أتوضأ- مثلا- و أما لو کان غافلا بحیث لو سئل بقی متحیرا فلا یکفی و ان کان مسبوقا

کفایة وجود الداعی فی القلب:

(۱) ان ما أفاده «قده» فی کلا شقی کلامه أمر غالبی لا دائمی و الا فللنقض علی کلا الشقین مجال واسع حیث ان العمل قد یصدر عن الإرادة الإجمالیة و الارتکازیة إلا انه لو سئل عن شغله یتحیر فی الجواب و لیس تحیره الا من نفس السؤال حیث ینشغل بأنه و لا یتمکن من الجواب فیتحیر لا محالة مع انه لو لا هذا السؤال کان یتحرک علی طبق إرادته الإجمالیة و الارتکازیة.

کما ربما یقع ذلک فی الأفعال الخارجیة فنری انه یمشی إلی داره بحسب إرادته الإجمالیة و إذا سئل عن انک تمشی إلی أی مکان یتحیر فی الجواب و لا سیما فیما إذا اندهش من السؤال کما إذا کان السائل کبیرا من الأکابر- مثلا.

و کذا الحال فی الشق الآخر من کلامه فإنه قد یأتی بالعمل لا عن الإرادة الإجمالیة لغفلته إلا انه إذا سئل عن عمله لا یتحیر فی الجواب بل یخطر مقصده بباله بنفس هذا السؤال بعد ما کان غافلا عن وجه عمله و موجبه بالکلیة فیجب فالصحیح ان الوضوء لا یعتبر فی صحته الا أن یکون صادرا عن داع قربی إلهی سواء تمکن من الجواب عند السؤال عن موجب عمله أم لم یتمکن من ذلک.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۸۳

بالعزم و القصد حین المقدمات و یجب استمرار النیة إلی آخر العمل (۱) فلو نوی الخلاف أو تردد و أتی ببعض الافعال بطل الا ان یعود إلی النیة

لزوم الاستمرار فى النية:

---

(۱) فإن العمل بمجموعه عبادة و ليست العبادية مختصة بأوله فلا بد من إيقاع كل جزء من أجزاء العمل بداع الهى فلو وقع شىء منها لا بهذا الداعى بطل العمل برمته و هذا هو المراد من اعتبارهم استمرار النية إلى آخر العمل و هذا مما لا شبهة فيه و لا كلام.

و انما الكلام فى اعتبار استمرارها فى الآنات المتخللة بين أجزاء العمل و انه إذا عدل عنها و نوى خلافها أو تردد فيها ثم بنى على نيته الأولية صح عمله مطلقا أو لا يصح كذلك أو ان هناك تفصيلا.

قد يكون العدول عن نيته بالعزم على عدم الإتيان بالعمل أو بالتردد فى ذلك موجبا لوقوع جزء من العمل من دون نية قربية كما فى الصوم حيث يجب فيه الإمساك بالنية المقربة فى كل آن من الآنات النهارية.

فإذا فرضنا انه عدل عن نيته فعزم على الإفطار أو تردد فى ذلك فقد مضى عليه آن أو آنات من دون نية مقربة و هو أمر غير قابل للتدارك و لا مناص حينئذ من أن يحكم بالفساد لعدم اشتمال بعض أجزاء العمل على النية المعتبرة فى العبادة.

و هذا لا ـ من جهة ان العزم على الإفطار مفطر حتى يقال ان العزم على الإفطار ليس بإفطار بالضرورة بل هو عزم على الإفطار لا انه إفطار بنفسه و من هنا لا يترتب عليه أحكام الإفطار العمدى فى نهار شهر رمضان فلا تجب عليه الكفارة بذلك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۸۴

....

بل من جهة ان العزم على الإفطار يستلزم انتفاء شرط الصحة فى جزء من أجزاء العمل و هو الصوم فيبطل العمل بأسره لبطلان جزء من أجزائه كما هو الحال فى جميع الواجبات الارتباطية.

و قد يكون العدول فى أثناء العمل غير مستلزم لوقوع شىء من أجزائه من دون نية مقربة أو انه إذا استلزم ذلك فصدر بعض أجزاء العمل فى حالة التردد أو العزم بعدم الإتيان به فهو أمر قابل للتدارك كما فى الوضوء لأنه مركب من الغسلتين و المسحتين فإذا عدل عنه فى أثناء الغسلتين أو فى أثناء أحدهما و فرضنا انه قد غسل نصفا من يده من دون نية مقربة ثم رجع عن ذلك الى نيته الأولية فلا مانع من أن يعيد غسل النصف من يده مع النية المقربة و بذلك يحكم بصحة وضوئه.

اللهم الا ـ ان يكون ذلك مستلزما لفوات الموالاة المعتبرة فى الوضوء كما إذا تردد زمانا جفت أعضاءه السابقة بذلك فإنه يقتضى الحكم ببطلان الوضوء لا محالة الا انه من جهة الإخلال بالموالاة لا من جهة العدول عن نية الوضوء و هذا ظاهر.

و هناك شق ثالث متوسط بين مثل الصوم و الوضوء و هو عبارة عن الصلاة فيما إذا عدل عن نيتها فى أثنائها فعزم على قطع الصلاة أو تردد فى ذلك.

و هذا يتصور تارة فيما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة مترددا أو عازما على القطع.

و يتصور أخرى فيما إذا لم يأت بشىء من أجزائها مع التردد أو العزم على القطع كما إذا عدل عن نية الصلاة فى أثنائها ثم رجع إلى نيتها من دون أن يأتى بشىء من اجزائها عند العدول.

أما فى الصورة الأولى فلا تأمل فى الحكم ببطلان الصلاة من جهة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۸۵

الأولى قبل فوات الموالاة و لا يجب (۱) نية الوجوب و الندب لا وصفا و لا غاية و لا نية وجه الوجوب و الندب بأن يقول أتوضأ الوضوء الواجب أو المندوب أو لوجوبه أو ندبه أو أتوضأ لما فيه من المصلحة، بل يكفى قصد القربة و إتيانه لداعى اللّه.

ان مـا أتی به من الاجزاء الصـلاتیهٔ عنـد العـدول أی لا بنیـهٔ الصـلاهٔ زیادهٔ عمدیـهٔ مبطلـهٔ للصـلاهٔ لا محالـهٔ لعـدم احتسابها من الصـلاهٔ لافتقادها النیهٔ المعتبرهٔ فی صحتها.

و أما الصورهٔ الثانیـهٔ فالحکم فیها بالبطلان یبتنی علی القول بأن الأکوان المتخللهٔ بین أجزاء الصـلاهٔ جزء من الصـلاهٔ و حیث ان الظاهر ان الأکوان المتخللهٔ خارجهٔ عن أجزاء الصلاهٔ فالظاهر عدم بطلان الصلاهٔ بالعدول فی تلک الأکوان.

و لا ینافی هـذا مع الحکم ببطلانها فیما إذا أتی بشیء من قواطع الصـلاهٔ فی أثنائها و لو فی الأکوان المتخللهٔ کما إذا تکلم فیها بکلام الآدمیین أو أحدث أو استدبر لأن الحکم بالبطلان وقتئذ لیس مستندا الی ان الأکوان المتخللهٔ جزء من الصـلاهٔ بل مستند إلی الإتیان بالقاطع و هو فی الصـلاهٔ لأن المصـلی لا یخرج عنها إلا بالتسـلیمهٔ فان أولها التکبیرهٔ و أخرها التسـلیمهٔ فما دام لم یسلم فهو فی الصلاهٔ فإذا تکلم فقد تکلم فی الصلاهٔ کما انه إذا أحدث وقتئذ فقد أحدث فی صلاته و هو موجب لبطلان الصلاهٔ لا محالهٔ.

عدم اعتبار نیهٔ الوجوب و لا نیهٔ وجهه:

(۱) بعـد مـا بین الشـروط المعتبرهٔ فی الوضوء تعرض «قـده» لجملـهٔ من الأمور التی ربما یقال باعتبارها فی صـحهٔ الوضوء و ذکر عـدم اعتبار

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۸۶

....

شیء منها فی صحته.

و من تلک الأمور وجوب نیـهٔ الوجوب أو الندب إما علی نحو التوصـیف کما إذا قال أتوضأ الوضوء الواجب أو الندب و اما علی نحو الغایـهٔ بـأن یقول أتوضـأ لوجوبه أو لاستحبابه. فإن الغایـهٔ هی الـداعی بوجوده الخارجی کما ان الـداعی هی الغایـهٔ بوجودها الـذهنی فسـقوط الوجوب و تحقق النـدب بوجودهمـا الخـارجیین غایتـان للوضوء کمـا أنهمـا بوجودهمـا الـذهنیین داعیـان له فیتصور سـقوط الوجوب و یأتی بالوضوء بداعی امتثال أمره و إسقاطه أو لغایهٔ الامتثال و سقوط الوجوب.

و «منها»: نیهٔ وجه الوجوب أو الندب و هو علی ما فسره الماتن «قدس سره» عبادهٔ عما یقتضـی الوجوب أو الندب اعنی المصـلحهٔ بناء علی ما ذهب إلیه العدلیـهٔ من ان الواجبات الشـرعیهٔ تابعهٔ للمصالح الکامنهٔ فیها و «منها»: قصد رفع الحدث بالوضوء أو قصد الاسـتباحهٔ به أعنی قصـد إباحـهٔ الـدخول به فی الصـلاهٔ و «منها»: قصـد موجب الوضوء و انه بول أو نوم و «منها»: قصـد الغایـهٔ التی لأجلها وجب الوضوء و حکم فی جمیع ذلک بعدم الاعتبار.

و توضـیح الکلام فی المقام انه قـد یکون الواجب أو المسـتحب علی نحو لا یتعین إلا بنیهٔ الواجب أو المسـتحب و هذا کما فی صـلاهٔ الصـبح و نافلتها لان کلا منهما رکعتان و لا امتیاز بینهما فی شـیء فلو اتی برکعتین و لم یقصد الرکعتین الواجبتین أو المستحبتین بطلتا لاـ محالـهٔ و کـذلک الحـال فیمـا إذا کـانت علی ذمته اربع رکعات أدائیـهٔ و اربع اخری قضائیـهٔ فإن إحـداهما لا تتمیز عن الأخری إلا بالقصد، إذ الطبیعی الواحد لا یعقل ان یحکم علیه بحکمین متضادین کالوجوب و الاستحباب أو بحکمین متماثلین

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۸۷

....

کالحکم بوجوبه- مثلا- مرتین.

فلا مناص فی الحکم بالصحة و الوجوب من تمیزه عما یحکم علیه بالاستحباب أو یحکم علیه بوجوب آخر أو بتوصیفهما من الأدائیة أو القضائیة هذا کله فیما إذا لم یتمیز الواجب عن غیره الا بنیته و قصده.

و اما فیما إذا کان الواجب أو المستحب متمیزا فی نفسه أو لم یکن علی ذمة المکلف واجب آخر غیره فلا دلیل علی اعتبار نیة الوجوب أو الندب لا من العقل و لا من الشرع.

اما العقل فلانه لا سبیل له إلی استکشاف مدخلیة تلک الأمور فی الاحکام و عدمها.

و اما احتمال دخلها بحسب الشرع فان بنینا علی ما بنینا علیه فی محله من إمکان أخذ قصد الأمر- و توابعه مما ینشأ من الأمر و فی مرتبة متأخرة عنه کقصد الوجه من الوجوب أو الندب- فی متعلق الأمر الأول أو فی متعلق الأمر الثانی کما بنی علیه المحقق النائینی «قده» أو فرضنا الکلام فی القیود التی لا استحالة فی أخذها فی المتعلق کقصد المصلحة أو الرفع و الاستباحة أو قصد موجب الوضوء أو قصد الغایة فیندفع بإطلاق الأمر الأول أو الأمر الثانی.

لأنه سبحانه أمر بغسل الوجه و الیدین و مسح الرأس و الرجلین فی کل من الکتاب و السنة و مقتضی إطلاقهما عدم اعتبار شیء مما یحتمل دخله فی الواجب و هو الوضوء و قد أشرنا فیما سبق الی ان الأمر بذلک إرشاد إلی اشتراط الصلاة بالوضوء و لم یقید الوضوء بشیء من نیة الوجوب أو الندب لا وصفا و لا غایة کما انه غیر مقید بنیة وجه الوجوب أو غیره مما مما قدمنا ذکره فمقتضی إطلاق الکتاب کإطلاق السنة و الروایات عدم اعتبار شیء من ذلک فی صحة الوضوء

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۸۸

بل لو نوی أحدهما فی موضع الآخر کفی (۱) ان لم یکن علی وجه

نعم خرجنا عن إطلاقهما فی الحکم باعتبار نیة القربة و قصد الامتثال بالارتکاز المتشرعی المتأکد ببعض الروایات.

و اما إذا قلنا باستحالة ذلک و عدم إمکان أخذ قصد الأمر و توابعه فی متعلق الأمر الأول و لا الثانی و بنینا أیضا علی وجوب تحصیل الغرض- کما بنی علیه صاحب الکفایة «قده»- فمقتضی ذلک و ان کان هو الالتزام باعتبار کل ما یحتمل دخله فی الواجب أو الغرض لقاعدة الاشتغال و الاحتیاط.

الا انا مع ذلک لا نلتزم بذلک فی المقام بل ندفع احتمال مدخلیة تلک الأمور فی الواجب بالإطلاق المقامی اعنی سکوتهم علیهم السلام عن البیان و التنبیه- مع کونهم فی مقام البیان لأن تلک الأمور مما یغفل عنها عامة المکلفین لأن أکثرهم لا یمیز الاجزاء الواجبة فی العمل عن مندوبها و مثل ذلک لو کانت دخیلة فی الواجب أو الغرض لوجب علی المولی التنبیه و البیان و مع سکوته عن ذلک فی مقام البیان نستکشف عدم دخلها فی شیء مما یهم المکلف فی مقام العمل إذا المورد لیس من موارد الاشتغال و الاحتیاط.

نیة الواجب فی موضع المندوب و بالعکس:

(۱) و الوجه فی صحته ان الوضوء انما یعتبر فیه أن یؤتی بذات العمل مضافة بها إلی المولی نحو اضافة و المفروض ان المکلف أتی به کذلک و اما قصد وجوبه أو استحبابه فهو غیر معتبر فی الوضوء فوجود ذلک و عدمه سیان و قد استثنی عن ذلک موردین: «أحدهما»: ما أشار إلیه بقوله ان لم یکن علی وجه التشریع و «ثانیهما»: ما أشار إلیه بقوله: أو التقیید،

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الطهارة۴، ص: ۴۸۹

التشریع (۱) أو التقیید (۲) فلو اعتقد دخول الوقت فنوی الوجوب وصفا أو غایة ثم تبین عدم دخوله صح إذا لم یکن علی وجه التقیید

و الا بطل کان یقول: أتوضأ لوجوبه و الا فلا أتوضأ.

نیهٔ أحدهما فی موضع الآخر علی وجه التشریع:

(۱) بأن کان عالما بوجوب العمل غیر انه نوی استحبابه متعمدا کما فی صوم شهر رمضان أو الوضوء بعد دخول وقت الصلاهٔ و انما یصح فیما إذا لم یکن متعمدا فی ذلک کما إذا اعتقد استحباب الوضوء بعد دخول وقت الصلاهٔ أو اعتقد وجوبه قبل دخول الوقت.

و لیس الوجه فی بطلان الوضوء عند التشریع هو ان ما قصده المکلف لا واقعیهٔ له و ما له واقع لم یقصده. بل الوجه فی بطلانه هو ان حرمهٔ التشریع تسری الی العمل و توجب حرمته و مبغوضیته و مع حرمهٔ الشیء و مبغوضیته کیف یمکن أن یقع مصداقا للواجب أو المستحب.

نیهٔ أحدهما علی وجه التقیید:

(۲) و قد فسر التقیید بکون المکلف علی نحو لو کان الوضوء واجبا لم یتوضأ و انما یتوضأ علی تقدیر استحبابه کما فسره به فی بعض الموارد المتقدمهٔ.

و هذا مما لا یمکن المساعدهٔ علیه لما أشرنا إلیه غیر مرهٔ من ان الوضوء انما یعتبر فی صحته الإتیان بذاته مضافهٔ بها الی المولی نحو إضافته و المفروض انه حاصل و المکلف اتی به کذلک و الأمر الشخصی الخارجی غیر قابل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۹۰

(مسألهٔ ۲۸): لا یجب فی الوضوء قصد رفع الحدث أو الاستباحهٔ علی الأقوی (۱)،

للتقیید لیقید بالوجوب تارهٔ و بالاستحباب اخری کما ان متعلقهٔ کذلک.

و أما قصد المکلف أن لا یأتی به علی تقدیر الوجوب فهو من قبیل تخلف الداعی و الخطأ فی التطبیق و هو لا یضر بصحهٔ العمل بعد الإتیان به بجمیع أجزائه و شرائطه. و قد عرفت أنه لا یعتبر فی صحهٔ الوضوء غیر الإتیان به مضافا إلی اللّه سبحانه و هو حاصل علی الفرض.

فکونه علی نحو لا یأتی به علی تقدیر الوجوب مما لا یمنع عن صحته بعد الإتیان به و قد أشرنا ان هذه الموارد لیست من موارد التقیید فی شیء بل هی من موارد الخطأ فی التطبیق أو تخلف الداعی کان بناءه أن لا یأتی به علی تقدیر استحبابه أم کان بناءه أن یأتی به و ان کان مستحبا، إذا لا مناص من الحکم بصحهٔ الوضوء سواء قیده بالندب أو الوجوب أم لم یقیده بشیء منهما.

عدم اعتبار نیهٔ الرفع أو الإباحهٔ:

(۱) أشار بقوله: علی الأقوی إلی الخلاف فی المسألهٔ حیث نسب الی الشیخ (قده) اعتبار قصد رفع الحدث معینا و عن السید المرتضی (قده) لزوم نیهٔ الاستباحهٔ فقط و عن الحلبی و القاضی اعتبار کلا الأمرین أعنی نیهٔ الرفع و قصد الاستباحهٔ و عن المبسوط و المعتبر و الوسیلهٔ و العلامهٔ و الشهید و السرائر لزوم نیهٔ أحدهما مخیرا و هذه أقوال أربعهٔ.

و هناك قول خامس و هو عدم اعتبار شـيء من الأمرين لا معينا و لا على سبيل التخيير و لا هما معا و هو الذى اختاره الماتن و جماعة من المحققين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۱

....

و هو القول الصـحيح و الوجه فيه هو إطلاقـات الأدلـة الآمرة بالوضوء و بغسل الوجه و اليـدين و مسـح الرأس و الرجلين من الكتاب و السـنة حيث لم يقيد الوضوء فى شـيء منهما بقصد رفع الحدث و لا بنية الاسـتباحة و مقتضاها عدم اعتبار شـيء من الأمرين فى صحة الوضوء.

و احتمال ان يكون ذلك معتبرا فى مقام الامتثال و ان لم يعتبر فى المأمور به مندفع: بأن احتمال مدخلية أحد الأمرين فى الامتثال عقلا مما لا وجه له لانه لا حكم للعقل باعتبار ذلك فى مقام الامتثال بعد ما عرفت من عدم تقييد المأمور به بذلك فى شيء من أدلته، كما ان احتمال مدخليته فى الامتثال شرعا مندفع بإطلاقات الأدلة إذا الصحيح عدم اعتبار شيء من ذلك فى صحته هذا.

على ان ما استدل به على لزوم قصد الرفع أو الاستباحة ضـعيف غايته لأن العمدة فيما اسـتدلوا به على ذلك قوله (ع) إذا دخل الوقت وجبت الطهور و الصلاة «۱» بـدعوى ان متعلق الوجوب انما هو عنوان الطهور فلا بـد فى مقام امتثاله من قصـد ما تعلق به بعنوانه الذى تعلق به الأمـر بـذلك العنوان و هو عنوان الطهور كمـا هو الحال فى غير المقام كما إذا أمر السـيد عبـده بإكرام زيـد- مثلا- فقام العبد إكراما له فلا بد من ان يقصد فى قيامه ذلك عنوان الإكرام لزيد فلو قام لا بقصد إكرامه لم يقع فعله ذلك امتثالا لأمر السيد بوجه لأنه لم يؤمر بالقيام و انما تعلق الأمر بعنوان الإكرام فلا مناص من قصده.

و فى المقام لم يتعلق الوجوب بالوضوء ليقال انه عبارة عن الغسـلتين و المسـحتين فلا موجب لاعتبار قصـد عنوان آخر غير الغسـلتين و المسحتين بل انما تعلق الأمر بالطهور فلا بد من قصد عنوان الطهور فى مقام الامتثال.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۲

....

و الطهور اما بمعنى ما يرفع الحدث أو بمعنى المبيح للدخول فى الصلاة فلا مناص من ان يقصد أحد الأمرين عند الامتثال هذا.

و لاـ يخفى ضـعفه: لاـن الطهور إن أريـد به معناه بحسب الاشـتقاق- أى ما يتطهر به- و هو الماء و التراب فمعنى الروايـة انه إذا دخل الوقت فقـد وجبت الصـلاة و الماء و التراب بتقـدير كلمة الاسـتعمال أى وجب اسـتعمالهما كما يقال: يحرم الخمر أى يحرم اسـتعمال الخمر و شربها.

و لا مانع من اسـناد الوجوب الى الماء و التراب بتقـدير كلمـة الاسـتعمال كيف و قـد أسـند الوجوب الى الماء فى بعض الأخبار حيث روى عن على عليه السلام انه قال: أ توجبون عليه الحد و الرجم و لا توجبون عليه صاعا من الماء «۱» أى استعماله.

بل يأتى ان شاء اللّه ان هذا المعنى هو المحتمل فى قوله (ع) لا صـلاة إلا بطهور «۲» دون الوضوء و الغسل و التيمم و يأتى ثمرة ذلك عند التكلم على الجبائر ان شاء اللّه تعالى.

و على هذا الاحتمال لا تبقى للرواية أية دلالة على وجوب قصد عنوان الطهور أصلا.

لأن المفروض انه أريد منه جامع الماء و التراب فاللازم قصد المعنون دون العنوان.

و ان أريد بالطهور معناه المصدری أعنی الطهارهٔ أی إذا دخل الوقت فقد وجبت الصلاهٔ و الطهارهٔ سواء كانت الطهارهٔ مسببهٔ عن الغسلتين و المسحتين أم كانت عنوانا لهما فحينئذ و ان كان الوجوب متعلقا بعنوان الطهارهٔ الا ان الروايهٔ لا دلالهٔ لها على اعتبار قصد الرفع أو الإباحهٔ فی صحهٔ الوضوء و ذلك لان الطهارهٔ- التی بمعنی الإباحهٔ أو الرفع- إما حكم

---

(۱) المرويهٔ فی ب ۶ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

(۲) المرويهٔ فی ب ۶ من أبواب الجنابهٔ من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۹۳

....

و أثر مترتب على الوضوء الصحيح اعنی ما اتی به بداع قربی إلهی، أو انها عنوان اعتبره الشارع على الوضوء الواقع صحيحا بمعنی ان الوضوء الذی هو أمر عبادی إذا تحقق بما له من القيود و الشروط التی منها قصد القربهٔ فأثره هو الطهارهٔ أو انها عنوانه.

و على أی حال فالطهارهٔ و رفع الحدث فی مرتبهٔ متأخرهٔ عن الوضوء التام الصحيح و معه كيف يعقل أخذ قصدهما قيدا فی صحهٔ الوضوء و إلا لزم أن تكون الطهارهٔ و رفع الحدث أو الإباحهٔ فی مرتبهٔ سابقهٔ عن الوضوء الصحيح و لازم ذلك ان يكون الوضوء فی نفسه و ان لم يؤت به بداع قربی محصلا للطهارهٔ و موجبا لارتفاع الحدث أو سببا للإباحهٔ و هو خلاف فرض الوضوء عبادهٔ لا يترتب عليه أثره إلا إذا أتی به بداع الهی.

نعم لا مانع من التزام ذلك و اعتباره فی الطهارهٔ الخبثيهٔ حيث انها مترتبهٔ على طبيعی الغسل قصد به القربهٔ أم لم يقصد و حينئذ يصح أن يقال يعتبر فی تطهير الثياب غسلها بقصد الطهارهٔ و هذا بخلاف الغسلتين و المسحتين فی الوضوء لأن الأثر إنما يترتب عليهما إذا تحققتا بداع قربی إلهی و لا أثر يترتب على طبيعيهما و معنی ذلك ان الطهارهٔ مترتبهٔ على الوضوء الصحيح و فی المرتبهٔ المتأخرهٔ عنه و لا يمكن معه أخذ قصدها قيدا فی الوضوء كما عرفت.

و ببيان آخر: لا إشكال فی ان الوجوب فی قوله (ع) فقد وجبت ليس هو الوجوب المولوی النفسی حتی يتوهم انه قد تعلق على عنوان الطهارهٔ فيجب قصد عنوانها فی مقام الامتثال بل انما هو وجوب غيری شرعی ان قلنا ان مقدمهٔ الواجب واجبهٔ أو انه وجوب إرشادی إلى تقيد الصلاهٔ بالطهارهٔ إذا أنكرنا وجوب المقدمهٔ شرعا.

و على أی حال ليست عباديهٔ الوضوء مستندهٔ الى وجوبه الغيری أو الإرشادی بل العباديهٔ مستفادهٔ من الأمر النفسی المتعلق بذاته و عليه كيف

التنقيح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۹۴

و لا قصد الغايهٔ (۱) التی أمر لأجلها بالوضوء و كذا لا يجب

يمكن أن يقال ان ترتب الوجوب الغيری أو الإرشادی على الوضوء بعنوان الطهارهٔ كاشف عن ان متعلق ذلك الأمر النفسی المولد للعباديهٔ مقيد بما إذا قصد بالوضوء عنوان الطهارهٔ أی قصد رفع الحدث أو الإباحهٔ.

نعم يستفاد منه ان الصلاهٔ لا تتحقق إلا بالطهارهٔ و اما انها قيد فی متعلق الأمر النفسی فلا.

بل لو قلنا بدلالهٔ هذا الوجوب الغيری أو الإرشادی أيضا على عباديهٔ الوضوء- مثلا- لم يمكننا اعتبار قصد عنوان الطهارهٔ فی الوضوء فإن غايهٔ ما يستفاد منه وقتئذ ان علهٔ جعل الوضوء شرطا و مقدمهٔ للصلاهٔ انما هی كونه طهارهٔ و اما ان قصد الطهارهٔ معتبر فی تحقق ما هو المقدمهٔ و الشرط للصلاهٔ فلا و هو نظير قوله عز من قائل بعد امره المكلفين بالتيمم مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ

لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «١» فإنه يستفاد منه ان العلة فى امره تعالى بالتيمم انما هى كون التيمم مطهرا و على الجملة المكلف إذا اتى بذات الغسلتين و المسحتين مضافا بهما الى اللّه سبحانه فقد اتى بما هو شرط و مقدمة للصلاة.

(١) قد علم الحال فى ذلك مما بيناه فى سابقه و حاصله ان مقتضى إطلاقات الكتاب و السنة و عدم اشتمال الأخبار الواردة فى الوضوءات البيانية على اعتبار قصد الغاية عدم اعتبار ذلك فى صحة الوضوء.

و اما ما استدل به عليه من قوله عز من قائل إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا .. بدعوى دلالته على ان الوضوء لا بد أن يكون للتهيؤ و القيام إلى الصلاة فلو اتى به لا بقصد الصلاة بطل فهو أيضا ضعيف.

و ذلك لما عرفت من ان عبادية الوضوء غير مستفادة من الأمر الغيرى

---

(١) المائدة: ۵: ۶.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۵

قصد الموجب (١) من بول أو نوم كما مر. نعم قصد الغاية معتبر فى تحقق الامتثال بمعنى انه لو قصدها يكون ممتثلا للأمر الآتى من جهتها، و ان لم يقصدها يكون أداء للمأمور به لا امتثالا (٢) فالمقصود من عدم اعتبار

أو الإرشادى المتعلق به بل هى مستفادة من الأمر النفسى المتعلق بذات الوضوء من غير تقييده بقصد الغاية و عليه فلو أتى به بقيوده و شرائطه لوقع عبادة من دون حاجة الى ان يقصد به الغاية. نعم امتثال هذا الأمر الغيرى و الإثابة به يتوقف على إتيانه بقصد الغاية. و اما صحته فى نفسه فهى غير متوقفة على قصد الغاية بوجه.

لا يعتبر قصد الموجب فى الوضوء:

(١) للإطلاقات و عدم دلالة أى دليل على اعتبار قصد الموجب و لو كان ضعيفا فاعتبار قصد الموجب أضعف من اعتبار سابقيه.

(٢) لما أشرنا إليه فى تضاعيف الكلام على المسائل المتقدمة من ان عبادية الطهارات الثلاث غير ناشئة عن الأمر الغيرى المتعلق بها بناء على ان المقدمة واجبة بالوجوب الغيرى بل إنما تنشأ عن أمرها النفسى فهى إذا عبادات جعلت مقدمة للواجب فلا محالة تكون العبادية فيها فى مرتبة متقدمة على أمرها الغيرى.

و عليه إذا اتى بذات الوضوء و قصد به القربة و الامتثال تتحقق به العبادة خارجا كما تحققت المقدمة و ان لم يقصد به أمرها الغيرى أو لم يلتفت إليه أصلا فإن الأمر الغيرى توصلى لا يحتاج سقوطه الى قصد القربة كما لا يمكن أن يكون منشأ للعبادية و مع تحقق العبادة فى الخارج تترتب عليها الطهارة لأنها من الأحكام المترتبة على الوضوء الصحيح الذى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۶

....

قصد به القربة.

نعم هذا لا يكون موجبا لامتثال أمرها الغيرى لعدم الإتيان بها بداعى الوجوب المقدمى هذا كله بناء على ان عبادية الطهارات الثلاث مستندة الى أوامرها النفسية.

و اما إذا قلنا ان عباديتها إنما نشأت عن الأوامر الغيرية المتعلقة بها بناء على ان مقدمة الواجب واجبة: فلا يكون الإتيان بها من دون

قصد الأمر الغيرى المتعلق بها محققا للمأمور به فضلا عن أن يكون ذلك امتثالا له و ذلك لان عباديتها حينئذ قد نشأت عن ذلك الأمر الغيرى إذا لا بد فى تحقق عباديتها من إتيانها بداعى ذلك الأمر الغيرى فلو أتى بها لا بقصده و داعيه لم تتحقق العبادة بإتيانها بذاتها و معه يقع الوضوء باطلا فلا أداء و لا امتثال.

ثم ان الإتيان بالوضوء بقصد أمره الغيرى يستلزم الإتيان به بقصد غايته لان الغرض من الأمر الغيرى انما هو التوصل الى غايته المترتبة عليه فلو اتى به و لم يقصد بإتيانه التوصل الى غايته لم يقع الوضوء عبادة.

و لا سيما بناء على ان الواجب من المقدمة حصة خاصة و هى المقدمة الموصلة إلى ذى الغاية فى الخارج فإذا أتى بأمره الغيرى للتوصل به إلى غايته فقد تحقق كلا الأمرين من أداء المأمور به و الامتثال هذا.

ثم ان فى المقام كلاما و هو انه بناء على ان عبادية الطهارات الثلاث ناشئة عن أوامرها الغيرية فهل يجب ان يؤتى بها بقصد غاية معينة من غاياتها المترتبة عليها أو ان قصد جنس الغاية كاف فى صحتها و ان لم يدر ان ما يختاره من الغايات بعد ذلك أى شىء؟ فيجب ان يؤتى به بقصد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۷

....

قراءة القران خاصة أو إذا اتى به للتوصل به إلى شىء من غاياته و ان لم يدر انه سيختار القراءة أو الصلاة- مثلا- كاف فى صحتها؟ و الصحيح كفاية قصد جنس الغاية من دون اعتبار قصد الغاية المعينة و ذلك لأن للوضوء- مثلا- أوامر غيرية من نواح شتى لأنه مأمور به بالأمر الغيرى الاستحبابى الناشئ من الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بالقراءة و مأمور به بالأمر الغيرى الوجوبى الناشئ من الأمر الوجوبى المتعلق بصلاة الظهر- مثلا- أداء و مأمور به بالأمر الغيرى الوجوبى الناشئ عن الأمر الوجوبى المتعلق بصلاة الظهر- قضاء- و هكذا.

فإذا اتى بالوضوء و قصد التوصل به الى غاية من غاياته من دون تعيين فهو و ان لم يدر انه مأمور به بالأمر الاستحبابى أو الوجوبى الأدائى أو الوجوبى القضائى الا انه محرز مطلوبيته على جميع التقادير و يعلم بأنه مأمور به قطعا فإذا أتى به بداعى أمرها الغيرى المحرز للتوصل به الى شىء من غاياته فلا محالة يقع صحيحا و قد مر انه لا دليل على اعتبار قصد الوجوب أو الاستحباب و تمييز المأمور به من الوجوب و الاستحباب كما لا تردد فيما هو الغاية المترتبة عليه فى الواقع لتعينها فى علم اللّه سبحانه فلا إهمال فى الواقع.

و من هنا يظهر الحال فى مسألة أخرى و هى ما إذا اتى بالوضوء بداعى التوصل به إلى القراءة- مثلا- عازما بأن لا يصلى به أو غير ملتفت إلى ذلك أصلا ثم بعد الوضوء ندم و بدا له فبنى على ان يصلى بذلك الوضوء و لا يأتى بالقراءة: فإن وضوءه بناء على ما قدمناه صحيح، لأنه قد أحرز تعلق الأمر الغيرى بما يأتى به من الوضوء و قد اتى به بهذا الداعى توصلا به الى غاية معينة و معه يقع وضوءه عبادة صحيحة لا محالة و غاية الأمر أنه أخطأ فى التطبيق حيث خيل ان الأمر الغيرى المتعلق به هو الأمر الاستحبابى مع انه بحسب الواقع هو الأمر الغيرى الوجوبى و الخطأ فى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الطهارة۴، ص: ۴۹۸

قصد الغاية عدم اعتباره فى الصحة و ان كان معتبرا فى تحقق الامتثال.

نعم قد يكون الأداء موقوفا على الامتثال (۱) فحينئذ لا يحصل الأداء أيضا كما لو نذر ان يتوضأ لغاية معينة فتوضأ و لم يقصدها، فإنه لا يكون ممتثلا للأمر النذرى و لا يكون أداء للمأمور به بالأمر النذرى أيضا و ان كان وضوءه صحيحا، لأن أداءه فرع قصده. نعم هو أداء للمأمور به بالأمر الوضوئى.

التطبیق غیر مضر بصحهٔ العبادهٔ.

مضافا الی ان نیهٔ الوجوب و الاستحباب مما لا اعتبار به کما مر، و هذا المبنی أعنی کون عبادیهٔ الوضوء ناشئهٔ عن أمره الغیری و ان کان فاسدا بل لا أمر غیری أصلا لما بیناه فی بحث مقدمهٔ الواجب من إنکار وجوبها شرعا الا انه بناء علیه لا یعتبر فی صحهٔ الطهارات الثلاث قصد الغایهٔ المعینهٔ کما تقدم.

الفارق من الوجوب الغیری و الوجوب النذری:

(۱) أراد بذلک بیان الفارق بین الوجوب الغیری و الوجوب الناشئ من النذر حیث انه إذا اتی بذات الوضوء مضافهٔ بها الی اللّٰه سبحانه فقد حصلت العبادهٔ و کان هذا أداء للمقدمهٔ و الواجب الغیری و ان لم یکن امتثالا له بناء علی ما هو الصحیح من ان عبادیهٔ الوضوء ناشئهٔ عن أمره النفسی.

و هذا بخلاف ما إذا نذر ان یأتی بالوضوء لغایهٔ خاصهٔ کالقراءهٔ لأنه إذا أتی به غیر قاصد لتلک الغایهٔ المعینهٔ لم یتحقق أداء الأمر النذری و لا امتثاله، و الوجه فی ذلک کما أسلفناه سابقا ان النذر قد تعلق بحصهٔ خاصهٔ من الوضوء و هو الوضوء المقید بکونه للقراءهٔ- مثلا- دون طبیعی الوضوء

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الطهارهٔ۴، ص: ۴۹۹

....

فالمنذور شیء مقید و أمر خاص فإذا اتی به لا لهذه الغایهٔ لم یتحقق منه الوضوء المقید بکونه للقراءهٔ و معه لا أداء و لا امتثال.

نعم یکفی هذا فی تحقق المقدمهٔ و هو أداء للمأمور به بالأمر الغیری و اما بالإضافهٔ إلی الأمر النذری فلیس بأداء و لا بامتثال و نظیره ما إذا نذر ان یأتی بصلاهٔ الظهر فی المسجد و اتی بها فی داره لانه و ان کان أداء للأمر الصلاتی لعدم تقییده بمکان خاص الا أنه بالنسبهٔ الی الأمر النذری المتعلق بها لیس بأداء و لا امتثال.

و هذا اعنی تقیید المتعلق هو الوجه فیما أفاده الماتن فی المقام لا انه إذا لم یقصد الغایهٔ لم یف بنذره. لأن أداء المنذور کأداء سائر ما علی ذمهٔ المکلف من الدیون انما یکون بالقصد.

و الوجه فی عدم استناد الماتن إلی هذا الوجه هو انه انما یصدق فیما إذا کانت ذمهٔ المکلف مشتغلهٔ بعدهٔ من الواجبات یتوقف تمییز بعضها عن بعضها الآخر علی قصده نظیر ما إذا کانت ذمته مدیونهٔ بصلاهٔ رباعیهٔ أدائیهٔ و رباعیهٔ أخری قضائیهٔ فان احتساب ما یأتی به عن إحداهما المعینهٔ انما یکون بقصد الأداء أو القضاء.

و اما إذا لم یشتغل ذمته الا بواجب واحد فلا یعتبر فی سقوطه عن ذمته قصده لذلک، کما إذا نذر ان یصلی صلاهٔ اللیل فی لیلهٔ معینهٔ و اتی بها فی تلک اللیلهٔ غافلا عن نذره فإنه یوجب برء النذر لا محالهٔ و ان لم یکن ناویا للأمر النذری بوجه.

فقیاس المقام لإعطاء الدرهم المحتمل ان یکون أداء دین أو هبهٔ أو عاریهٔ مع الفارق فلاحظ.

هذا تمام کلامنا فی هذا الجزء من الکتاب و یتلوه الجزء الخامس أوله اشتراط الخلوص فی الوضوء و للّٰه الحمد أولا و آخرا.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، ۶ جلد، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

الجزء السادس

كتاب الصلاهٔ

اشارهٔ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

كتاب الصلاهٔ (مقدمهٔ فى فضل الصلاهٔ اليوميهٔ و أنها أفضل الأعمال الدينيهٔ) اعلم أن الصلاهٔ أحب الأعمال إلى اللّه تعالى، و هى آخر وصايا الأنبياء عليهم السلام و هى عمود الدين إذا قبلت قبل ما سواها، و إن ردّت ردّ ما سواها، و هى أوّل ما ينظر فيه من عمل ابن آدم فان صحت نظر فى عمله، و ان لم تصح لم ينظر فى بقيهٔ عمله، و مثلها كمثل النهر الجارى، فكما أن من اغتسل فيه فى كل يوم خمس مرات لم يبق فى بدنه شىء من الدرن، كذلك كلما صلى صلاهٔ كفّر ما بينهما من الذنوب، و ليس ما بين المسلم و بين أن يكفر الا أن يترك الصلاهٔ، و إذا كان يوم القيامهٔ يدعى بالعبد فأول شىء يسأل عنه الصلاهٔ فإذا جاء بها تامهٔ و إلا زخ فى النار، و فى الصحيح قال مولانا الصادق عليه السلام: «ما أعلم شيئا بعد المعرفهٔ أفضل من هذه الصلاهٔ ألا ترى إلى العبد الصالح عيسى بن مريم عليه السلام قال:

«وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا» و روى الشيخ فى حديث عنه- ع- قال: «و صلاهٔ فريضهٔ تعدل عند اللّه ألف حجهٔ و ألف عمرهٔ مبرورات متقبلات» و قد استفاضت الروايات فى الحدث على المحافظهٔ عليها فى أوائل الأوقات، و أن من استخف

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۶

بها كان فى حكم التارك لها، قال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله:

«ليس منى من استخف بصلاته» و قال: «لا ينال شفاعتى من استخف بصلاته» و قال: «لا تضيّعوا صلاتكم فان من ضيّع صلاته حشر مع قارون و هامان و كان حقا على اللّه أن يدخله النار مع المنافقين» و ورد: «بينا رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله جالس فى المسجد إذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه و لا سجوده فقال- ع-: نقر كنقر الغراب لئن مات هذا و هكذا صلاته ليموتن على غير دينى» و عن أبى بصير قال: دخلت على أم حميدهٔ أعزيها بأبى عبد اللّه- ع- فبكت و بكيت لبكائها، ثم قالت: يا أبا محمد لو رأيت أبا عبد اللّه عند الموت لرأيت عجبا فتح عينيه ثم قال: اجمعوا كل من بينى و بينه قرابهٔ، قالت فما تركنا أحدا إلا جمعناه فنظر إليهم ثم قال: «ان شفاعتنا لا تنال مستخفا بالصلاهٔ» و بالجملهٔ ما ورد من النصوص فى فضلها أكثر من أن يحصى. و للّه در صاحب الدرهٔ حيث قال:

تنهى عن المنكر و الفحشاء أقصر فهذا منتهى الثناء

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۷

فصل فى أعداد الفرائض و نوافلها الصلوات الواجبهٔ ستهٔ (۱) اليوميهٔ (۲) بسم اللّه الرحمن الرحيم

فصل فى أعداد الفرائض و نوافلها

اشارهٔ

---

(۱) ذكروا للصلوات الفرائض أقساما عديدهٔ و اختلفت كلماتهم فى تعدادها، فعدها بعضهم سبعهٔ و بعض آخر تسعهٔ إلى غير ذلك مما ذكروه فى المقام إلا أنه من الاختلاف فى التعبير فان بعضهم أدرج بعضها فى بعض و لم يدرجه الآخر كذلك، فإن صلاهٔ الجمعهٔ- مثلا- أدرجها بعضهم فى الصلوات اليوميهٔ و جعلها بعضهم فريضهٔ مستقلهٔ، و إلا فاعدادها فى الشريعهٔ المقدسهٔ معلوم لا اختلاف فيما هو الواجب منها إلا فى بعض الجهات و الخصوصيات كما سيظهر.

ثم إن المراد بالفرائض فى المقام هو ما أوجبه اللّه سبحانه- فى قبال النافلة- بلا فرق فى ذلك بين أن يوجبه اللّه سبحانه فى كتابه أو بينه بلسان نبيه- ص- و أوصيائه الطاهرين، لا ما أنزله فى كتابه فقط و إلا فصلاة الأموات و غيرها من أقسام الصلوات غير مذكورة فى الكتاب العزيز و هو ظاهر.

(۲) و هى التى نتكلم عنها فى المقام و سيوافيك الكلام فيها مفصلا إن شاء اللّه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸

و منها الجمعة (۱) و الآيات (۲) و الطواف الواجب (۳) و الملتزم بنذر، أو عهد، أو يمين، أو إجارة (۴)،

---

(۱) و قد أدرجها فى الصلوات اليومية و ستقف على مباحثها قبل الشروع فى الكلام على الفرائض اليومية خلافا لسائر المؤلفين من الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) لأنهم إنما يتكلمون عنها بعد البحث عن الفرائض اليومية فلاحظ.

(۲) و الآيات بين ما نصّ عليها- فى النصوص- بأسمائها و عناوينها كالزلزلة و الخسوف و الكسوف و ما ذكر فى الروايات بعنوان الآية و لم ينص بعنوانه بالخصوص، نعم ذكر بعضها من باب المثال كالريح السوداء و نحوها من الآيات السماوية و كيف كان فلا إشكال فى وجوبها و يأتى عليها الكلام فى محلّها إن شاء اللّه.

(۳) إذ لا- يعتبر الصلاة فى الطواف المندوب لزوما و انما تجب فى الواجب منه، و من هنا ورد فى بعض الاخبار المنع عن الطواف بالبيت على غير وضوء معللا بان فيه صلاة «۱».

(۴) أو بشرط فى ضمن عقد، و الوجه فى وجوب ما التزمه الإنسان على نفسه بشىء من تلك الأمور هو الأدلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو اليمين، و وجوب الوفاء بالعقد أو الشرط لقوله عز من قائل:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «۲» و قوله- ع- المؤمنون عند شروطهم «۳» على

---

(۱) كما فى صحيحة جميل المروية فى ب ۳۸ من أبواب الطواف من الوسائل.

(۲) المائدة: ۵: ۱،

(۳) المروية فى ب ۲۰ من أبواب المهور من الوسائل بعنوان: المؤمنون و فى ب ۴۰ من المهور و ب ۶ من أبواب الخيار بعنوان: المسلمون أو فإن المسلمين .. فلاحظ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۹

و صلاة الوالدين (۱) على الولد الأكبر، و صلاة الأموات (۲)

التفصيل المذكور فى محله و من هنا لا يقع الكلام فى هذه الصلوات الواجبة بهذه الأسباب بعناوينها، لأنها إنما تجب بعنوان الوفاء بالعقد أو النذر- و عدليه- أو الشرط، و قد عرفت الأدلة على وجوب الوفاء بها إجمالا آنفا و لبيان تفاصيلها محل آخر.

(۱) ذكر الماتن هنا و فى بحث صلاة القضاء ان من جملة الصلوات الواجبة قضاء الصلوات الفائتة عن الوالدين لوجوب قضائها على الولد الأكبر، و يأتى منا أن ما ورد فى النص إنما هو القضاء عن الوالد فقط و أما الوالدة فلم يدلنا دليل على وجوب القضاء عنها على ما يأتى فى محله إن شاء اللّه.

(۲) قد أسبقنا الكلام عليها فى كتاب الطهارة فليراجع.

و من جملة الصلوات الواجبة صلاة العيدين على ما نطقت به الآية المباركة فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ «۱» بناء على أن المراد بها صلاة العيدين كما ذكره بعضهم «۲» بقرينة الأمر بالنحر بعد الصلاة و قوله قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّى «۳» المفسر بصلاة

العيدين أيضا، و يأتى فى محله أن صلاة العيدين إنما تجب فى زمان الحضور و انها من مناصب الامام و وظائفه فلا تجب فى عصر الغيبة و نتكلم عليها عند تعرض الماتن لها إن شاء اللّه.

---

(۱) الكوثر: ۱۰۸: ۲.

(۲) فى الصافى عن تفسير العامة- كما حكاه المحقق الهمدانى «قده»- أن المراد بالصلاة صلاة العيدين و بالنحر نحر الهدى و الأضحية.

(۳) الأعلى: ۸۷: ۱۴ و ۱۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰

أما اليومية فخمس فرائض (۱)

---

(۱) و قد نص عليها فى الآيات الكريمة و قال عز من قائل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» و قد فسرت فى جملة من الروايات «۲» و منها صحيحة زرارة «۳» بأربع صلوات ثنتين منها بين دلوك الشمس و غروبها و صلاتين بين غروبها و منتصف الليل.

ثم قال سبحانه وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كٰانَ مَشْهُوداً «۴» و فسرتها صحيحة زرارة و غيرها بصلاة الفجر.

و قال أيضا وَ أَقِمِ الصَّلٰاةَ طَرَفَيِ النَّهٰارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ «۵» و قد فسرت فى صحيحة زرارة بأن طرفى النهار: المغرب و الغداة، و زلفا من الليل صلاة العشاء الآخرة.

و قال أيضا حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ «۶» و وردت فى صحيحة زرارة ان صلاة الوسطى هى صلاة الظهر و قال و فى بعض القراءة أنها صلاة العصر، الى غير ذلك من الآيات الشريفة الواردة فى المقام.

و قد اشتملت جملة من الآيات المباركة كالروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام على الاهتمام العظيم بالصلوات المفروضة الخمس و شدة العناية بها و كفى فى ذلك مثل قوله- ص- ما بين المسلم و بين ان يكفر

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

(۲) راجع ب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۴) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

(۵) هود: ۱۱: ۱۱۴.

(۶) البقرة: ۲: ۲۳۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱

....

أن يترك الصلاة (إلا ترك الصلاة) «۱» و قوله- ع- فى الجواب عن أن أفضل ما يتقرب به العباد الى ربهم و أحبّ ذلك الى اللّه عز و جل ما هو؟: ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة .. «۲»

و قوله- ع- صلاة الفريضة أفضل من عشرين حجة «۳» و ما ورد من أن الصلاة عمود الدين «۴» و قوله- ص- مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط إذا ثبت العمود نفعت الأطناب و الأوتاد و الغشاء، و إذا تكسر العمود لم ينفع طنب، و لا وتد، و لا غشاء «۵» و الأخبار

الواردهٔ فی أن الإسلام بنی علی خمس و عد منها الصلاهٔ «۶» و ما دل علی أن الصلاهٔ لا تترک بحال «۷» الی غیر ذلک من الروایات المعتبرهٔ المتجاوزهٔ حد التواتر و الإحصاء.

ثم انه یدخل فی الفرائض صلاهٔ القضاء عن المصلی نفسه إذا فاتته فی وقتها لعذر أو لغیره، لأنها عین الفریضهٔ الیومیهٔ و إنما وقعت خارج الوقت فلا فرق بینهما إلا بحسب المحل و الزمان.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۶ و ۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۵) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۶) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب مقدمهٔ العبادات من الوسائل.

(۷) هذا مضمون متصید من صحیحهٔ زرارهٔ الواردهٔ فی المستحاضهٔ بقوله علیه السلام فیها: و لا تدع الصلاهٔ علی حال فإن النبی- ص- قال: الصلاهٔ عماد دینکم.

لوضوح ان المستحاضهٔ لا خصوصیهٔ لها فی هذا الحکم و قد رواها فی ب ۱ من أبواب الاستحاضهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۲

....

کما یدخل فیها صلاهٔ الاحتیاط الواجبهٔ فی بعض الشکوک کما فی الشک بین الثلاث و الأربع أو الاثنتین و الأربع بعد إکمال السجدتین، أو الشک بین الثنتین و الثلاث- مثلا- بعد الإکمال أو غیر ذلک من الشکوک- بناء علی أنها جزء من الصلاهٔ- کما هو الظاهر عندنا، و إن کانت متأخرهٔ عنها زمانا و بحسب المحل و یؤتی بها بعد الفراغ کالسجدهٔ المنسیهٔ، لا أنها صلاهٔ مستقلهٔ یتدارک بها النقص الواقع فی الفریضهٔ لأنها علی ذلک عین الفریضهٔ حقیقهٔ، و یقع الکلام فی هاتین الصلاتین فی محلهما ان شاء اللّه فالکلام فی المقام إنما یقع فی الصلوات الیومیهٔ الأدائیهٔ، و لم یقع فی أعدادها و کیفیاتها و وجوبها علی کل مکلف خلاف بین المسلمین إلا فی صلاهٔ الظهر- خاصهٔ- حیث وقع الکلام فی أنها واجبهٔ مطلقا حتی یوم الجمعهٔ أو أن الواجب فیها صلاهٔ الجمعهٔ- متعینهٔ أو علی نحو التخییر بینها و بین فریضهٔ الظهر. فصلاهٔ الظهر إنما تجب فی غیر یوم الجمعهٔ؟

القول فی صلاهٔ الجمعهٔ

اشارهٔ

و هذه هی المسألهٔ التی وقعت معرکهٔ الآراء منذ عهد بعید، و حیث ان الماتن «قده» قد أهمل فیها الکلام و لم یتعرض لصلاهٔ الجمعهٔ أصلا فنری من المناسب جدا أن نتعرض لها أولا ثم نعقبها بالکلام علی الصلوات الیومیهٔ إن شاء اللّه فنقول و من اللّه نستعین.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۳

....

الأقوال فى المسألة

الأقوال فى المسألة ثلاثة:

«أحدها»: أن المتعين يوم الجمعة صلاة الظهر و صلاة الجمعة غير مشروعة فى عصر الغيبة فلا تجزى عن الظهر.

«ثانيها»: أن الواجب يوم الجمعة صلاة الجمعة تعيينا.

«ثالثها»: أن المكلف يتخير يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة.

و هذا الاختلاف منهم (قدس اللّه أسرارهم) إنما هو بعد تسالمهم على وجوب صلاة الجمعة و مشروعيتها فى الجملة أعنى عصر الحضور فيما إذا أقامها الإمام-ع- أو من نصبه لذلك خاصة. بل ان وجوبها بهذا المعنى أعنى وجوبها إجمالا من ضروريات الدين و لم يخالف فيها أحد من المسلمين، إلا انهم بعد اتفاقهم على وجوبها التعيينى مع الامام-ع- أو من نصبه لذلك اختلفوا فى انها عند عدم حضور الامام-ع- أو المنصوب الخاص من قبله هل تبقى على وجوبها التعيينى كما فى عصر الحضور، أو يشترط فى وجوبها و مشروعيتها حضوره-ع- أو منصوبه الخاص لذلك.

فلا تكون مشروعة فى عصر الغيبة بل المتعين حينئذ صلاة الظهر يوم الجمعة أو ان المنتفى فى عصر الغيبة هو الوجوب التعيينى فقط دون مشروعيتها؟

و نتيجة ذلك هو القول بالوجوب التخييرى عند عدم حضوره-ع- أو المنصوب الخاص من قبله.

المشهور عند فقهائنا (قدهم) عدم وجوب الجمعة تعيينا بل ذكروا انه مما لا خلاف فيه عند القدماء. بل الظاهر من كلماتهم عدم مشروعية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴

....

الجمعة فى عصر الغيبة، لاشتراطهم فى مشروعيتها حضوره-ع- أو من نصبه لذلك مدعين عليه الإجماع فى كلماتهم كثيرا، و القول بذلك هو المحكى عن الشيخ فى الخلاف، و ابن زهرة فى الغنية، و المحقق فى المعتبر، و العلامة فى التحرير و المنتهى و التذكرة، و الشهيد فى الذكرى، و المحقق الثانى فى جامع المقاصد، و غيرهم فى غيرها.

و عن الشهيد الثانى ذهابه الى القول الثانى فى رسالته التى وضعها فى هذه المسألة، و قد اختاره صاحب المدارك «قده» و تبعهما على ذلك جماعة من المتأخرين.

نعم حكى عن الشهيد أيضا القول بالتخيير فى المسألة على خلاف ما ذكره فى رسالته. و استظهر صاحب الجواهر (طاب رمسه) أن الشهيد «قده» كتب تلك الرسالة حال صغره و أبان شبابه، و علله بقوله: لما فيها من الجرأة التى ليست من عادته على أساطين المذهب، و كفلاء أيتام آل محمد (عليهم السلام) و حفاظ الشريعة، و لما فيها من الاضطراب و الحشو الكبير، و لمخالفتها لما فى باقى كتبه من الوجوب التخييرى و نسأل اللّه أن يتجاوز له عما وقع فيها و عما ترتب عليها من ضلال جماعة من الناس .. انتهى. هذا و الصحيح من تلك الأقوال هو القول الثالث اعنى الوجوب التخييرى الذى ذهب اليه الشهيد الثانى «قده» فى باقى كتبه- غير الرسالة- على ما نسبه اليه صاحب الجواهر «قده» فى كلامه المتقدم نقله.

و مرجعه الى أن حضوره-ع- أو من نصبه لإقامة الجمعة ليس بشرط فى مشروعيتها، و انما يشترط فى وجوبها إذا قلنا

فی المقام دعویان:

اشارة

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۵

....

الدعوی الاولی:

ان صلاة الجمعة لیست واجبة تعیینیة عند عدم حضور الامام علیه السلام أو من نصبه لذلک.

الدعوی الثانیة:

أن حضوره علیه السلام أو المنصوب الخاص من قبله شرط لوجوبها لا لمشروعیتها فهی مشروعة فی عصر الغیبة و مجزئة عن الظهر و نتیجة هذا هو الوجوب التخییری لا محالة.

(أما الدعوی الاولی): فلا بد لنا فی إثباتها و تدعیمها من التعرض للأدلّة المستدل بها علی وجوب صلاة الجمعة تعیینا فإذا أثبتنا بطلانها ظهر بطلان القول بالوجوب التعیینی لا محالة لأنه أمر یحتاج إلی دلیل، و المفروض عدم استقامته فنقول:

استدل القائل بالوجوب التعیینی فی المسألة بوجوه من الکتاب و السنة.

الاستدلال بالکتاب

أمّا الکتاب فبقوله عز من قائل. یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذٰا نُودِیَ لِلصَّلٰاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلیٰ ذِکْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ ذٰلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «۱».

(۱) الجمعة ۶۲: ۹.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۶

....

فإنها دلت علی وجوب السعی إلی ذکر اللّه سبحانه عند ما ینادی للصلاة یوم الجمعة یقول المؤذّن: حی علی الصلاة، أو بغیره و لیس ذکر اللّه یوم الجمعة بحیث یجب السعی إلیه یوم الجمعة إلا صلاة الجمعة، فإن المنصرف من الآیة المبارکة بعد تخصیص الحکم بیوم الجمعة- دون سائر الأیّام- ارادة صلاة الجمعة من ذکر اللّه، لا مطلق الصلاة و قد قررنا، فی محله- ظهور الأمر فی الوجوب التعیینی ما لم یثبت غیره بدلیل.

نعم لا خصوصیة للأوامر القرآنیة فی الظهور فی الوجوب- کما ذکره صاحب الحدائق «قده»- حیث قال: و لا سیّما الأوامر الکتابیة، إذ لا نعرف لها خصوصیة فی ذلک.

فکیف کان فیثبت بالآیة المبارکة وجوب صلاة الجمعة تعیینا علی کل مکلف فی کل زمان لانه خطاب عام یشمل الافراد و الأزمنة

حتى يقوم دليل على خلافها.

و الجواب عن ذلك أن الآية المباركة لا دلالة لها على الوجوب التعيينى بوجه و ذلك (أمّا أولا): فلأنها قضية شرطية و قد علق فيها وجوب السعى إلى الصلاة على النداء إليها فقال عز من قائل إذا نودى للصلاة ..

و معنى ذلك أنه متى ما تحققت إقامة الجمعة فى الخارج فى نفسها و نودى إليها وجب السعى نحوها، و أمّا أن النداء إليها و إقامتها واجبان مطلقا على كل مكلف- كما هو المدعى- فلا يستفاد منها أبدا.

بل مقتضى المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية عدم وجوب صلاة الجمعة إذا لم يناد إليها و لم يتحقق إقامتها و يدل على ذلك قوله تعالى:

وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اللّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَ اللّهُ خَيْرُ الرّازِقِينَ «۱».

---

(۱) الجمعة: ۶۲: ۱۱.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷

....

فإن المستفاد من تلك الآية أن السعى نحو الصلاة انما يطلب حال كونه- ص- قائما للصلاة أو للخطبة أى حالما أقيمت الصلاة فى نفسها و انعقدت خارجا و أن السعى حالئذ مرغوب فيه للشارع، و تركهم لها و هو- ص- قائم لها و اشتغالهم باللّهو و التجارة مذموم لدى اللّه سبحانه، فلا ذم على تركهم لها إذا لم يكن- ص- قائما بها و معه كيف يمكن أن يستفاد منها أن إقامتها واجبة فى نفسها.

و (أما ثانيا): فلأن السعى بمعنى السير السريع و الإسراع فى المشى كالعدو و الركض فالآية تدلنا على وجوب السرعة عند الأذان و النداء للصلاة يوم الجمعة، و مقتضى المناسبة بين الحكم و موضوعه أن المراد بالذكر فيها هو الخطبة التى كان يلقيها رسول اللّه- ص- قبل الصلاة- موعظة و إرشادا للناس و تخويفا لهم من عذاب اللّه سبحانه، لا أن المراد به هو الصلاة نفسها.

و الوجه فى هذه المناسبة أن صلاة الجمعة غير مترتبة على النداء، لوضوح أن بينه و بينها فاصلا و هو الخطبة و أن وقت صلاة الجمعة يمتد إلى زمان الركوع، فلا يجب الإسراع إليها إلا إذا بلغ الامام الركوع، و خاف المكلف أن لا يدركه و هو راكع، بحيث لو أدركه و هو كذلك اى راكع لأجزأه من غير كلام.

فارادة الصلاة من الذكر لا يلائم تفريع السعى على النداء فى الآية المباركة، لما عرفت من أن الإسراع إليها غير واجب عند النداء و يجوز التأخير عن الحضور إلى أن يركع الامام، و لأجل ذلك لا يمكننا إرادة الصلاة من الذكر المأمور بالسعى اليه.

و به يستكشف أن المراد به الخطبة، و الأمر بالإسراع فى المشى عند

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸

....

النداء انما هو لأجل سماع الخطبة، لما فيها من الموعظة و الإرشاد، بقرينة ما قدمناه من ان الحضور للخطبة غير واجب من غير خلاف و بهذه القرينة يحمل الأمر بالإسراع فى الآية المباركة على الاستحباب فلا دلالة له على الوجوب.

و يدلنا على ذلك قوله عز من قائل. ذلكم خير لكم .. فان الخير للتفصيل- لا انه فى مقابل الشّر- فلا يستعمل إلا فيما إذا كان كلا الطرفين حسنا فى نفسه غير أن أحدهما أحسن من الآخر، فمعنى الآية أن التجارة و ان كانت ذات منفعة مالية و قد يترتب عليها فعل محبوب أخروى إلا أن السعى إلى ذكر اللّه و ما عند اللّه من الجزاء الدائم، و الثواب الباقى خير من تلك المنفعة المالية و من اللّهو و

الالتذاذ النفسى الذى يطرؤه الفناء و يتعقبه الزوال بعد قليل.

و يشهد على ان لفظة الخير مستعملة للتفضيل- لا فى مقابل الشر تتبع موارد استعمالاتها فى القرآن الكريم لأنك إذا لاحظتها رأيت بوضوح انها كثيرا ما يستعمل بمعنى الأفضل و الأحسن عند اشتمال كلا الطرفين على الحسن فى نفسه، و لا سيما إذا كانت مستعملة مع الإضافة كخير الرازقين أو خير الراحمين، أو مع كلمة «من» كما فى قوله عز من قائل وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولىٰ «۱» لبداهة أن كلا من الحياتين ذات خير و منفعة غير أن الآخرة أحسن لبقائها و دوامها.

فإذا كان الخير بهذا المعنى فى الآية المباركة لم تكن فيها أية دلالة على وجوب صلاة الجمعة تعيينا فان هذا التعبير لسان الاستحباب لانه المناسب له دون الوجوب لانه لو كان امرا حتميا و واجبا على المكلفين لكان من المناسب

---

(۱) الضحى: ۹۳: ۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۹

....

بل اللازم أن يحذّرهم عن تركها و يرتب عليه الذم و العذاب أو غير ذلك مما يدلّهم على وجوبها، لا أن يكتفى بقوله: ذلكم خير لكم.

نعم قد يستعمل الخير فى موارد الوجوب كما فى قوله تعالى وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ «۱» و لكن ذلك انما ثبت من الخارج بالدليل، و إلّا فكلمة خير فى نفسها- فى اللغة العربية و ما يراد فيها من سائر اللغات- ظاهرة فى الاستحباب كما ذكرناه.

و على الجملة ان الآية لا دلالة لها على الوجوب و انما يدلنا الأمر فيها بالسير السريع على الحث و الترغيب لسماع الخطبة لاشتمالها على المواعظ و الإرشاد هذا على أنا لو تنازلنا عن ذلك و سلمنا أن المراد بالذكر فى الآية المباركة هو الصلاة كان الأمر بالسعى أيضا محمولا ـ على الاستحباب، لما أشرنا اليه، و يأتى من امتداد وقت الحضور و الاشتراك فى صلاة الجمعة إلى زمان الركوع بحيث لو أدركها و الامام راكع كفى فى صحتها، فلا يجب السعى إلى صلاة الجمعة بمجرد النداء، و لا قائل بوجوب السعى فى نفسه، و انما القائل يدعى وجوب الحضور للصلاة، و قد عرفت انه موسع الى زمان الركوع و الإسراع غير واجب فيه، فلا ـ مناص من حمل الأمر بالسعى إليها على الاستحباب.

و يرشدنا اليه ذيل السورة المباركة أيضا: قل ما عند اللّٰه خير من اللّهو و من التجارة و اللّٰه خير الرازقين. بالتقريب المتقدم آنفا و لا نعيده.

و بقوله عز من قائل حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ، وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ «۲» بدعوى أن المراد بالصلاة الوسطى صلاة الجمعة- يوم الجمعة- و صلاة

---

(۱) البقرة: ۲: ۱۸۴.

(۲) البقرة: ۲: ۲۳۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۰

....

الظهر- فى غيرها- و قد أمرنا اللّٰه سبحانه بالمحافظة عليها زائدا على وجوب المحافظة على مطلق الصلوات.

و هذا الاستدلال عجيب و من هنا لم يتصد المحقق الهمدانى «قده» للجواب عنه و لم يعتنى به و انما اكتفى بقوله و فى الاستدلال بهما ما لا يخفى و الحق معه، لأن الصلاة الوسطى قد فسرت فى رواياتنا بصلاة الظهر و فى بعض القراءات بصلاة العصر «۱» و حملت على التقية كما فى الوسائل «۲» إذا يدور أمرها بين ان يراد منها الظهر أو العصر، و لم يرد تفسيرها بصلاة الجمعة فى شىء من الروايات.

نعم روى الطبرسى فى مجمع البيان عن على- ع- ان صلاة الوسطى صلاة الجمعة- يوم الجمعة- و صلاة الظهر- فى سائر الإمام- «۳» الا انها غير قابلة للاعتماد عليها لإرسالها فلا دليل على تفسيرها بصلاة الجمعة بوجه.

على أنه لا يسعنا الاستدلال بها على لزوم صلاة الجمعة و وجوب إقامتها و ان فسرناها بصلاة الجمعة، لأن الأمر بالمحافظة على شىء انما يصح بعد وجوبه فى نفسه إذا يكون الأمر بالمحافظة إرشادا إلى لزوم الإتيان بصلاة الجمعة و اهميتها حيث ذكرت بالخصوص بعد ذكر سائر الصلوات و الأوامر الإرشادية لا دلالة لها على الوجوب- فضلا عن سعته و ضيقه- كما هو الحال فى أوامر الطاعة، فإن الوجوب أو الاستحباب فى الأوامر

---

(۱) كما فى صحيحة زرارة المروية فى ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) أشار إليه فى ذيل ب ۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱

....

الإرشادية انما يستفادان من الخارج و يتبعان أدلتهما.

فكما أن الآية المباركة غير ناظرة الى الاجزاء و الشرائط و سائر الكيفيات المعتبرة فى صلاة الجمعة من العدد و الحرية و الذكورية و غيرها من دون خلاف كذلك لا تعرض لها لكونها واجبة فى أىّ عصر و ان وجوبها يختص بزمان الحضور أو يعمّ عصر الغيبة أيضا فلا يمكن استكشاف شىء من ذلك من الآية المباركة بوجه، و على الجملة لم يدلنا دليل على ان الوسطى هى صلاة الجمعة، و على تقدير التنازل لا دلالة للآية على وجوبها و انه يختص بزمان الحضور أو يعم عصر الغيبة؟.

هذا كله فى الاستدلال بالكتاب.

الاستدلال بالسنة:

اشارة

و أمّا السنة فقد استدلوا بطوائف من الاخبار، و هى الكثرة بمكان و متجاوزة عن حد الاستفاضة بلا ريب و قد أنهاها بعضهم إلى مائتى حديث فقال: فالذى يدل على الوجوب بصريحه من الصحاح و الحسان و الموثقات و غيرها أربعون حديثا، و الذى يدل بظاهره على الوجوب خمسون حديثا، و الذى يدل على المشروعية فى الجملة أعم من أن يكون عينيا أو تخييريا تسعون حديثا، و الذى يدل بعمومه على وجوب الجمعة و فضلها عشرون حديثا ..

و لا يبعد دعوى تواترها بل لا شبهة فى تواترها الإجمالى للقطع بصدور بعضها عن المعصوم- ع- و عدم مخالفة جميعها للواقع، و بهذا نستغنى عن التكلم على اسنادها بحيث لو تمت دلالتها على هذا المدعى و لم يكن هناك ما يمنع عن هذا الظهور لم يكن اىّ مناص من الالتزام بوجوب

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۲

....

صلاة الجمعة تعيينا. بل الأمر كذلك حتى لو أنكرنا تواترها لكفاية ما فيها من الاخبار الصحيحة و الموثقة فلا مجال للتشكيك فيها بحسب السند.

و إليك نبذة من الأخبار:

«منها»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر - ع -

قال: إنما فرض اللّه عز و جل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمسا و ثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها اللّه عز و جل فى جماعة و هى الجمعة و وضعها عن تسعة: عن الصغير، و الكبير، و المجنون، و المسافر، و العبد، و المرأة، و المريض، و الأعمى، و من كان على رأس فرسخين «۱».

و لا ـ كلام فى سندها و امّا دلالتها على وجوب الجمعة تعيينا فقد نوقش فيها بأنها ناظرة إلى بيان الصلوات الواجبة من الجمعة إلى الجمعة، و ان عددها يبلغ خمسا و ثلاثين صلاة، و لم ترد لبيان الشروط و سائر الكيفيات المعتبرة فيها، و لا نظر لها إلى انها واجبة فى أىّ عصر؟ و انها مشروطة بوجود الإمام، أو المنصوب الخاصّ من قبله؟ و أن الامام تعتبر فيه العدالة؟ و أن عددهم لا بد أن يكون خمسة أو سبعة فما فوق؟ أو غير ذلك من القيود و الشروط، و معه لا يمكننا التمسك بإطلاقها، لإثبات وجوب صلاة الجمعة مطلقا حتى فى عصر الغيبة، و دفع كلما يشك فى اعتباره فيها من القيود.

فالصحيحة إنما سيقت لبيان أن صلاة الجمعة واجبة فى الجملة، و حالها حال ما إذا دل دليل على أن الغسل يجب فى سبعة موارد- مثلا- فكما انه غير ناظر- بالطبع- الى بيان الكيفية المعتبرة فى غسل الجنابة أو غيرها و انها تتحقق بأىّ شىء و لا يمكن التمسك بإطلاقه لدفع ما يشك فى اعتباره فيه من القيود فكذلك الحال فى هذه الصحيحة، و قد تقدم أن

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۳

....

وجوب صلاة الجمعة- فى الجملة- من الضروريات التى لا تقبل المناقشة و الصحيحة وردت لبيان هذا الأمر الضرورى الذى لا خلاف فيه.

و الذى يوضح ما ذكرناه هو أنا لو شككنا فى اعتبار شىء فى غير الجمعة من الصلوات كما إذا شككنا أن السورة جزء فى صلاة الظهر أو العصر أو غيرهما لا يمكننا ان نتمسك فى دفعه بإطلاق هذا الحديث بدعوى أن قوله- ع- انما فرض اللّه عز و جل على الناس .. مطلق، و هذا لا ـ وجه له سوى ما قدمناه من انها غير واردة لبيان القيود و سائر الكيفيات المعتبرة فى الفرائض فلا إطلاق لها من هذه الجهة فإذا شككنا فى أن حضور الامام- ع- شرط فى وجوب صلاة الجمعة لم يمكننا التمسك بإطلاق هذه الصحيحة لدفع شرطيته كذا نوقش فى دلالتها.

و التحقيق أن المناقشة غير واردة على دلالتها و الوجه فيه أن الشك قد يرجع إلى أجزاء المأمور به و شرائطه و لا ينبغى التردد فى أن الصحيحة غير ناظرة إلى القيود و الكيفيات المعتبرة فى الصلاة فلا يمكن دفع ما يشك فى اعتباره فيها بإطلاق الصحيحة كما تقدم.

و قد يرجع الشك إلى أصل الوجوب و التكليف و أنهما يعمّان جميع المكلفين فى كل عصر أو يخصان طائفة دون أخرى؟ اعنى من

عنده الإمام أو المنصوب من قبله، فلا وجوب لمن لم يدركه- ع- و لم يكن عنده منصوب خاص من قبله.

و هذا الشك يندفع بالعموم الوارد فى الصحيحة و هو قوله- ع- انما فرض اللّه على الناس .. فان الناس جمع محلى باللام و هو من اداة العموم، و بعمومها يثبت أن وجوب صلاة الجمعة كغيرها من الصلوات الواجبة فى الحديث يعم كل مكلّف فى كل حين، بلا فرق فى ذلك بين

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۴

....

عصرى الغيبة و الحضور، و ليس هذا الاستدلال- كما ترى- بإطلاق الصحيحة ليرد أنه يتوقف على ان يكون المتكلم فى مقام البيان و ليست الصحيحة بصدد البيان من تلك الجهة فدلالة الصحيحة مما لا ينبغى الإشكال فيه.

و يشهد لما ذكرناه، زائدا على انه المستفاد من العموم انه- ع- لم يستثن فى الصحيحة ممن كلف بصلاة الجمعة إلّا الطوائف التسع، و لم يعدّ- ع- منهم من ليس عنده الامام- ع- أو المنصوب الخاص من قبله، فلو كان هناك شرط آخر للوجوب ككون المكلف فى عصر الحضور للزم ان ينبه عليه و يستثنى من لم يكن واجدا له و معه يزيد عدد المستثنين فى الصحيحة عن التسع.

و أصرح من هذه الصحيحة ما ورد فى صحيحة أخرى لزرارة- كما يأتى قريبا- من قوله- ع- و ذلك سنة الى يوم القيامة «۱» لأنها صريحة فى أن وجوب الجمعة غير مختص بعصر دون عصر، بل تجب على كل مكلف فى كل حين و هذا مؤكّد لما ذكرناه من دلالة الصحيحة على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة.

و «منها»: صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم جميعا عن أبى عبد اللّه عليه السلام

قال: ان اللّه عز و جل فرض فى كل سبعة أيام خمسا و ثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهدها إلا خمسة: المريض، و المملوك و المسافر و المرأة، و الصبى «۲» و سندها صحيح، و دلالتها بالعموم الوضعى على وجوب الجمعة لكل مسلم اماما كان أو مأموما أوضح من سابقتها:

و «منها»: صحيحة ثانية لزرارة عن أبى جعفر الباقر- ع-

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵

....

قال: صلاة الجمعة فريضة و الاجتماع إليها فريضة مع الإمام فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، و لا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق «۱».

و «منها»: صحيحة أبى بصير و محمد بن مسلم

قالا: سمعنا أبا جعفر محمد بن على- ع- يقول: من ترك الجمعة ثلاثا متواليات بغير علة طبع اللّه على قلبه «۲» و هو من أوصاف

المنافقین و کنایهٔ عن کون ذلک موجبا للعصیان. و سندها صحیح فان محمد بن عیسی بن عبید و ان کان قد استثناه الصدوق عن رجال نوادر الحکمهٔ تبعا لشیخه ابن الولید الا انه ممن وثقه النجاشی و ابن نوح و قال ان أصحابنا یقولون: من مثل أبی جعفر محمد بن عیسی؟ فالسند صحیح.

مضافا الی أن الشیخ قد نقل هذه الروایهٔ- فی تهذیبه- باختلاف یسیر فی ألفاظها «۳» و سند صحیح و لیس فیه محمد بن عیسی بن عبید کما هو ظاهر.

و «منها»: صحیحهٔ ثالثهٔ لزرارهٔ

قال: قال أبو جعفر- ع-:

الجمعهٔ واجبهٔ علی من إن صلی الغداهٔ فی أهله أدرک الجمعهٔ و کان رسول اللّه- ص- انما یصلی العصر فی وقت الظهر فی سائر الأیام کی إذا قضوا الصلاهٔ مع رسول اللّه- ص- رجعوا الی رحالهم قبل اللیل و ذلک سنهٔ الی یوم القیامهٔ «۴».

«منها»: غیر ذلک من النصوص و قد قدمنا أنها تامهٔ السند و الدلالهٔ فی نفسها.

---

(۱) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی باب ۴ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۶

....

الجواب عن الروایات:

و مع هذا کله لا- یسعنا الحکم بوجوب الجمعهٔ تعیینا، و لا- مناص من حمل الأخبار الظاهرهٔ فی ذلک علی الوجوب التخییری، لأن دلالتها علی وجوب صلاهٔ الجمعهٔ و ان کانت تامهٔ کما مر و ذکرنا أنها دلالهٔ لفظیهٔ و بالعموم إلا أن کونه وجوبا تعیینیا غیر مستند الی اللفظ و انما یثبت بالإطلاق و مقدمات الحکمهٔ باعتبار أن لفظ الواجب أو الفریضهٔ و أشباههما انما یکون ظاهرا فی التعیینی فیما إذا أطلق، و لم یقید بما یدل علی عدل آخر له، فإن التخییری هو المحتاج إلی مئونهٔ البیان و لو بمثل. إذا لم یأت بعدله، فإذا کان الحال کما عرفت فلا مناص من رفع الید عن إطلاق الروایات الواردهٔ فی المقام و حمله علی التخییری لوجوه صالحهٔ للقرینیهٔ و المانعیهٔ عن الأخذ بظواهرها اعنی الوجوب التعیینی.

الوجوه الصالحهٔ للمانعیهٔ:

«منها»: أن صلاهٔ الجمعهٔ لو کانت واجبهٔ تعیینیهٔ لشاع ذلک

و ذاع و لکان من المسلمات الواضحات نظیر غیرها من الفرائض الیومیهٔ فإن حال صلاهٔ الجمعهٔ وقتئذ حال الفرائض الیومیهٔ بعینها و لم یکن لإنکار وجوبها سبیل و لم یکد یخفی علی أحد من المسلمین فضلا عن العلماء المحققین و الباحثین، لوضوح انها من المسائل عامهٔ البلوی، و النصوص فیها کثیرهٔ متضافرهٔ بل لا تبعد دعوی تواترها کما مرّ، و معه کیف ساغ لفقهائنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌١، ص: ٢٧

....

الاعلام (قدس اللّه أسرارهم) أن ينكروا وجوبها بل قد عرفت تسالم الفقهاء الأقدمين على عدمه و لم ينقل القول بالوجوب التعيينى من أحد منهم فى المسألة على اختلاف آرائهم فى مشروعيتها فى عصر الغيبة و عدمها.

فإن المحكى عن الشيخ «قده» جوازها و عن ابن إدريس و سلار حرمتها و عدم مشروعيتها كما اختاره بعض المتأخرين. أ فلم تصل إليهم ما وصلت بأيدينا من الاخبار المتقدمة على كثرتها؟! و لا سيما من روى لنا هذه كالشيخ و غيره ممن لا يحتمل غفلته و عدم عثوره عليها كيف و هى بمرئى و مسمع منهم (قدس اللّه أسرارهم) و قد ملأوا كتبهم و طواميرهم من تلك الأحاديث، و مع هذا يدعى الشيخ «قده» الإجماع على عدم وجوب الجمعة تعيينا كما ادعاه غيره كصاحب الغنية و ابن إدريس و غيرهم فهل تراها غائبة عن أنظارهم أو تحتمل انهم أفتوا بجواز ترك فريضة من فرائض اللّه سبحانه- على جلالتهم و عظمتهم-؟! و مع هذا التسالم كيف يمكننا الأخذ بظاهر الاخبار و إطلاقها. بل يدلنا هذا على عدم كون الجمعة واجبة تعيينية إذا لا مناص من حمل تلك النصوص على الوجوب التخييرى و أفضل الفردين.

«منها»: أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية

فلما ذا جرت سيرة أصحابهم- ع- على عدم إقامتها فى زمانهم على جلالتهم فى الفقه و الحديث فهل يحتمل ان يكونوا متجاهرين بالفسق لتركهم واجبا تعيينيا فى حقهم و فريضة من فرائض اللّه سبحانه؟! فكيف أهملوا ما وجب فى الشريعة المقدسة و لم يعتنوا بالأخبار التى رووها بأنفسهم عن أئمتهم- ع- و لم يعملوا على طبقها؟! و الذى يدلنا على جريان سيرتهم على ترك الجمعة- مضافا إلى انه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌١، ص: ٢٨

....

لم ينقل إلينا إقامتهم لصلاة الجمعة فى تلك الأعصار فإنهم لو كانوا أقاموها لنقل إلينا لا محالة و ظهر و بان- نفس الروايات الواردة عنهم- ع-.

فهذه صحيحة زرارة قال: حثنا أبو عبد اللّه- ع- على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، إنما عنيت عندكم «١».

و موثقة عبد الملك- ابن أعين و هو أخو زرارة- عن أبى جعفر- ع- قال: قال: مثلك يهلك و لم يصل فريضة فرضها اللّه قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعنى صلاة الجمعة «٢».

فإن الرواية الأولى صريحة فى أن زرارة- على جلالته- لم يكن يصلى صلاة الجمعة فلو كانت واجبة تعيينية كيف أمكن ان يخفى على مثله؟ فلو كان عالما بها و غير مخفية عليه فكيف يحتمل أن يكون تاركا فريضة من فرائض اللّه سبحانه- جهرا- مع ما ورد فى شانه و شأن نظراءه من المدح و الثناء من أنهم أمناء اللّه على حلاله و حرامه، و انه لولاهم لانقطعت آثار النبوة، و انهم السابقون إلينا فى الدنيا و الآخرة الى غير ذلك مما ورد فى حقهم «٣» فمن جريان سيرته على عدم إقامتها- و هو الراوى لجملة من الاخبار الظاهرة فى الوجوب- نستكشف كشفا قطعيا أن صلاة الجمعة ليست واجبة تعيينية.

على أن الحث و الترغيب انما يناسبان الأمور المستحبة، و اما الواجبات فلا مجال فيها لهما بوجه بل اللازم فيها التوبيخ على تركها و

التحذیر علی مخالفتها بالوعید، فهذا اللسان لسان الاستحباب دون الوجوب.

کما أن الظاهر من الموثقهٔ أن عبد الملک- علی ما هو علیه من الجاه

(۱) المرویتان فی ب ۵ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۵ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۳) راجع ب ۱۱ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۹

....

و المقام- لم یصل صلاهٔ الجمعهٔ طیلهٔ حیاته و لو مرهٔ واحدهٔ حتی صار بحیث وبّخه الامام- ع- بقوله: مثلک یهلک، و لم یصل فریضهٔ فرضها اللّه. فهاتان الروایتان المعتبرتان دلتا علی ان أصحاب الأئمهٔ- ع- جرت سیرتهم علی ترک صلاهٔ الجمعهٔ الی أن وبّخهم- ع- أو حثّهم علیها.

و احتمال أن أصحابهم- ع- کانوا یأتون بصلاهٔ الجمعهٔ مع العامهٔ- تقیهٔ- و أن الحث و الترغیب منهم- ع- انما هما علی إتیانهم بها صحیحهٔ مطابقهٔ لما هو المأمور به الاولی فی حقهم ساقط من أساسه.

لأنهم کما کانوا لا یأتون بها عاریهٔ عن التقیهٔ کذلک کانوا لا یأتون بها تقیهٔ لعدم تأتی التقیهٔ فی مثلها فإن الجماعهٔ باطلهٔ معهم فکیف تکون مجزئهٔ عما هو الواجب التعیینی فی حقهم أعنی صلاهٔ الجمعهٔ- بناء علی وجوبها کذلک- فالجماعهٔ معهم باطلهٔ نعم ورد الأمر بالاشتراک فی جماعاتهم فی الصلوات الیومیهٔ مشروطا بأن یأتی بصلاته فی نفسه بأن یقتدی بهم فی الظاهر و یأتی بالقراءهٔ فی نفسه فهی جماعهٔ صوریهٔ و لیست جماعهٔ حقیقیهٔ فیجوز الإتیان بالفرائض الیومیهٔ بهذه الکیفیهٔ معهم جماعهٔ بخلاف صلاهٔ الجمعهٔ لأنها رکعتان و الفریضهٔ أربع رکعات فإحداهما غیر الأخری لا محالهٔ.

فلو أراد أن یصلی معهم بحسب الصورهٔ للزم ان یتم صلاته اربع رکعات بأن ینوی صلاهٔ الظهر- لبطلان الجمعهٔ معهم کما عرفت و هی مخالفهٔ لصلاهٔ الظهر فی عدد الرکعات- فلا یسلم فی التشهد بعد الرکعتین بل یقوم و یضیف علیهما رکعتین أخریین و یخیل علیهم انه یأتی بصلاهٔ اخری ذات رکعتین، أو انه یصلی الظهر أولا- فی داره أو غیرها- ثم یقتدی بهم فی صلاهٔ الجمعهٔ صورهٔ کما أشیر إلیه فی بعض الروایات «۱».

(۱) موثقهٔ حمران عن أبی عبد اللّه- ع- فی حدیث قال: فی کتاب علی- ع- إذا صلوا الجمعهٔ فی وقت فصلوا معهم و لا تقومن من مقعدک حتی تصلی رکعتین أخریین، قلت فأکون قد صلیت أربعا لنفسی لم أقتد به؟ فقال:

نعم. و ما رواه أبو بکر الحضرمی قال: قلت لأبی جعفر- ع- کیف تصنع یوم الجمعهٔ؟ فقال: کیف تصنع أنت؟ قلت: أصلی فی منزلی ثم اخرج فأصلی معهم قال: کذلک أصنع أنا. المرویتان فی ب ۲۹ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۰

....

و کیف کان فقد استفدنا من الروایات الواردهٔ ان سیرهٔ أصحاب الأئمهٔ- ع- کانت جاریهٔ علی ترک الجمعهٔ و لا یرضی القائل بالوجوب باحتمال أن أصحابهم- ع- علی کثرتهم و جلالتهم کانوا تارکین لواجب أهم بل متجاهرین بالفسق و ترک فریضهٔ من

فرائض اللّه سبحانه، و هذا دليل قطعى على أن صلاة الجمعة ليست بواجبة تعيينية.

و «منها»: **الأخبار الواردة فى عدم وجوب الحضور لصلاة الجمعة**

على من كان بعيدا عنها بأزيد من فرسخين و قد عد هذا من جملة المستثنيات فى بعض الصحاح المتقدمة كما فى صحيحة زرارة المتقدمة «۱» و صحيحة محمد ابن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الجمعة فقال: تجب على كل من على رأس فرسخين فان زاد على ذلک فليس عليه شیء «۲».

و الوجه فى دلالتها على عدم وجوب الجمعة تعيينا أن الحضور لها إذا لم يكن واجبا على النائى بأزيد من فرسخين و بنينا على ان صلاة الجمعة واجبة تعيينية لوجبت إقامتها على من كان بعيدا عنها بأزيد من فرسخين فى محله.

لان مفروضنا وجوبها على كل مكلف تعيينا، و امام الجماعة يوجد

---

(۱) المتقدمة فى ص ۲۲.

(۲) المروية فى ب ۴ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱

....

فى كل قرية و مكان من بلاد المسلمين اللهمّ الا ان يحمل الاخبار على سكنة الجبال و من يعيش فى القلل على سبيل الانفراد و هو من الندرة بمكان إذا فبأى موجب تسقط صلاة الجمعة عن النائى بأزيد من فرسخين فالحكم بسقوطها عنه بقوله- ع- فليس عليه شیء يدلنا على عدم وجوبها تعيينا لا محالة.

و «منها»: **الروايات الواردة فى أن كل جماعة**

و منهم أهل القرى إذا كان فيهم من يخطب لهم لصلاة الجمعة وجبت عليهم صلاة الجمعة، و إلا يصلون ظهرا أربع ركعات، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما- ع- قال:

سألته عن أناس فى قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم (و) يصلون أربعا إذا لم يكن من يخطب «۱».

و معتبرة الفضل بن عبد الملک قال: سمعت أبا عبد اللّه- ع- يقول:

إذا كان قوم (القوم) فى قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر، و إنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين «۲».

و موثقة سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أمّا مع الامام فركعتان و أما من يصلى وحده فهى أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعنى إذا كان امام يخطب، فان لم يكن امام يخطب فهى أربع ركعات و ان صلوا جماعة «۳».

و تقريب الاستدلال بتلک الروايات أن المراد فيها بمن يخطب لا بد أن يكون من يخطب لهم- بالفعل- لا من من شأنه أن يخطب، و ان

---

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳) المروية في ب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲

....

لم يتمكن من الخطبة فعلا و ذلك لأن الظاهر المتبادر من قوله- ع- من يخطب هو الفعلية فحمله على ارادة من يخطبهم شأنا و قوة بمعنى من له.

قابلية ذلك خلاف الظاهر جدا.

على أن ذلك فرض نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه، لوضوح أن في الأماكن المسكونة من البلاد و القرى يوجد امام يصلي بأهلها جماعة بل.

لا يوجد قرية لا يكون لهم فيها امام يقيم الجماعة إلّا نادرا، و الامام الذي يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب و اقامة الجماعة يتمكن من الخطبة في صلاة الجمعة قطعا لأن الفاتحة تجزء في الخطبة، و يكفي في الوعظ و الإرشاد أن يقول:

يا أيها الناس اتقوا اللّه أو نحوه فأقل الواجب المجزئ من التحميد و الثناء و قراءة السورة أمر مقدور لكل امام يقيم الجماعة، و لا يعتبر في صلاة الجمعة خطبة طويلة حتى يتوقف إلقائها على الكمال و المهارة في فن الخطابة.

و على الجملة أن في أهل القرى يوجد من يخطب لهم شأنا و قوة و لا توجد قرية لا يوجد فيها من يخطبهم كذلك و معه لا يبقى أي معنى لتعليق وجوب صلاة الجمعة على وجود من يخطب، و وجوب صلاة الظهر على صورة عدم وجدانه، فلا مناص من حمل الروايات على ارادة من يخطب لصلاة الجمعة- فعلا.

إذا فالأخبار واضحة الدلالة على أن صلاة الجمعة غير واجبة الإقامة في نفسها، و إنما يؤمر بها على تقدير وجود من أقامها في الخارج بإرادته، و خطب لهم أي أقدم على إقامتها و تهيأ للإتيان بها فان الواجب حينئذ هو صلاة الجمعة، و ان لم يكن هناك من أقدم على إقامتها- بالفعل- فالواجب صلاة الظهر.

و أين هذا من وجوب صلاة الجمعة تعيينا، لأنها لو كانت كذلك

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳

....

لوجب الاقدام على إقامتها و المباشرة لخطبتها بحيث لو لم يقمها الامام- بالفعل و لم يخطب لهم ارتكب معصية بتركه فريضة تعيينية في حقه و بذلك يحكم بفسقه و سقوطه عن العدالة نظير ما لو ترك بعض الفرائض اليومية متعمدا و مع الحكم بفسقه كيف يجوز أن يصلي بهم اربع ركعات ظهرا- كما لعله ظاهر الروايات- لعدم جواز الائتمام به وقتئذ هذا.

بل يمكن ان يقال ان الاستدلال بتلك الروايات غير متوقف على حملها على ارادة من يخطب لهم- بالفعل- فلو حملناها على ارادة من يخطب لهم- شأنا- أيضا أمكننا الاستدلال بها على عدم وجوب الجمعة- تعيينا- لأنها لو كانت واجبة كذلك لوجب تعلم الخطبة على أهل القرى- كفاية- ليتمكنوا منها شأنا و قوة و يقتدروا على إلقائها في الجمعة الآتية و يكون ترك تعلمها محرما، فان المقدمات التي يكون تركها مؤديا إلى ترك الواجب و تعذره في ظرفه واجبة التحصيل لا محالة، و معه يكون ترك التعلم و إهماله مستلزما لفسق الامام و به يخرج عن قابلية الإمامة في الجماعة، و لا معنى للائتمام به حالئذ كما هو ظاهر الروايات.

هذا تمام الكلام في الاخبار المستدل بها على وجوب الجمعة تعيينا، و الأدلة القائمة على خلافها و الموجبة لحملها على الوجوب التخييري.

نبذة اخرى من الروايات:

بقى الكلام فى نبذة اخرى من الروايات التى استدلوا بها أيضا على هذا المدعى، و لا- يتأتى- فى بعضها- الحمل على الوجوب التخييرى كما توهم:

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۴

....

«منها»: صحيحة زرارة قال: قلت لأبى جعفر- ع- على من تجب الجمعة؟ قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين، و لا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم «۱». و غيرها من الروايات الواردة فى أن صلاة الجمعة يشترط فى وجوبها حضور سبعة من المسلمين.

نظرا الى دلالتها على أن السبعة إذا اجتمعت فى أىّ زمان وجبت صلاة الجمعة و تدلنا بإطلاقها على عدم الفرق فى ذلك بين عصرى الغيبة و الحضور.

الجواب عن تلك الروايات:

و يردّ الاستدلال بها أنها أجنبية الدلالة على هذا المدعى فان قوله عليه السلام تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين إمّا ان يكون واردا لبيان شرط الصحة، و امّا أن يكون ناظرا الى بيان شرط الوجوب.

أمّا على الأول فالرواية ساكتة عن بيان وجوب صلاة الجمعة فضلا عن بيان أنه تعيينى أو تخييرى، لان مفروضنا أنها ناظرة إلى بيان ما يشترط فى صحتها و انها تتوقف على وجود سبعة نفر من المسلمين بحيث لو كانوا أقل منها لم تصح فالرواية أجنبية عما نحن بصدده. نعم هذا الاحتمال على خلاف ما هو الظاهر من السؤال فى الرواية، لأن الراوى إنما سأله عن أن الجمعة على من تجب؟ و لم يسأله عن انها تصحّ من أىّ شخص أو فى أىّ وقت.

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵

....

مضافا الى انها- على هذا التقدير- معارضة بما دل على أن شرط صحتها حضور خمسة من المسلمين، و انه لا جمعة إذا كانوا أقل من خمسة «۱» و كيف كان فالرواية على هذا التقدير أجنبية عما نحن بصدده اعنى إثبات انها واجبة تعيينية أو تخييرية بالكلية.

و أمّا على الثانى بأن تكون مسوقة لبيان شرط الوجوب فأيضا لا دلالة لها على أن صلاة الجمعة واجبة تعيينية بل هى على خلاف المطلوب أدلّ و الوجه فيه أن الحكم بوجوب صلاة الجمعة على سبعة نفر انما هو فى حق غير المسافرين، لوضوح أن المسافر لا تجب عليه الجمعة يقينا. نعم سيوافيك انها جائزة فى حقه بل مستحبة و أما الوجوب فلا فيختص الوجوب بالحاضرين.

و على ذلك لا معنى لتعليق الوجوب على وجود سبعة من المسلمين، لان وجود السبعة متحقق فى أى بلدة و قرية، و هل يوجد مكان مسكون للمسلمين و لا يوجد فيه سبعة نفر؟! و لا سيما إذا لاحظنا حوله الى ما دون أربعة فراسخ من جوانبه الأربع- لئلا يبلغ حد السفر الشرعى- أو الى فرسخين من الجوانب الأربعة بناء على عدم وجوبها على النائى عنها بأزيد من فرسخين- كما هو كذلك- فما معنى

التعليق بوجودهم و بذلك يصبح التعليق فيها لغوا ظاهرا.

و حمله على من يعيش فى الجبال و يقطن البرارى و القلل على سبيل الانفراد و الانعزال أو على أهل الرياضة و الرهبان و غيرهم ممن يعيش منعزلا عن المجتمع غير صحيح.

لأنه أمر نادر التحقق. بل هو فرض الخروج عن موضوع الوجوب و الصحة لعدم صحة الجمعة و عدم وجوبها الا مع الجماعة و لا تنعقد منفردة فكيف يحمل التقييد فى الروايات على الاحتراز عن أمثالهم؟

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۶

....

إذا لا مناص من ان يراد من الروايات التعليق على اجتماع السبعة من المسلمين- لا على أصل وجودهم- فمعنى الروايات على ذلك أن السبعة متى ما اجتمعت فى الخارج و تحقق اجتماعهم فى نفسه لأجل صلاة الجمعة وجبت إقامتها على ما صرح به فى الصحيحة حيث قال: فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمّهم بعضهم و خطبهم.

و التقييد فيها باجتماع السبعة و التعليق على انضمام بعضهم ببعض و تحقق الهيئة الاتصالية انما هو للاحتراز عما إذا كانوا متفرقين و غير مجتمعين لأجلها فتدلنا الصحيحة على أن اقامة الجمعة و الاجتماع لأجلها غير مأموريهما فى نفسهما فلا وجوب قبل الاجتماع و لا يجب تحصيله نعم إذا تحقق اجتماعهم و إقامتهم لها فى نفسه وجبت على غيرهم أيضا إقامتها.

ثم إن ظاهرها و ان كان هو وجوب صلاة الجمعة تعيينا على كل مكلف بعد تحقق اجتماع السبعة فى الخارج غير أن القرائن التى قدمناها على كونها واجبة تخييرية و عدم كونها واجبة تعيينيا الا فيما إذا كان هناك من يخطبهم بالفعل تدلنا على حمل تلك الروايات أيضا على الوجوب التخييرى.

فحاصل الروايات بعد ضم بعضها ببعض ان اجتماع السبعة متى ما تحقق فى نفسه للصلاة بأن أقدم بعضهم لأداء الخطبة و تصدى لها بالفعل وجبت إقامتها على المسلمين لا محالة و إلا فلا و هو معنى الوجوب التخييرى كما تقدم.

و «منها»: صحيحة منصور عن أبى عبد اللّه- ع- فى حديث قال:

الجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة، و المملوك و المسافر، و المريض، و الصبى «۱».

بدعوى دلالتها على أن الناس غير معذورين فى ترك الجمعة، و لا

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۷

....

يستقيم هذا إلا إذا كانت واجبة تعيينية إذ لو كانت واجبة تخييرية فللناس أن يختاروا العدل الآخر و يتركوا صلاة الجمعة فلما ذا لا يعذرون فى ترك أحد عدلى التخييرى مع إتيانهم بالعدل الآخر؟ فالصحيحة كالصريح فى الوجوب التعيينى و آبية عن الحمل على الوجوب التخييرى- بتاتا- و يدفعه: أن المراد بالصحيحة ليس أنهم غير معذورين فى ترك إقامة الجمعة و أصلها. بل المراد انهم غير معذورين فى ترك الحضور لها و السعى نحوها بعد ما تحققت إقامتها و صارت منعقدة فى الخارج.

و يشهد لذلك استثناء المسافر و كذا من كان على رأس فرسخين،- أو الزائد عن الفرسخين على اختلاف الأخبار بحسب اللسان- لأن المسافر لم يستثن عن أصل وجوب الجمعة و مشروعيتها فإنها مشروعة فى حقه بل هى أفضل من ان يختار صلاة الظهر. بل فى موثقة سماعة عن الصادق- ع- انه قال: أيما مسافر صلى الجمعة رغبة فيها و حبا لها أعطاه اللّه عز و جل أجر مائة جمعة للمقيم «۱».

لأنها تدل على أن الجمعة من المسافر أعظم و أكثر ثوابا من الجمعة التى يقيمها الحاضر. و لعل المشهور أيضا استحبابها للمسافر فهو انما استثنى عن وجوب السعى و الحضور لها بعد إقامتها فلو أقيمت الجمعة فى بلد لم يجب على المسافر ان يحضرها.

و كذلك استثناء من كان على رأس فرسخين- أو الزائد عليهما- كما فى بعض الأخبار المتقدمة، لأنه أيضا استثناء عن وجوب الحضور فلا يجب على النائى عن الجمعة بأزيد من فرسخين- أو بفرسخين- أن يحضرها فليس هذا استثناء عن أصل مشروعيتها و إقامتها فان حاله فى ذلك

---

(۱) المروية فى ب ۱۹ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۸

....

حال من فى البلد بعينه.

بل لو لا ما ذكرناه لم يكن معنى محصل للبعد فرسخين أو كونه على رأسهما لأنه بعيد عن أى شىء؟ فهل يراد به البعد عن الوجوب و هو أمر لا معنى له؟ فلا مناص من أن يراد به البعد عن مقام الجمعة و المكان الذى أقيمت الجمعة فيه و معنى ذلك انه مستثنى عن حضور الجمعة المنعقدة فى مكان.

و قد قدمنا فى الاستدلال بما دل على استثناء من كان على رأس فرسخين أن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية لوجبت إقامتها على من كان على رأس فرسخين- أو الزائد عليهما- أيضا كغيره، لعدم الفرق فى الوجوب التعيينى بين القريب و البعيد، فهذه الأخبار ناظرة إلى الاستثناء عن وجوب الحضور لها بعد إقامتها فى الخارج للتسهيل و الإرفاق لهم كيلا يتعبوا أنفسهم بالخروج عن مساكنهم الى مكان تقام فيه الجمعة.

و كذلك الحال فى الاستثناء عند نزول المطر كما فى صحيحة عبد الرحمن ابن أبى عبد اللّه عن أبى عبد اللّه- ع- انه قال: لا بأس أن تدع الجمعة فى المطر «۱» لأنه أيضا يرجع إلى الاستثناء عن وجوب الحضور لها بعد إقامتها إرفاقا من الشارع كى لا يتبلل المكلف بمجيئه إلى محل الجمعة حالئذ.

و الا فلو كانت واجبة تعيينية لكان من البعيد جدا سقوطها بنزول المطر و شبهه من الطوارى فان حالها حينئذ حال بقية الفرائض- كصلاة الفجر- و هل تحتمل سقوطها لحدوث البرودة أو الحرارة أو نزول المطر و نحوها؟! و كذا الحال فى استثناء المرأة، و المملوك فى تلك الصحيحة، لأنه كاستثناء المسافر يرجع الى الاستثناء عن وجوب الحضور لصلاة الجمعة بعد

---

(۱) المروية فى ب ۲۳ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹

....

إقامتها، لا إلى أصل مشروعيتها لأنها مشروعة فى حقهما كما فى المسافر.

و تدل علی ذلک روایهٔ حفص بن غیاث و قد ورد فیها: أن اللّه عز و جل فرض (أی صلاهٔ الجمعهٔ) علی جمیع المؤمنین و المؤمنات و رخّص للمرأهٔ، و العبد، و المسافر أن لا یأتوها، فلما حضروا سقطت الرخصهٔ و لزمهم الفرض الأول «۱».

الا انها غیر صالحهٔ للحجیهٔ و من هنا نجعلها مؤیدهٔ للمدعی.

إذا فالصحیحهٔ لا دلالهٔ لها علی وجوب الجمعهٔ تعیینا. نعم تدلنا- حسب ما قدمناه من القرائن الداخلیهٔ و الخارجیهٔ- علی وجوب الحضور لها فیما إذا انعقدت و أقیمت فی الخارج، و لا یعذر فی ترک الحضور لها إلّا المسافر و المرأهٔ، و المملوک و المریض و الصبی، فالمتحصل مما سردناه انه یجب الحضور لصلاهٔ الجمعهٔ بعد ما انعقدت فی الخارج و لا یجب عقدها فی نفسها.

و مما تلوناه علیک فی الجواب عن تلک الصحیحهٔ یظهر الجواب عن الروایات الواردهٔ فی أن من ترک صلاهٔ الجمعهٔ ثلاثا متوالیهٔ من دون علهٔ طبع اللّه علی قلبه «۲» أو انه منافق «۳».

لانه قد اتضح بالصحیحهٔ المتقدمهٔ أن المراد بترک صلاهٔ الجمعهٔ ترک الحضور لها بعد انعقادها و إقامتها فی الخارج و لا إشکال فی ان تارک الحضور لها بعد الانعقاد عاص و ممن طبع اللّه علی قلبه أو منافق و لا یراد بترکها ترک أصل الإقامهٔ و عقد الجمعهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۸ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۲) کما فی صحیحهٔ محمد بن مسلم المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۳) کما فی صحیحتی زرارهٔ المرویتین فی ب ۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۰

....

إذا صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ بالوجوب التخییری حسب الاخبار و القرائن المتقدمتین، و لا دلیل علی کونها واجبهٔ تعیینیهٔ بوجه هذا کله فی أصل عقدها و إقامتها.

هل یجب الحضور لصلاهٔ الجمعهٔ فیما إذا أقیمت فی الخارج؟

و امّا إذا أقیمت فی الخارج بما لها من الشروط فهل یجب الحضور لها أولا؟ مقتضی بعض الاخبار المتقدمهٔ هو الوجوب التعیینی حینئذ، إلا أن القائلین بوجوب الجمعهٔ و منکریه لما لم یفرّقوا بین إقامتها و حضورها بعد الانعقاد لم یسعنا الحکم بوجوب الحضور لها تعیینا بعد الانعقاد، إلّا انه لو لم یکن أقوی فلا أقل من أنه أحوط، فمقتضی الاحتیاط الوجوبی هو الحضور.

هذا تمام الکلام فی الدعوی الاولی.

(أما الدعوی الثانیهٔ):

اشارهٔ

أعنی إثبات أصل المشروعیهٔ فی عصر الغیبهٔ قبال القائل بحرمتها و إنکار مشروعیتها- بتاتا- و أن حضوره- ع- شرط للوجوب لا للمشروعیهٔ فقد اتضح الکلام فیه مما سردناه فی إثبات الدعوی الأولی إجمالا و تفصیل الکلام فیها یتوقف علی التعرض لما استدل به علی عدم المشروعیهٔ و تزییفه فنقول:

قد ذهب جماعهٔ الی عدم مشروعیهٔ صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۱

....

و حرمتها و نسب ذلک الی صریح ابن إدریس و سلّار، و ظاهر المرتضـی و غیرهم بدعوی أن مشـروعیتها یتوقف علی حضور الامام علیه السـلام أو من نصـبه لإقامتها بالخصوص لأنها من شئونه و من المناصب المختصهٔ به، و حیث لا یمکننا التشرف بحضوره (ع) و لا اذن لأحد فی إقامتها بالخصوص فلا تکون مشروعهٔ.

و هؤلاء المنکرون ان کـان نظرهم إلی انهـا لیست بواجبـهٔ تعیینیـهٔ کمـا قـدمناه و قلنـا ان الوجـوب التخییری هو المعروف بینهم فهـذا صحیـح، و لکنه لا یحتاج الی دلیل یثبته بل یکفی فی صحته عـدم دلالـهٔ الـدلیل علی کونها واجبـهٔ تعیینیهٔ لأنه المحتاج الی المثبت و البرهان لا نفیه و إنکاره و هذا ظاهر.

و ان کـان نظرهم الی نفی المشـروعیهٔ أساسـا بـالمعنی الأعم من الوجوب التعیینی و التخییری عنـد عـدم حضوره (ع) و عـدم منصوب خاص من قبله فهو أمر مخالف لإطلاق الأدلـهٔ المتقدمـهٔ من الکتاب و السـنهٔ، لما عرفت من دلالتها علی وجوب الجمعهٔ من غیر تقییده بحضور الإمام أو من نصبه، و التقیید یحتاج الی دلیل یدل علیه و قد استدلوا علیه بوجوه:

أدلهٔ عدم مشروعیهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ

«منها»: دعوی الإجماع علی عدم المشروعیهٔ من دون حضوره (ع) أو وجود منصوب من قبله.

و تنـدفع: بأن المسألهٔ لیست باجماعیهٔ یقینا، کیف و قد عرفت ان المشـهور هو الوجوب التخییری فی مفروض الکلام اعنی فرض عدم حضوره علیه السلام و عدم منصوب خاص من قبله، فلا إجماع علی عدم المشروعیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۲

....

و لا انه المشهور بین الأصحاب.

نعم ذهب الیه جمع کما مر، کما ذهب المشهور إلی التخییر، فلو کان هناک إجماع تعبدی فإنما هو علی نفی الوجوب التعیینی لا علی نفی المشروعیهٔ فالإجماع علیه مقطوع العدم فلاحظ.

و «منها»: دعوی أن السیرهٔ

من لـدن عصـر النـبی (ص) و الخلفـاء من بعـده و کـذلک عصـر الأئمـهٔ علیهم السـلام جرت علی تعیین من یقیم الجمعـهٔ کتعیین من یتصدی للقضاء و المرافعات فکانوا ینصـبون أشخاصا معینین لإقامهٔ الجمعات أو التصدی للمرافعات و لم یکن یقیم الجمعهٔ أو یتصدی للقضاء الا من نصب لأجلهما بالخصوص، و لم یکن یقیمها کل من کان یرید الجمعهٔ، و مقتضی هذه السیرهٔ عدم مشروعیتها عند عدم حضوره (ع) و عدم منصوب من قبله بالخصوص.

و هذه الدعوی من الغرائب و ذلک لانه لا طریق لنا الی اسـتکشاف حال صـلاهٔ الجمعهٔ فی عصـر النبی (ص) فلا ندری أن الجمعهٔ هل کانت تقام فی سائر المـدن و القری أو کانت إقامتها خاصـهٔ ببلده (ص) ثم علی تقدیر الإقامهٔ فی جمیع الأماکن فی عصـره (ص) فهل کان یقیمها المنصوبون لإقامتها بالخصوص من قبله (ص) أو أن إقامتها لم تکن مختصهٔ لشـخص دون شـخص بل کان یقیمها کل من له أهلیهٔ الإقامهٔ من دون حاجهٔ إلی إذن و نصب؟

لم یصل شیء من ذلک إلینا بنقل تاریخ أو روایهٔ فلیس عندنا أی طریق الی استکشاف ذلک فی عصره (ص).

و أما عصر الأئمهٔ علیهم السلام فلم یدلنا دلیل علی انهم نصبوا شخصا معینا لإقامهٔ الجمعهٔ و لو فی مورد واحد. نعم ثبت منهم (ع) الترخیص

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۳

....

فی إقامتها للعموم من دون تخصیصه بشخص دون شخص فدونک الأخبار المتقدمهٔ المتضمنهٔ لوجوب الجمعهٔ علی أهل القری إذا کان لهم من یخطب علی اختلاف ألسنتها و مع هذا کیف یمکننا استکشاف ان سیرتهم کانت جاریهٔ علی النصب لإقامهٔ الجمعهٔ بالخصوص؟! و أما عصر علی علیه أفضل السلام فلا ینبغی التردد فی انه سلام اللّه علیه کان ینصب القضاهٔ و یعین الولاهٔ علی المدن و الأمصار، و أن هؤلاء الولاهٔ و القضاء المعینین المنصوبین لتلک المناصب من قبله (ع) هم الذین کانوا یقیمون الجمعات کما یتصدون للمرافعات الا- أن ذلک لیس من جههٔ ان اقامهٔ الجمعهٔ کانت تحتاج الی النصب بالخصوص بل من جههٔ ان إقامتها من مستتبعات مقامهم، حیث أن العادهٔ کانت جاریهٔ علی ان یکون الوالی أو القاضی هو المقیم لصلاهٔ الجمعهٔ- لاهمیتها- فکان للوالی شئون متعددهٔ بحسب المتعارف فی تلک الأزمنهٔ و منها اقامهٔ الجمعات.

و این هذا مما نحن بصدده فان المدعی لزوم النصب لخصوص إقامهٔ الجمعهٔ، لا النصب للقضاوهٔ أو الولایهٔ أو غیرهما من الجهات العامهٔ، و لم یثبت انه (ع) کان ینصب أشخاصا معینین لإقامتها بالخصوص کما کان یعینهم للقضاء و الولایهٔ.

و «منها»: أن وجوب الجمعهٔ عند عدم حضوره

أو المنصوب الخاص من قبله مثار الفتنهٔ و الخلاف، و لا یکاد یظن بالشارع الحکیم أن یأمر بما یثیر الفتنهٔ و الجدال.

بیان ذلک: ان الجمعهٔ لا بد و ان یقیمها شخص واحد فی کل مکان و لا یشرع فیها التعدد فی محل واحد و کیف یحمل الشارع من فی ذلک المحل- کافهٔ- علی الایتمام بواحد غیر معین و یوکل تعیینه إلی إراداتهم،

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۴

....

فإنه لا یکاد یتفق آراؤهم علی شخص واحد.

علی ان جل الناس یأبی عن الاقتداء، بمن یراه مثله أو دونه فی الأهلیهٔ للإمامهٔ.

و أضف الی ذلک ان کل شخص أو الأغلب- علی الأقل- یرید أن یکون هو المتصدی لهذا الأمر المهم، أو یقیمها من اتصل به من الأقارب و الأولاد فإن حب الرئاسهٔ جبلی للبشر، أو إذا فرضنا انه لا یرید ذلک بنفسه فقد یریده أهل محلته و أعوانه، بل هذا هو الأغلب فی العوام فإنه من المحسوس ان أهل کل محلهٔ یریدون ان یکون الامام لجماعتهم هو المقیم لصلاهٔ الجمعهٔ فی البلد، و بهذا تتحقق الفتنهٔ و ینشأ النزاع و الخلاف بل قد یؤدی الی الضرب أو القتل، و قد شاهدنا ان اقامهٔ الجمعهٔ- فی الکاظمیهٔ- أدت إلی قتل جمع لا یقل عددهم عن خمسهٔ أو أربعهٔ فما هذا شانه لا یصلح أن یأمر به الحکیم.

فلا- ینحسم مادهٔ الجدال و النزاع إلا- ان ینصب الشارع أحدا لإقامتها بالخصوص فإنه بذلک ترتفع الخصومهٔ و لا یبقی لها مجال و النتیجهٔ ان الجمعهٔ لا تکون مشروعهٔ من دون نصب.

و یدفعه: أن هذه المناقشهٔ إنما تصح فیما إذا قلنا ان صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ تعیینیهٔ.

و أما إذا قلنا انها واجبة تخييرية- كما هو المدعى- فلا يمكن أن يكون فى ذلك أى إثارة للفتنة، و إلقاء للخلاف لبداهة أن المسلمين إذا رأوا أن اقامة الجمعة- أى اختيار هذا العدل من الواجب التخييرى- أدى الى التشاجر و النزاع تركوا إقامتها و أخذوا بالعدل الآخر فوجوبها كذلك لا يترتب عليه أى محذور فهذه الشبهة لو تمت- فى نفسها- فإنما يجدى لنفى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵

....

التعيينية و لا تنفى أصل المشروعية أبدا.

بل يمكن أن يقال: ان الأمر بصلاة الجمعة لا يكون مثارا للفتنة أبدا حتى على القول بالوجوب التعيينى فى المسألة و الوجه فى ذلك: أن من تصدى لإقامة الجمعة و إمامتها اما ان يكون ممن توفرت فيه شروط الإقامة و تحققت فيه أهليتها لدى المكلف بصلاة الجمعة و إما ان لا يكون كذلك عنده:

فعلى الأول لا مناص لغيره من أن يأتم به فى صلاة الجمعة و لا نرى ايّ مانع من أن يكون هو المتصدى لإمامتها حينئذ و إن رأى المأموم نفسه ارقى من الامام و أصلح منه للتصدى بالإمامة لأنه ليس فى هذا الأيتمام سوى مجاهدة النفس و التخاضع، و إطلاق النفس عن الانانية و الكبرياء و هو أمر محبوب للشارع و قد حثنا على التجنب عن الكبر و اختيار التواضع و المقام من مصاديقه و موارده.

و قد كنا نشاهد أن الزاهد الفقيد الشيخ على القمى طاب رمسه يأتم به من هو أقدم و أرقى منه فى الفضل و الكمال فما هو المانع من أن يتصدى مثله للإمامة على غيره، و يصلى الناس خلفه؟! و أما على الثانى فلا تكون الجماعة مشروعة خلفه ليكون ذلك مثارا للفتنة و الخلاف فلا جمعة حتى يجب حضورها و لا فرق فى ذلك بين ما سلكناه من عدم وجوب الجمعة إلا بعد الانعقاد و ما سلكه غيرنا من وجوب إقامتها ابتداء لأنه لم ينعقد جمعة صحيحة حتى يجب حضورها، و لا يجب عقدها حينئذ لسقوطه و عدم مشروعية الزائد على جمعة واحدة فى مكان واحد على تفصيل موكول إلى محله، و المتحصل أن إيجاب الجمعة غير مستلزم لشىء من إيثار الفتنة و الخلاف.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶

....

نعم لو كنا جوزنا إقامتها لكل شخص- كما عليه العامة- أدى ذلك إلى التشاجر و النزاع لما مر من أن كل شخص يريد أن يكون هو المتصدى لهذا المقام، أو من يرجع اليه من أقربائه، و لا أقل ممن يقيم الجماعة فى محلته كما تقدم إلا انا لا نقول به فدعوى عدم المشروعية فى عصر الغيبة أمر لا أساس له.

و «منها»: أن صلاة الجمعة لو قلنا بوجوبها

و كانت مشروعة فى عصر الغيبة للزم الحكم بوجوبها على من بعد عن الجمعة فرسخين- أو كان نائيا عنها بأزيد من فرسخين على اختلاف الاخبار كما مر- فلا بد أن يقيمها فى محله، مع أن غير واحد من الروايات المتقدمة دل على استثنائه و ليس المراد بهم هو المسافرون، لاستلزامه التكرار فى الروايات.

بل المراد به هم القاطنون فى القرى و غيرها من الأماكن البعيدة من الجمعة فرسخين فمن ذلك نستكشف عدم مشروعيتها من دون الإمام أو منصوبه الخاص، لانه لا وجه لهذا الاستثناء الا عدم حضور الإمام أو نائبه عندهم.

و الجواب عن ذلك ما اسبقناه من أن الاستثناء فى الروايات إنما هو عن وجوب الحضور لها لا عن أصل الوجوب و المشروعية كيف و قد ورد الأمر فى الاخبار بإقامتها على أهل القرى إذا كان لهم امام يخطب. نعم لا يجب عليهم الحضور للجمعة المنعقدة فى البلد إذا ابتعدوا عنها فرسخين.

و «منها»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن الفضل بن شاذان

فى العلل و العيون عن الرضا (ع) قال انما صارت صلاة الجمعة إذا كان مع الامام ركعتين، و إذا كان بغير امام ركعتين و ركعتين، لان الناس يتخطون إلى الجمعة من بعد فأحب اللّه عز و جل أن يخفف عنهم لموضع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷

....

التعب الذى صاروا إليه، و لأن الإمام يحبسهم للخطبة و هم منتظرون للصلاة و من انتظر الصلاة فهو فى الصلاة فى حكم التمام، و لأن الصلاة مع الإمام أتم و أكمل، لعلمه، و فقهه، و فضله، و عدله، و لأن الجمعة عيد و صلاة العيد ركعتان، و لم تقصر لمكان الخطبتين «۱».

و قال انما جعلت الخطبة يوم الجمعة، لأن الجمعة مشهد عام، فأراد أن يكون للأمير- كما عن العلل- أو للإمام- كما عن العيون- سبب إلى موعظتهم و ترغيبهم فى الطاعة و ترهيبهم من المعصية، و توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم و دنياهم، و يخبرهم بما ورد عليهم من الافاق (و) من الأهوال التى لهم فيها المضرة و المنفعة، و لا يكون الصابر فى الصلاة منفصلا و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس فى غير يوم الجمعة، و انما جعلت خطبتين ليكون واحدة للثناء على اللّه، و التمجيد، و التقديس للّه عز و جل، و الأخرى للحوائج و الاعذار و الإنذار و الدعاء لما يريد ان يعلمهم من امره و نهيه ما فيه الصلاح و الفساد «۲».

فان قوله (ع) لأن الصلاة مع الإمام أتم و أكمل لعلمه و فقهه و فضله و عدله. و قوله: و يخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق و من الأهوال التى لهم فيها المضرة، و المنفعة .. و ليس بفاعل غيره من يؤم الناس فى غير يوم الجمعة. يدلان على أن الامام فى صلاة الجمعة، لا مناص من أن يكون فقيها و فاضلا و عالما و عادلا و مسيطرا على العوالم، و الآفاق حتى يخبر الناس عن الأهوال التى لهم فيها المضرة و المنفعة، و يأمرهم بما فيه الصلاح و ينهاهم عما يفسدهم.

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸

....

فالعدالة المجردة- الكافية فى إمام لجماعة- غير كافية فى إقامة صلاة الجمعة إذا تدلنا الرواية على اشتراط حضور الإمام أو من نصبه بالخصوص فى وجوب الجمعة و مشروعيتها، لأن تلك الخصال لا تتحقق إلا فيه (ع) أو فى منصوبه الخاص فلا يكتفى فيها بمجرد وجود امام صالح للجماعة، كيف و قد صرحت بان الامام فى صلاة الجمعة غير الإمام فى غير يوم الجمعة، حيث قال: و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس فى غير يوم الجمعة و الجواب عنها أن هذه الرواية و غيرها مما رواه الصدوق «قده» عن الفضل بن شاذان غير قابلة للاعتماد عليها، لأن فى طريقة إليه عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و على بن محمد بن قتيبة، و لم يدلنا دليل على وثاقتهما.

نعم قد ترضى الصدوق على شيخه: عبد الواحد بن محمد بن عبدوس إلا أن مجرد الترضى منه «قده» لشخص لا يدل على وثاقته، فالرواية قاصرة بحسب السند.

كما أنها قاصرة الدلالة على هذا المدعى، و ذلك لأنا و ان لم نشترط فى وجوب الجمعة و مشروعيتها حضور الامام (ع) أو من نصبه لأجلها إلا انه لا مناص من أن يكون الامام فيها ممن يصلح لموعظة الناس و ترغيبهم و ترهيبهم، فإنها مشهد عام و يحضرها كل من كان فى البلد و ضواحيه إلى أربعة فراسخ من جوانبه الأربعة أعنى ستة عشر فرسخا بضرب الأربعة فى أربعة. أو الى فرسخين من الجوانب الأربعة أعنى ثمانية فراسخ بضرب الاثنين فى الأربعة، نظرا الى استثناء من بعد عن الجمعة فرسخين عن وجوبها أو عن وجوب الحضور لها و ان لم يبلغ حد السفر الشرعى، إذا يجتمع فيها خلق كثير.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹

....

و الامام فى مثل هذا المجتمع لا بد و ان يكون- بالطبيعة- متمكنا من موعظتهم و ترغيبهم و تحذيرهم، و لا يتمكن من ذلك الا المتصف بالأخلاق الفاضلة من العلم و العدالة و سائر الكمالات المعنوية.

كما لا بد و ان يكون بصيرا متطلعا على الأوضاع السالفة و الحاضرة و مسيطرا على الأمور، فكون إمام الجمعة كذلك أمر يقتضيه طبع الحال فى مثل ذاك المجتمع العظيم، لا أن الامام يجب أن يكون كذلك شرعا لعدم دلالة الرواية عليه، لأنها انما وردت لبيان الحكمة فى تشريع صلاة الجمعة و للحكاية عن الجمعات المنعقدة فى الخارج.

و ذكر صاحب الوسائل «قده» ان جملة «و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس ..» غير موجودة فى العيون. إلا انها سواء كانت فيه أم لم تكن لا دلالة لها على هذا الاشتراط كما عرفت فلا يستفاد منها غير ان الجمعة بما انها مشهد عظيم كان الامام فيها- بالطبيعة- غير الأئمة فى سائر الجماعات المتعارفة، لا ان كونه كذلك معتبر فيه شرعا.

و «منها»: موثقة سماعة

قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الامام فركعتان و أما لمن صلى وحده فهى أربع ركعات و ان صلوا جماعة «۱».

لأنها دلت- بمقتضى المقابلة- على أن صلاة الجمعة مشروطة بحضور الامام و أنه يغاير الإمام فى صلاة الجماعة حيث قال: و ان صلوا جماعة و إلا فالمفروض انهم متمكنون من الجماعة. بل قد ذكر المحقق الهمدانى «قده» انها كالنص فى أن إمام الجمعة الذى هو شرط فى وجوب الركعتين ليس مطلق من يصلى بالناس جماعة.

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰

....

و الجواب عن ذلك أن هذه الرواية قد رواها الصدوق «قده» إلى قوله: فهى أربع ركعات، من دون اشتمالها على الذيل أعنى قوله: و ان صلوا جماعة «۱» و رواها الكلينى «قده» بعين هذا السند مفسرة و مشروحة فان روايته قد فسرت الامام بإمام يخطب فروى عن سماعة قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الامام فركعتان و أما من يصلى وحده فهى أربع ركعات بمنزلة

الظهر يعنى إذا كان امام يخطب، فان لم يكن امام يخطب فهى أربع ركعات و إن صلوا جماعة «۲» فالرواية هى الرواية بعينها و لكن مشروحة و موضحة، و لا يحتمل تعددها بوجه و قد شرحت المراد من تلك الرواية و معها لا دلالة لها على اعتبار حضور الامام (ع) أو منصوبه الخاص فى وجوب الجمعة كما ترى هذا بناء على أن التفسير فى الرواية من الامام (ع).

و أما إذا كان من سماعة فالأمر أيضا كذلك، لان غير واحد من الروايات قد دلتنا على أن وجوب الجمعة مشروط بوجود امام يخطب و يتمكن من الخطبة، و هذه الروايات كالشارحة لهذه الموثقة فلا دلالة لها على المدعى

و «منها»: جملة من الاخبار الواردة

فى أن الجمعة و الحكومة و الحدود لهم عليهم السلام و إليك بعضها:

«منها»: الخبر المروى عن دعائم الإسلام عن على (ع) أنه قال لا يصلح الحكم و لا الحدود و لا الجمعة إلا للإمام أو من يقيمه الامام «۳»

---

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳) دعائم الإسلام الجزء ۱ ص ۱۸۳ طبعة دار المعارف الى قوله الا بإمام و أضيف إليه فى الهامش: أو لمن يقيمه الامام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱

....

و «منها»: ما روى عن الأشعثيات: من أن الجمعة و الحكومة لإمام المسلمين «۱».

و «منها»: ما رواه الفاضل ابن عصفور عنهم (ع) من ان الجمعة لنا و الجماعة لشيعتنا «۲».

و «منها»: غير ذلك مما دل على أن الجمعة لهم عليهم السلام.

و يرده أن تلك الروايات ضعيفة السند- كلية- لإرسالها فلا يمكننا الاعتماد عليها فى قبال المطلقات المتقدمة من الكتاب و السنة الدالة على وجوب الجمعة من غير تقييده بحضور الإمام أو المنصوب من قبله بل قد عرفت دلالة بعضها على إذنهم (ع) فى إقامتها لكل من يحسن الخطبة و يتمكن من الإمامة.

على انا لو أغمضنا عن أسانيدها فلا دلالة لها على خلاف ما قدمناه فى المسألة، لأن كون الجمعة لهم بمعنى أنهم أحق بإقامتها من غيرهم، و لا يسع لغيرهم أن يزاحمهم فى ذلك، و من هنا لو كان (ع) حاضرا لكان أحق بها من غيره بلا ريب، و انما نرى جوازها من دونه لأنهم (ع) أذنوا فى ذلك على نحو العموم، و الجواز للغير مستندا إلى إذنهم غير مناف لكونهم أحق بها من غيرهم بوجه.

لأنها نظير الحكومة فكما أنها تختص بهم (ع) و يجوز لغيرهم التصدى

---

(۱) لم نعثر فيها على هذا الحديث نعم ورد فيها: ان عليا (ع) قال:

لا يصلح- يصح- الحكم و لا الحدود، و لا الجمعة إلا بإمام و نحوه مما يدل على هذا المضمون راجع ص ۴۲.

(۲) الفرحة الإنسية للشيخ حسين آل عصفور ص ۱۳۹.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۲

....

لها بإذنهم فی ذلک کما فی مقبولهٔ عمر بن حنظلهٔ «۱» الدالهٔ علی جواز التحاکم الی علماء الشیعهٔ فکذلک الحال فی إمامهٔ الجمعهٔ. فهل یتوهم أحد عدم جواز تصدی غیرهم (ع) للحکومهٔ بدعوی اختصاصها لهم علیهم السلام؟! لأننا أیضا نسلم الاختصاص غیر انا ندعی أن امامهٔ الغیر إذا کان مستندا إلی إذنهم فی ذلک- و لو علی نحو العموم- لم یکن منافیا للاختصاص.

و بهذا یظهر الجواب عما ورد فی الصحیفهٔ السجادیهٔ (ع) فی دعاء یوم الجمعهٔ و ثانی العیدین من قوله (ع): اللهم ان هذا المقام مقام لخلفائک و أصفیائک و مواضع أمنائک فی الدرجهٔ الرفیعهٔ التی اختصصتهم بها قد ابتزوها و أنت المقدر لذلک إلی أن قال: حتی عاد صفوتک و خلفاؤک مغلوبین مقهورین مبتزین یرون حکمک مبدلا و کتابک منبوذا .. و عجل الفرج و الروح و النصرهٔ و التمکین و التأیید لهم «۲» و قد استدلوا به أیضا علی الاختصاص.

و قد عرفت أنا نسلم اختصاص الجمعهٔ لهم (ع) بلا ریب إلا أنهم (ع) بأنفسهم رخصوا فی إقامتها لکل من استجمع شرائط الإمامهٔ ترخیصا عاما کما مر و هذا غیر مناف للاختصاص بهم بوجه.

و «منها»: الأخبار الواردهٔ فی أن الجمعهٔ إذا صادفت عیدا

من فطر أو أضحی فللإمام أن یأذن لمن حضرها من الأماکن النائیهٔ بالرجوع إذا شاءوا ذلک، حیث استظهروا منها أن الجمعهٔ حق یخصهم (ع) و لذا کان لهم أن یأذنوا فی ترک الحضور لها و إسقاط حقهم بذلک، و إلا فلو

(۱) المرویهٔ فی ب ۹ من أبواب صفات القاضی من الوسائل.

(۲) دعائه (ع) فی الأضحی و الجمعهٔ رقم ۴۸.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۳

....

کانت صلاهٔ الجمعهٔ فریضهٔ تعیینیهٔ کبقیهٔ الفرائض لم یکن أی مسوغ فی ترخیصهم فی ترکها، لانه لیس إلا ترخیصا فی ترک فریضهٔ تعیینیهٔ، کما لو رخصوا فی ترک فریضهٔ المغرب أو غیرها و هی عدهٔ روایات:

«منها»: صحیحهٔ الحلبی أنه سال أبا عبد اللّه (ع) عن الفطر و الأضحی، إذا اجتمعا فی یوم الجمعهٔ فقال: اجتمعا فی زمان علی (ع) فقال: من شاء أن یأتی إلی الجمعهٔ فلیأت و من قعد فلا یضره، و لیصل الظهر، و خطب خطبتین جمع فیهما خطبهٔ العید و خطبهٔ الجمعهٔ «۱».

و هذه الروایهٔ و إن کانت صحیحهٔ بحسب السند، لصحهٔ إسناد الصدوق إلی الحلبی، إلا أنها قاصرهٔ الدلالهٔ علی هذا المدعی لعدم اشتمالها علی أن الامام (ع) أذن للنائین عن البلد فی ترک الحضور للجمعهٔ، و انما اشتملت علی بیان حکم شرعی عام نظیر غیره من الاحکام التی جعلها الشارع فی الشریعهٔ المقدسهٔ علی نحو القضیهٔ الحقیقیهٔ و هو أن الجمعهٔ متی ما صادفت عیدا من فطر أو أضحی جاز لمن کان متنحیا عن البلد أن یترک الحضور للجمعهٔ و أین هذا من اذنه (ع) فی ترکها اذنا خاصا مسقطا لحقه؟ حتی یقال انها من حقوقهم (ع).

و «منها»: ما رواه سلمهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال: اجتمع عیدان علی عهد أمیر المؤمنین (ع) فخطب الناس فقال: هذا یوم اجتمع فیه عیدان فمن أحب أن یجمع معنا فلیفعل، و من لم یفعل فان له رخصهٔ یعنی من کان متنحیا «۲».

و هی أیضا قاصرهٔ الدلالهٔ علی المدعی، لان الظاهر من قوله (ع)

(۱) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۴

....

فإن له رخصة، أنه مرخص فى ترک الجمعة ترخيصا شرعيا و من باب انه حکم کلى مجعول فى الشريعة المقدسة- کما مر- لا انه اذن شخصى فى ترک الحضور للجمعة و إسقاط لحقه.

و قد تبدو فيها المناقشة بحسب السند من جهتين:

من جهة الحسين بن محمد، و من جهة معلى بن محمد، لتردد الأول بين الثقة و غيرها و عدم توثيق الثانى فى الرجال.

و تندفع الجهة الأولى: بأن الظاهر انه الحسين بن محمد بن عامر بن عمران الثقة، بقرينة إنه شيخ الكلينى و ابن قولويه، و انه الراوى لکتاب معلى بن محمد.

و أما الجهة الثانية فالظاهر انه لا مدفع لها الا ما سلکناه من أن الرواة الواقعين فى أسانيد کامل الزيارات کلهم ثقات و قد وثقهم ابن قولويه فى أول کتابه، و الرجل و ان لم يوثق فى کتب الرجال الا أنه ممن وقع فى أسانيد کامل الزيارات فلاحظ.

و «منها»: ما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن على بن أبى طالب (ع) کان يقول: إذا اجتمع عيدان للناس فى يوم واحد فإنه ينبغى للإمام أن يقول للناس فى خطبته الاولى: أنه قد اجتمع لکم عيدان فأنا أصليهما جميعا فمن کان مکانه قاصيا فأحب أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له «۱».

و هذه الرواية و ان کان قد اشتملت على انه (ع) اذن للقاصى مکانه فى الرجوع الا أن الظاهر منها أيضا انه ليس اذنا شخصيا منه (ع) بل انما اذن له بما انه مبين للحرام و الحلال و غيرهما من الأحکام الکلية الإلهية

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب صلاة العيد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۵

....

لا انه اذن بصفة انه امام فحسب، و هو نظير ما يقوله المجتهد لمن استفتاه:

أذنت لک فى أن تفعل کذا- مثلا- لان ظاهره انه بيان للحکم الکلى لا انه اذن شخصى فلاحظ.

إذا فليس الاذن فى الرواية اذنا شخصيا- کما توهم- و لا دلالة لها على أن الاذن لخصوصية الإمامة- لا لأنهم مبينو الحلال و الحرام- ليکشف عن الحق و کون الجمعة مختصة بهم (ع)، و من هنا لم يرد و لا فى رواية واحدة انهم عليهم السلام قد أذنوا فى ترک الجمعة لشخص- فى غير صورة اجتماعها مع العيد- مع ان الأمر لو کان کما توهم لصدر الاذن منهم (ع) لبعض أصحابهم أو لغيرهم و أسقطوا حقهم فى ذلک و لو فى مورد واحد.

هذا على أن الرواية ضعيفة السند، لأن الکلينى «قده» رواها عن محمد بن احمد بن يحيى. و محمد بن احمد هذا- کما فى الوسائل- إنما أخذ هذا الحديث من کتاب محمد بن حمزة بن اليسع الذى رواه محمد بن الفضيل و لم يسمعه منه بنفسه و محمد بن حمزة هذا لم يظهر أنه من هو؟ فهل هو أبو طاهر بن حمزة بن اليسع الثقة حتى يعتمد على روايته أو غيره؟ على أن محمد بن الفضيل الذى روى عنه محمد بن حمزة بن اليسع أيضا ضعيف أو مردد بين الثقة و غيرها.

فإلی هنا تحصل أنه لا وجه للقول بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ تعیینا، و لا للقول بعدم مشروعیتها فی عصر الغیبهٔ بل أمر بین الأمرین و هو الوجوب التخییری کما تقدم.

هذا کله بحسب الأدلهٔ الاجتهادیهٔ و اللفظیهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۶

....

مقتضی الأصل

اشارهٔ

ثم إنا إذا لم نتمکن من استفادهٔ حکم الجمعهٔ من الأدلهٔ اللفظیهٔ الواردهٔ فی المقام فلم یقم عندنا دلیل علی وجوبها الأعم من التعیینی و التخییری، و لا علی حرمتها و وصلت النوبهٔ إلی الشک و مقتضی الأصل فی المسألهٔ فهل یقتضی الأصل وجوبها تعیینا، أو تخییرا، أو أنه یقتضی الحرمهٔ و عدم المشروعیهٔ؟

فقد نفرض انا نشک فی مشروعیهٔ صلاهٔ الجمعهٔ و فی کل من وجوبها التعیینی و التخییری، لأن المفروض عدم استفادهٔ شیء من ذلک عن الدلیل و المرجع فی هذه الصورهٔ هو إطلاقات الفوق فی المسألهٔ إذا اعترفنا بالإطلاق فی الأخبار الواردهٔ فی أن الواجب فی کل یوم سبعهٔ عشر رکعهٔ و خمس فرائض و هی روایات متضافرهٔ بل متواترهٔ إجمالیهٔ «۱»، فعلی تقدیر کونها مطلقهٔ- کما هی کذلک- لا مناص من ان نتشبث بإطلاقها و مقتضاه عدم مشروعیهٔ الجمعهٔ رأسا، و أن الواجب هی صلاهٔ الظهر یوم الجمعهٔ، و الا لم یکن الواجب سبعهٔ عشر رکعهٔ.

و قد نفرض الشک فی کل من المشروعیهٔ و الوجوب- الأعم من التعیینی و التخییری- کما فی الصورهٔ السابقهٔ مع البناء علی عدم الإطلاق فی الاخبار المتقدمهٔ من هذه الجهه فهل مقتضی الأصل حینئذ هو الوجوب التعیینی أو التخییری، أو لا هذا و لا ذاک بل مقتضاه عدم المشروعیهٔ رأسا؟

هذا له صور:

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۷

....

صور الشک فی المسألهٔ

«الأولی»: ما إذا شککنا فی ان الجمعهٔ

هل هی فی عصر الغیبهٔ واجبهٔ بالوجوب التعیینی أو أنها واجبهٔ تخییریهٔ؟ بان نقطع بمشروعیتها و وجوبها و لتردد بین قسمی الوجوب.

و بما أن أمر صلاهٔ الجمعهٔ فی هذه الصورهٔ یدور بین التعیین و التخییر فلا مناص من الرجوع الی البراءهٔ عن اعتبار الخصوصیهٔ و التعیین، و ذلک لما قررناه فی جریان البراءهٔ العقلیهٔ و النقلیهٔ عند دوران الأمر بین التعیین و التخییر، و قلنا ان مقتضی کلتا البراءتین عدم

اعتبار الخصوصیهٔ و التعیین فیما یحتمل تعینه للعلم بالجامع و الشک فی اعتبار الخصوصیهٔ الزائدهٔ کخصوصیهٔ التعیینیهٔ فی المقام و نتیجهٔ ذلک هو الوجوب التخییری لا محالهٔ.

«الثانیهٔ»: أن نحتمل عدم مشروعیهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ

لاحتمال اختصاصها بزمان الحضور کما نحتمل مشروعیتها و کونها واجبهٔ تخییریهٔ فقط بان نقطع بعدم کونها واجبهٔ تعیینیهٔ بل هی اما غیر مشروعهٔ و اما انها واجبهٔ تخییریهٔ و معنی ذلک انا نشک فی أن صلاهٔ الظهر- یوم الجمعهٔ- واجبهٔ تعیینیهٔ- کما إذا لم تکن صلاهٔ الجمعهٔ مشروعهٔ- أو انها تخییریهٔ- کما إذا کانت الجمعهٔ مشروعهٔ و واجبهٔ تخییریهٔ.

و المرجع فی هذه الصورهٔ أیضا هی البراءهٔ عن تعین الظهر و خصوصیتها و نتیجته الوجوب التخییری کما مر.

«الثالثهٔ»: أن نشک فی أن الواجب التعیینی یوم الجمعهٔ

هل هی صلاهٔ الظهر أو الجمعهٔ؟ و هذا الشک قد یقترن باحتمال الوجوب التخییری

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۸

....

فی الجمعهٔ، و قد لا یقترن به للقطع بعدم کون الجمعهٔ واجبهٔ تخییریهٔ، بل یدور أمرها بین الحرمهٔ و التعیین، و معناه انا نشک فی أن المتعین یوم الجمعهٔ هی صلاهٔ الظهر أو الجمعهٔ.

فعلی التقدیر الأول أیضا لا بد من الرجوع الی البراءهٔ عن احتمال التعین و الخصوصیهٔ فی کل من صلاتی الظهر و الجمعهٔ، و تصبح النتیجهٔ وجوبا تخییریا لا محالهٔ.

و علی التقدیر الثانی لا مناص من الاحتیاط للعلم الإجمالی بوجوب احدی الصلاتین تعیینا و هو یقتضی الجمع بین الصلاتین.

هذا کله فیما إذا لم یثبت أن صلاهٔ الجمعهٔ کانت قبل عصر الغیبهٔ واجبهٔ تعیینیهٔ و إلا فعلی المشهور من جریان الاستصحاب فی الأحکام الکلیهٔ یستصحب وجوبها التعیینی فی عصر الغیبهٔ. نعم علی ما سلکناه من عدم جریان الاستصحاب فی الاحکام لا بد من الرجوع الی ما یقتضیه غیره من الأصول فی المسألهٔ و قد عرفت تفصیله هذا تمام الکلام فی صلاهٔ الجمعهٔ.

و أما غیر الجمعهٔ من الصلوات الواجبهٔ فسیتعرض لها الماتن فی الکتاب من الصلوات الیومیهٔ، و صلاهٔ الآیات، و الصلاهٔ عن الوالدین و غیرها سوی صلاهٔ الطواف، لأنها انما یقع البحث عنها فی کتاب الحج ان شاء اللّه کما أن صلاهٔ الأموات تعرضنا لها فی کتاب الطهارهٔ، و أشرنا سابقا إلی أن الملتزم بها بنذر و شبهه لا یتکلم عنها مستقلا، و أن الدلیل علی وجوبها هو ما دل علی وجوب الوفاء بالنذر، أو العهد أو الشرط، أو الإجارهٔ و الکلام الآن فی الصلوات الیومیهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۹

الظهر اربع رکعات (۱) و العصر کذلک، و المغرب ثلاث رکعات و العشاء أربع رکعات، و الصبح رکعتان، و تسقط فی السفر من الرباعیات رکعتان، کما أن صلاهٔ الجمعهٔ أیضا رکعتان.

و أما النوافل (۲) فکثیرهٔ آکدها الرواتب الیومیهٔ، و هی فی غیر یوم الجمعهٔ أربع و ثلاثون رکعهٔ: ثمان رکعات قبل الظهر،

الصلوات الیومیهٔ

اشارهٔ

(۱) إن کون الیومیهٔ خمس صلوات و اعداد رکعاتها- قصرا و تماما- ککون صلاهٔ الفجر رکعتین، و الظهر، و العصر و العشاء أربع رکعات- فی الحضر- و رکعتین- فی السفر- بسقوط الرکعتین من الرباعیات، و کون المغرب ثلاث رکعات، مما قامت علیه ضرورهٔ الدین الحنیف، و لم یخالف فیها أحد من المسلمین، و قد وردت فی أعدادها و فی الاهتمام بشأنها و عظم منزلتها من بین الواجبات روایات کثیرهٔ، و قد أقامها النبی (ص) علی النحو المتقدم برههٔ من الزمان بمرئی و مشهد من الناس و بذلک قد أصبحت من الأمور الظاهرهٔ الواضحهٔ عند المسلمین.

و هی سبعهٔ عشر رکعهٔ، لأن صلاهٔ الفجر رکعتان، و کل من الظهر و العصر و العشاء اربع رکعات، و المغرب ثلاث رکعات.

اعداد النوافل فی غیر یوم الجمعهٔ

(۲) النوافل الیومیهٔ ضعف الفریضهٔ فهی أربع و ثلاثون رکعهٔ: رکعتان

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۶۰

....

لصلاهٔ الفجر، و ثمان رکعات للظهر، و ثمان رکعات للعصر، و اربع رکعات للمغرب، و ثمان رکعات نافلهٔ اللیل و رکعتان للشفع و رکعهٔ واحدهٔ للوتر، فهذه ثلاث و ثلاثون رکعهٔ، و رکعتان للعشاء تحسبان رکعهٔ واحدهٔ.

و انما شرعت لتکمیل عدد النوافل حتی تصیر ضعف الفریضهٔ و تسمی بالوتیرهٔ و هی مصغرهٔ الوتر، سمیت بذلک لأنها تقع بدلا عن الوتر إذا فاتت المکلف، و قد دلت علی ذلک و علی الاهتمام بشأنها روایات کثیرهٔ حتی کادت ان تلحق بالفرائض ففی صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلا یبیتن إلا بوتر «۱» و نظیرها غیرها من الروایات.

و المعروف بینهم (قدس اللّه أسرارهم) علی ما نطقت به الروایات أیضا أن الفرائض و النوافل الیومیهٔ خمسون رکعهٔ أو واحدهٔ و خمسون و هذا لا بمعنی أن عددها محل الخلاف و الکلام فإنه لا اشکال عندهم فی أن الفرائض سبعهٔ عشر رکعهٔ، و النوافل ثلاثهٔ و ثلاثون رکعهٔ و هذا أمر متسالم علیه بین أصحابنا.

و انما التردد بین الخمسین، و الواحدهٔ و الخمسین من جههٔ أن النوافل کما مر ضعف الفریضهٔ، و هذا یقتضی أن تکون النوافل أربعهٔ و ثلاثین رکعهٔ، و لکن الأمر لیس کذلک بل هی ثلاثهٔ و ثلاثون رکعهٔ کما عرفت فلأجل ذلک أضیفت الوتیرهٔ علی النوافل لیستکمل بها النقص و یبلغ عدد النوافل ضعف الفریضهٔ.

إذا فالعدد الأصلی للنوافل ثلاثهٔ و ثلاثون بحیث لو انضمت إلی الفرائض بلغ مجموعهما الخمسین، و عددها العارضی المسبب عن استکمال ضعف الفرائض أربعهٔ و ثلاثون بحیث إذا انضمت إلی الفرائض لبلغ مجموعهما واحدهٔ و خمسین

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۶۱

....

فالتردد فی التعبیر ناظر الی الخمسین الذی هو العدد الأصلی للنوافل و إلی الواحدهٔ و الخمسین الذی هو العدد المضاف الی النوافل

للتكميل.

و كيف كان فقد دلت الأخبار المتضافرة على أن نافلة الفجر ركعتان قبل فريضته، و ثمان للظهر قبلها، و ثمان للعصر كذلك، و اربع ركعات للمغرب بعدها و ركعتان من جلوس للعشاء الآخرة بعدها و تسمى بالوتيرة «۱»

و ينبغى التنبيه على أمور:

«الأول»: ان فى بعض النصوص التعبير عن نافلة العصر بأنها ثمان قبل العصر

، و فى بعضها بست ركعات بعد الظهر، و ركعتان قبل العصر «۲» و فى بعضها: أربعا بعد الظهر، و أربعا قبل العصر «۳» و هذا من الاختلاف فى التعبير، و المقصود من الكل واحد.

«الثانى»: جاء فى بعض النصوص ان النبى (ص) لم يكن يصلى الوتيرة

«۴» أو أنه كان يأوى إلى فراشه بعد العشاء الآخرة «۵».

و سره ما أشرنا إليه آنفا من أن الوتيرة على ما دلت عليه رواياتها انما هى بدل عن الوتر إذا فات المكلف، فلعل الوجه فى تركه (ص) الوتيرة هو ما استكشفناه من الخارج من أن صلاة الليل كانت واجبة فى حقه (ص) و انه كان على علم- بإذن اللّه سبحانه- من حياته- تلك الليلة- و مماته فكان يعلم انها تفوته أو لا تفوته، و لأجل ذلك لم يكن يصلى الوتيرة فلا دلالة لها على عدم استحبابها، أو عدم مشروعيتها.

---

(۱) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۵) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۲

و ثمان ركعات قبل العصر، و اربع ركعات بعد المغرب و ركعتان بعد العشاء من جلوس تعدان بركعة، و يجوز فيهما القيام (۱) بل هو الأفضل، و ان كان الجلوس أحوط، و تسمى بالوتيرة، و ركعتان قبل صلاة الفجر، و احدى عشر ركعة صلاة الليل و هى ثمان ركعات، و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة واحدة.

و بما ذكرناه صرح فى بعض الروايات الواردة فى المقام «۱» غير انا لم نستدل به لضعف سنده و نجعله مؤيدا للمدعى.

«الثالث»: ان فى بعض الاخبار الواردة فى المقام أن مجموع الفرائض و النوافل اربع و أربعون ركعة

بإسقاط أربع ركعات عن ثمان العصر و ركعتين عن اربع المغرب، و فى بعضها انها ستة و أربعون بإسقاط أربع ركعات عن ثمان العصر «۲».

الا انها محمولة على التقية- كما قيل- أو تحمل على أن أربعا و أربعين منها أهم بحيث قد أطلق المعصية على تركها فى صحيحة زرارة «۳» و الأربع أو الست الباقية لا تبلغ من الأهمية تلك المرتبة، لا أن النوافل أقل من اربع و ثلاثين و يأتى- قريبا- ان شاء اللّه أن هناك نافلة اخرى ذات ركعتين و هى غير الواحدة و الخمسين فانتظر، و كيف كان فالنوافل اربع و ثلاثون ركعة عن قيام أو يجوز عن جلوس أيضا على ما يأتى عليه الكلام ان شاء اللّه

الوتيرة يعتبر فيها الجلوس

(۱) ذهب جماعة الى أن حال الوتيرة حال سائر النوافل فيجوز الإتيان

---

(۱) راجع ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(۳) المرويتان فى ب ۱۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۳

....

بها جالسا كما يجوز من قيام، بل القيام فيها أفضل، و الصحيح عدم مشروعية القيام فى الوتيرة و ان الجلوس معتبر فى حقيقتها، و ذلك لعدم تمامية ما استدل به على جواز القيام أو أفضليته فى الوتيرة.

و قد استدل عليه بصحيحة حارث ابن المغيرة قال: سمعت أبا عبد اللّه- عليه السلام- يقول: صلاة النهار ست عشرة ركعة: ثمان إذا زالت الشمس و .. و ركعتان بعد العشاء الآخرة كان أبى يصليهما و هو قاعد، و أنا أصليهما و أنا قائم .. «۱» و موثقة سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه (ع) قال: صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس ..

و ركعتان بعد العشاء الآخرة يقرأ فيهما مائة آية قائما أو قاعدا و القيام أفضل «۲».

فإن الباقر (ع) انما صلى الوتيرة جالسا لصعوبة القيام فى حقه لكبر سنه الشريف، و عظم جثته المقدسة على ما صرح به فى بعض الروايات «۳» و حيث لم يكن أبو عبد اللّه سلام اللّه عليه بدينا- كأبيه عليه السلام- صلاها قائما و قد صرحت الموثقة بأن القيام فيها أفضل.

و هذا لا- يمكن المساعدة عليه لأن فى روايات الوتيرة ورد التقييد بكونها عن جلوس، بل ورد فى بعضها ان الرضا (ع) كان يصليها جالسا «۴» و لم يكن سلام اللّه بدينا حتى يتوهم أن جلوسه فى الوتيرة

---

(۱) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) حنان بن سدير عن أبيه قال: قلت لأبى جعفر (ع) أ تصلى النوافل و أنت قاعد؟ فقال: ما أصليها إلا و انا قاعد منذ حملت هذا اللحم و ما بلغت هذا السن. المروية فى ب ۴ من أبواب القيام من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۶۴

....

تستند إلی صعوبة القیام فی حقه، فلو کان القیام فیها أفضل کما ادعی لم یکن لما فعله (ع) وجه صحیح.

نافلة ذات رکعتین غیر الوتیرة

و الذی یظهر من ملاحظة الأخبار الواردة فی المقام أن بعد العشاء الآخرة یستحب اربع رکعات و صلاتان نافلتان، و التی یکون القیام فیها أفضل من الجلوس رکعتان غیر رکعتی الوتیرة، و هما اللتان یقرأ فیهما مائة آیة و هما غیر الوتیرة المقیدة بکونها عن جلوس و تدلنا علی ذلک صحیحة عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول: لا تصل أقل من اربع و أربعین رکعة» قال: و رأیته یصلی بعد العتمة أربع رکعات «۱».

و موثقة سلیمان بن خالد المتقدمة عن أبی عبد اللّه (ع) قال: صلاة النافلة ثمان رکعات .. و رکعتان بعد العشاء الآخرة یقرأ فیهما مائة آیة قائما أو قاعدا، و القیام أفضل، و لا تعدهما من الخمسین «۲» و هی مصرحة بأن الرکعتین اللتین یکون القیام فیهما أفضل غیر النوافل الیومیة اعنی خمسین أو واحدة و خمسین رکعة و ان هاتین الرکعتین لا تعدان منها.

فلا بد معه من الحکم باعتبار الجلوس فی الوتیرة لتحسبان رکعة واحدة حتی یکون عدد النوافل ضعف الفرائض فلو اتی بها عن قیام لزاد عدد النوافل عن ضعف الفرائض برکعة واحدة، و هذا هو الذی تقتضیه الأخبار

(۱) المرویة فی ب ۱۴ أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۶۵

....

المقیدة بکونها عن جلوس.

فان ما یکون فیه القیام أفضل رکعتان غیر الوتیرة و یستحب فیهما قراءة مائة آیة، و صحیحة الحجال صریحة فیما ادعیناه قال: کان أبو عبد اللّه علیه السلام یصلی رکعتین بعد العشاء یقرأ فیهما بمائة آیة و لا یحتسب بهما و رکعتین و هو جالس یقرأ فیهما بقل هو اللّه أحد، و قل یا ایها الکافرون فان استیقظ من اللیل صلی صلاة اللیل و أوتر، و ان لم یستیقظ حتی یطلع الفجر صلی رکعتین (رکعتین) فصارت سبعا (و صارت شفعا) و احتسب بالرکعتین اللیلتین (اللتین ظ) صلاهما بعد العشاء وترا «۱».

فالحکم باعتبار الجلوس فی الوتیرة مما لا مناص عنه.

و بما سردناه یظهر أن ما افادة المحقق الهمدانی «قده» فی ذیل صحیحة عبد اللّه بن سنان من ان الأربع رکعات التی رآها منه بعد العتمة لم یعرف وجهها فلعلها صلاة جعفر و نحوها مما لا وجه له، لما عرفت من أن هناک رکعتین غیر رکعتی الوتیرة و هما اللتان یستحب فیهما القیام و قراءة مائة آیة.

و المطنون بل المطمئن به ان من حکم بأفضلیة القیام فی الوتیرة لم یشاهد هذه الصحیحة، و إلا لما حکم بأفضلیة القیام فیها کما لا یخفی.

و علی الجملة أن النوافل الیومیة أربع و ثلاثون رکعة فتکون مع الفرائض خمسین أو واحدة و خمسین رکعة فإنها ضعف الفریضة، و

الوتيرة إنما شرعت لتكميل العدد و صيرورة النوافل ضعف الفريضة أو للبدلية عن الوتر على تقدير ان يفوت المكلف، و الترتيب فى الإتيان بالنوافل ما تقدم و لا نعيد، هذا كله فى غير يوم الجمعة.

---

(۱) المروية فى ب ۴۴ من المواقيت و ب ۲۱ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۶

و اما فى يوم الجمعة (۱) فيزاد على الست عشرة أربع ركعات، فعدد الفرائض سبع عشرة ركعة، و عدد النوافل ضعفها بعد عد الوتيرة بركعة، و عدد مجموع الفرائض و النوافل احدى و خمسون هذا.

اعداد النوافل يوم الجمعة

---

(۱) عدد النوافل يوم الجمعة و الترتيب بينها غير العدد و الترتيب المعتبرين فى النوافل فى غير يوم الجمعة: ففى بعض الروايات أن النافلة يوم الجمعة عشرون ركعة و فى بعضها الآخر اثنتان و عشرون ركعة «۱» كما أن الترتيب فيها غير الترتيب فى بقية الأيام و قد اختلفت فيه الأخبار و الصحيح جواز العمل بجميع الكيفيات الواردة فى الروايات و ذلك لصحتها و اعتبارها:

ففى ما رواه سعد بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا (ع) قال:

سألته عن الصلاة يوم الجمعة كم ركعة هى قبل الزوال؟ قال: ست ركعات بكرة، و ست بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة، و ست ركعات بعد ذلك ثمانى عشرة ركعة، و ركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة، و ركعتان بعد العصر فهذه اثنتان و عشرون ركعة «۲».

و فيما رواه محمد بن أبى نصر عن أبى الحسن (ع) أن التطوع يوم

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۱ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۷

....

الجمعة ست ركعات فى صدر النهار، و ست ركعات قبل الزوال، و ركعتان إذا زالت، و ست ركعات بعد الجمعة فذلك عشرون ركعة سوى الفريضة «۱» و ورد فى رواية ثالثة ترتيب آخر غير الترتيبين المتقدمين «۲».

و لا بأس بالعمل بجميع تلك الكيفيات الواردة كما مر.

ثم ان الغرض من تلك الزيادة، و اختلاف الترتيب فى الإتيان بالنوافل هو الإفصاح عن تعظيم يوم الجمعة و جلالة شأنه، و التفرقة بينه و بين سائر الأيام كما أشير إليه فى بعض الأخبار «۳».

و لأجل هذا الامتياز اهتم فيه بالإتيان بالفريضة أول وقتها، و ورد فى بعض الروايات: إذا كنت شاكا فى الزوال فصل الركعتين فإذا استيقنت الزوال فصل الفريضة «۴».

كما ورد أن وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر من سائر الأيام «۵» و قد أوجب هذا الاهتمام بشأن الفريضة يوم الجمعة التغيير فى الترتيب المقرر فى النوافل فى غير يوم الجمعة فقدم بعضها و أخر بعضها الآخر يوم الجمعة.

ثم إن المستفاد من تلك النصوص هو الحث و الترغيب فى الإتيان بالنوافل يوم الجمعة على الترتيب المتقدم دون الإلزام به، و يشهد

لذلک ورود لفظة «ان شئت» أو «ان شاء فى بعض رواياتها «۶».

و عن الصدوقين «قدهما» ان يوم الجمعة كسائر الأيام و لا فارق

---

(۱) المرويات فى ب من أبواب ۱ صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب من أبواب ۱ صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب من أبواب ۱ صلاة الجمعة من الوسائل.

(۴) المروية فى باب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۶۷

(۵) راجع ب ۹ و ۸ و ۵ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۶) المرويات فى ب من أبواب ۱ صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۸

و يسقط فى السفر نوافل الظهرين (۱).

بينهما بوجه، و فيه أن الفارق هو النصوص الصحيحة كما مر. نعم ما ذكراه لا بأس به إذا أرادا به عدم الفرق بينهما على نحو الإلزام.

سقوط نافلة الظهرين فى السفر

(۱) لا شبهة و لا خلاف فى عدم سقوط نافلتى الفجر و المغرب و بقائهما على استحبابهما فى السفر كما فى الحضر بل و فى بعض النصوص النهى عن ترک نافلة المغرب فى السفر، حيث قال (ع): لا تدعهن فى حضر و لا سفر «۱».

بل لا- يحتاج استحبابهما فى السفر الى دليل بالخصوص و ذلک لأنه مقتضى الإطلاقات الواردة فى استحبابهما، لعدم ورود التقييد عليها بعدم السفر، كما ورد فى نافلتى الظهر و العصر، و كذلک الحال فى نافلة الليل لإطلاق أدلتها، و عدم تقييد استحبابها بعدم السفر مضافا الى الأخبار الواردة فى عدم سقوطها فى السفر «۲».

و أما نافلتا الظهر و العصر فالظاهر انه لا خلاف فى سقوطهما فى السفر بل ادعى الإجماع عليه فى كلمات بعضهم، و عن المدارک نسبته الى مذهب الأصحاب، و يدلنا على ذلک جملة من الروايات:

---

(۱) المروية فى ب ۲۱ و ۲۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲۵ و غيره من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۶۹

و الوتيرة على الأقوى (۱).

ففى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا «۱» و فيما رواه أبو يحيى الحناط: يا بنى

لو صلحت النافلة فی السفر تمت الفریضة «۲» الی غیر ذلک من النصوص الواردة فی سقوط نافلة الظهرین سقوطا إلزامیا تخفیفا للمسافر و تسهیلا علیه و لعل هذا مما لا کلام فیه و انما الکلام فی سقوط الوتیرة فی السفر و عدمه و الیه أشار الماتن بقوله: و الوتیرة علی الأقوی.

هل تسقط الوتیرة فی السفر؟

(۱) المشهور بین أصحابنا کما فی کلام صاحب الحدائق و غیره سقوط الوتیرة فی السفر، و عن ابن إدریس دعوی الإجماع علیه، و ذهب جماعة إلی بقاء استحبابها فی السفر، و الیه مال الشیخ «قده» و استدل علی عدم السقوط بما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) (فی حدیث) قال: و انما صارت العتمة مقصورة، و لیس تترک رکعتاها (رکعتیها) لأن الرکعتین لیستا من الخمسین، و انما هی زیادة فی الخمسین تطوعا لیتم بهما بدل کل رکعة من الفریضة رکعتین من التطوع «۳».

و تقریب الاستدلال بها أن الروایة قد دلت علی أن المنع عن الصلاة

---

(۱) المرویتان فی ب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۷۰

....

قبل الرکعتین المقصورتین أو بعدهما فی السفر انما یختص بالنوافل المقررة للفرائض المقصورة، و لیست الوتیرة نافلة للعشاء حتی تشملها الروایة و یحکم بسقوطها نظرا الی أن العشاء من الفرائض المقصورة فی السفر بل انما هی صلاة مستقلة مندوبة، و العلة فی تشریعها تکمیل العدد لیکون عدد النوافل ضعف الفریضة إذا فالروایة غیر شاملة للوتیرة فهی باقیة علی استحبابها فی السفر کما فی الحضر.

و من هنا یظهر ان الرکعتین اللتین قلنا باستحبابهما علی استقلالهما- بعد العشاء الآخرة- أیضا غیر ساقطتین لأنهما لیستا بنافلة للفریضة المقصورة حتی یحکم بسقوطهما.

ثم ان فی سند الروایة علی بن محمد بن القتیبة و یعرف بالقتیبی، و عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، أو عبد الواحد ابن عبدوس، لأنه قد ینسب الی جده و قد ینسب إلی أبیه، و کلاهما محل الاعتماد، لأن الأول ممن اعتمد علیه أبو عمرو الکشی فی کتاب الرجال علی ما حکاه النجاشی «قده»- و هو من مشایخه- و قد صحح العلامة حدیثه فی ترجمة یونس بن عبد الرحمن.

بل نقل فی الحدائق عن العلامة فی المختلف انه- عند ما ذکر حدیث الإفطار علی محرم، و ان الواجب فیه کفارة واحدة أو ثلاث- لم یذکر التوقف فی صحة الحدیث الا من حیث عبد الواحد بن عبدوس و قال: انه کان ثقة و الحدیث صحیح. و هذا یدل علی توثیقه لعلی بن محمد ابن قتیبة.

و الثانی من مشایخ الصدوق «قده» و قد روی عنه فی عدة موارد منها طریقه الی الفضل بن شاذان، و قد ترضی علیه فی بعضها علی ما حکاه الوحید فی تعلیقته علی الرجال الکبیر.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۷۱

....

و قد ناقش صاحب المدارک «قده» فی ذلک بعدم توثیق الرجلین و معه لا یمکن الاعتماد علی روایتهما و ان کانا من المشایخ.

و أجاب عنه فی الحدائق بأنه لا حاجهٔ الی التوثیق الصریح بعد کونهما من المشایخ و موردا لاعتماد مثل الکشـی، لان اعتماد المشایخ المتقدمین علی النقل و أخذ الروایات عنهم و التلمذ عندهم یزید علی قول النجاشی و أضرابه:

فلان ثقهٔ.

و المحقق الهمدانی «قده» قد قرر ذلک بتقریب آخر فلیراجع.

و لا یخفی عدم تمامیهٔ شیء من ذلک:

أما تصـحیح العلامهٔ «قده» فلما ظهر لنا بعد التتبع فی کلماته من انه «قده» کان یصحح روایهٔ کل شیعی لم یرد فیه قدح و هذا یظهر منه قده فی موردین:

«أحـدهما»: ترجمـهٔ احمـد إسـماعیل بن سـمکهٔ حیث ذکر فی ترجمته ما هذا لفظه: و لم ینص علماؤنا علیه بتعدیل و لم یرد فیه جرح فالأقوی قبول روایته مع سلامتها من المعارض.

و «ثانیهمـا»: ترجمـهٔ إبراهیـم بـن هـاشم و قـال فی ترجمتـه: لـم أقـف لأحـد من أصـحابنا علی قـول فی القـدح فیه، و لاـ علی تعـدیله بالتنصیص، و الروایات عنه کثیرهٔ و الأرجح قبول قوله.

کما أنه لا یعتمد علی روایهٔ غیر الشیعی و ان کان موثقا. بل یذکره فی قسم غیر الموثقین و قد صرح بذلک فی جملهٔ من الموارد:

«و منها»: إبراهیم بن أبی سمال، حیث ذکر انه واقفی لا اعتمد علی روایته و قال النجاشی انه ثقهٔ.

و «منها»: إبراهیم بن سماک و قیل ابن أبی سماک حیث قال: قال

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۷۲

....

النجاشی انه ثقهٔ واقفی فلا اعتمد حینئذ علی روایته و هذا أظهر من سابقه لانه قد رتب عدم اعتماده علی روایته علی کونه واقفیا مع ان النجاشی وثقه.

و «منها»: إسحاق بن عمار بن حیان قال: کان شیخا من أصحابنا ثقهٔ روی عن الصادق و الکاظم علیهما السلام و کان فطحیا قال الشیخ الا انه ثقهٔ، و أصله معتمد علیه، و کذا قال النجاشی، و الأولی عندی التوقف فیما ینفرد به.

و «منها»: غیر ذلک من الموارد.

نعم فیمن ادعی الإجماع علی قبول روایته یعمل بروایاته من جههٔ الإجماع، و ان لم یکن شـیعیا، و الحاصل انه «قده» یری أصالهٔ العدالهٔ و یری ان الشرط المعتبر فی الراوی هو العدالهٔ دون الوثوق، و من هنا یصحح روایهٔ کل شیعی لم یظهر منه فسق، و لا یعتمد علی روایهٔ غیر الشیعی و ان کان ثقهٔ و ثقهٔ الشیخ أو النجاشی أو هو نفسه «قده».

و قد نقل المیرزا و السـید التفریشی عن فخر المحققین «قده» فی ترجمهٔ أبان بن عثمان انه قال: سألت والدی عن ابان بن عثمان، فقال: الأقرب عدم قبول روایته لقوله تعالی إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا. و لا فسق أعظم من عدم الایمان.

و حیث أن الرجلین فی محـل الکلام شـیعیان و لم یظهر منهما فسق فروایتهما مصـححهٔ عنـد العلامـهٔ «قـده» و علی مسـلکه و مثل هـذا التصـحیح کیف یفید غیره ممن یعتبرون الوثاقهٔ فی الراوی و لا یکتفون بأصالهٔ العدالهٔ حیث لا یجدون أی توثیق لهما فی الرجال. هذا کله فی تصحیح العلامهٔ السند الذی فیه علی بن محمد بن قتیبهٔ.

و أما توثیقه لعبد الواحد بن عبدوس، فالظاهر ان توثیقاته کتصحیحاته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۷۳

....

مما لا يمكن الاعتماد عليه، لانه قدس اللّه إسراره على عظم منزلته و جلالته لا يحتمل- عادة- ان يكون توثيقه كقوله: فلان ثقة شهادة حسية منه «قدس سره» بأن يكون قد سمع وثاقة من يوثقه ممن رآه و هو ممن سمعها و هكذا الى ان ينتهى إلى عصر الراوى الذى يوثقه و ذلك لطول الفصل بينه و بين من يوثقه من الرواة و تخلل برهة بين عصريهما بحيث لا يحتمل معهما الشهادة الحسية بوجه.

فإنه بعد عصر الشيخ «قده» إلى مدة مديدة كان العلماء يتبعون آراءه و أقواله حتى سموهم المقلدة على ما ذكره الشهيد الثانى فى درايته فلا يحتمل معه- عادة- أن يكون العلامة قد سمع توثيق راو عن زيد و هو عن عمرو و هكذا الى أن ينتهى إلى عصره فتوثيقاته شهادة حدسية و مستندة إلى اجتهاده، و من الظاهر أن اجتهاد أى فقيه لا يكون حجة على فقيه آخر.

و من هنا يتضح الحال فى توثيقات معاصريه أو المتأخرين عنه ممن حاله حاله كابن طاوس و المجلسى قدس اللّه أسرارهم، لأنها شهادات حدسية، و إلا- فمن البديهى أن توثيق العلامة «قده» لا- يقصر عن توثيق أهل الرجال كالنجاشى، و الشيخ و اضرابهما، فالمتحصل أن توثيقات العلامة كتصحيحاته غير قابلة للاعتماد، و الرجلان مجهولان.

و أما ترضى الصدوق «قده» و ترحمه ففيه أن أئمتنا عليهم السلام قد كانوا يترحمون لشيعتهم أو لزوار قبر الحسين (ع) كقولهم: رحم اللّه شيعتنا- مثلا- أو نحوه «۱» مع أن فيهم من هو محكوم بفسقه أو بعدم

---

(۱) راجع ب ۳۷ من أبواب المزار من الوسائل و الى ص ۶ من مزار البحار.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۷۴

....

وثاقته جزما، فان الترحم و الترضى محلهما صدور أى عمل حسن أو صفة مستحسنة من صاحبها، و من الظاهر ان التشيع من أحسن الكمالات و الخيرات الموجبة لهما. و ترحم الصدوق لا يزيد على ترحمهم عليهم السلام.

نعم ظهر لنا من تتبع حالاته انه لا يترضى و لا يترحم على غير الشيعة فالذى يثبت بترضيه انما هو تشيع ابن عبدوس و اما الوثاقة التى هى المعتبرة فى الراوى فلا.

و أما كونهما من مشايخ الإجازة لمثل الصدوق و الكشى فهو أيضا كسابقيه و ذلك لان الصدوق «قده» كان ينقل الحديث عمن سمعه و أخذه منه سواء أ كان شيعيا أم لم يكن، موثقا كان أو غيره. بل ان من مشايخ اجازته من هو ناصب زنديق كما فى الضبى عليه لعائن اللّه، حيث ذكر «قدس سره» انه لم ير انصب منه و بلغ من نصبه انه كان يقول:

اللهم صل على محمد فردا، و يمتنع من الصلاة على آله «۱».

فترى انه مع نصبه و زندقته قد روى عنه الصدوق «قده» و هو من مشايخه و معه كيف يكون مجرد الشيخوخة له أو لغيره كافية فى التوثيق و لم يصرح هو نفسه و لا الكشى بأنه لا يروى إلا عن ثقة، كما صنعه النجاشى «قده».

على أن ظاهر النجاشى ان الكشى لم يظهر منه اعتماد على ابن القتيبة غير نقل الرواية عنه فى كتابه، و قد بينا ان مجرد الشيخوخة لا دلالة له على الوثاقة، إذا الرواية ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على استحباب الوتيرة فى السفر، بل مقتضى الإطلاقات الدالة على سقوط النافلة عن كل صلاة يجب التقصير فيها فى السفر سقوط الوتيرة أيضا فى السفر.

---

(۱) عیون اخبار الرضا ص ۳۸۱ من الطبعهٔ القدیمهٔ سنهٔ ۱۳۱۷

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۷۵

....

و استدل المحقق الهمدانی «قده» علی عدم سقوط الوتیرهٔ فی السفر بصحیحهٔ الحلبی أو حسنته قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) هل قبل العشاء الآخرهٔ و بعدها شیء؟ قال: لا غیر أنی أصلی بعدها رکعتین و لست أحسبهما من صلاهٔ اللیل «۱».

نظرا الی دلالتها علی ان الرکعتین بعد العناء مستحبتان فی نفسیهما و لیستا نافلهٔ لها لتسقطا فی السفر.

و «یرده»: أن الظاهر ان المراد فیها بالرکعتین هو الرکعتان اللتان تؤتی بهما عن قیام و هما اللتان قدمنا انهما مستحبتان مستقلتان زائدهٔ علی النوافل المرتبهٔ، و ذلک بقرینهٔ قوله (ع) و لست أحسبهما من صلاهٔ اللیل فان ما قد یتوهم کونه من صلاهٔ اللیل انما هو تلک الصلاهٔ التی یؤتی بها قائما دون الوتیرهٔ التی تصلی جالسا فإنها لم یتوهم أحد کونها من صلاهٔ اللیل بوجه.

و یؤکد ما ذکرناه أن السائل فی الصحیحهٔ هو الحلبی و هو الراوی لجملهٔ من الروایات فکیف یخفی علیه مثل ذلک و یسأل الإمام (ع) عن أن بعد صلاهٔ العشاء شیء؟ فلا مناص من حملها علی ما ذکرناه، أو یقال ان مراده من قوله: هل بعد العشاء الآخرهٔ شیء؟ انه هل هناک شیء من النوافل یعادل الخمسین فی الفضیلهٔ أو لا؟

و أیضا استدل «قده» علی السقوط بجملهٔ من الأخبار المشتملهٔ علی أن من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلا یتبین الا بوتر «منها»: صحیحهٔ زرارهٔ «۲» و فی ذیل بعضها: قلت: تعنی الرکعتین بعد العشاء الآخرهٔ؟

(۱) المرویهٔ فی ب ۲۷ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۷۶

....

قال: نعم إنهما برکعهٔ .. «۱»

و تقریب الاستدلال بها أن تلک الروایات دلت علی أن الوتیرهٔ غیر ساقطهٔ فی وقت أبدا، لأن الإتیان بها ینبعث عن الایمان بالمبدإ و المعاد و هذا کما تری لا اختصاص له بوقت دون وقت فمقتضی إطلاق هذه الروایات عدم سقوطها فی السفر کما فی الحضر.

و حیث ان ما دل علی سقوط النوافل المقررهٔ للفرائض المقصورهٔ فی السفر یشمل الوتیرهٔ أیضا بإطلاقها و هو الدلیل علی سقوطها لانه لم یرد فیه روایهٔ خاصهٔ فلا محالهٔ تقع المعارضهٔ بینها و بین هذه الروایات، و النسبهٔ بینهما عموم من وجه، إذا یتساقط الإطلاقان فیرجع الی ما دل علی أصل مشروعیهٔ الوتیرهٔ، فإنه بلا معارض، و مقتضاه الحکم بعدم سقوط الوتیرهٔ فی السفر.

و یرد علی هذا الاستدلال:

«أولا»: أن الاخبار المذکورهٔ انما وردت فی الوتر لا فی الوتیرهٔ، و الاخبار فی الاهتمام بشأن صلاهٔ اللیل و الوتر و الحث نحوهما کثیرهٔ فلتکن منها هذه الروایات، فان معنی البیتوتهٔ إنهاء اللیل إلی طلوع الفجر، فمعنی هذه الروایات أن من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر لا یطلع علیه الفجر الا بوتر.

و أضعف علی ذلک أن الرکعتین المستحبتین بعد العشاء لم تسم بالوتیرهٔ فی شیء من الروایات فضلا عن الوتر، و انما الفقهاء سموها بالوتیرهٔ فلا یمکننا الاستدلال بها علی استحباب الرکعتین فی نفسهما فضلا عن عدم سقوطها فی السفر.

نعم ورد فى رواية أبى بصير السؤال عما أريد بالوتر فقال: قلت:

تعنى الركعتين بعد العشاء الآخرة؟ قال: نعم. كما قدمناه آنفا و هى صريحة

---

(۱) المرأة فى ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۷۷

....

الدلالة على المدعى، و من هنا جعلها صاحب الحدائق كغيره شارحة لإجمال تلك الروايات، الا انها ضعيفة السند، و غير قابلة للاستدلال بها بوجه، فان فى سندها عدة مجاهيل بالمعنى الأعم من المهمل. نعم الحسين بن يزيد الواقع فى سندها هو النوفلى و لعلنا نتكلم عليه فى موضع يناسبه ان شاء اللّه.

و «ثانيا»: لو سلمنا أن المراد بالوتر- فى تلك الاخبار- هو الوتيرة لا يمكننا الاستدلال بها أيضا فى المقام لا مكان أن يقال ان الاخبار المتقدمة الدالة على انه لا شيء قبل الركعتين و لا بعدهما مؤيدة بما دل على ان النافلة لو صلحت فى السفر تمت الفريضة حاكمة على تلك الروايات، فإن مشروعية النافلة على نحو الإطلاق فى الاخبار المستدل بها- على المشروعية- مفروغ عنها لا محالة، و هذه الروايات النافية للمشروعية قبل الركعتين و بعدهما ناظرة إلى تلك النوافل، و تدل على انه لا نافلة مشروعة قبل الصلاة المقصورة و لا بعدها تتقدم عليها بالحكومة.

و قد يستدل على ذلك برواية رجاء بن أبى الضحاك عن الرضا (ع) المشتملة على أحكام كثيرة مفتى بها عند الفقهاء كما قبل و منها انه (ع) كان يصلى الوتيرة فى السفر.

و فيه: انه إن أريد بتلك الرواية ما رواه فى الوسائل عن عيون الاخبار فمن الواضح عدم دلالتها على هذا المدعى لو لم نقل بدلالتها على السقوط لعدم اشتمالها على تلك الجملة و إليك متنها و سندها:

محمد بن على بن الحسين فى (عيون الاخبار) عن تميم بن عبد اللّه بن تميم (أو تيم كما عن بعض النسخ) القرشى عن أبيه عن احمد بن على الأنصارى عن رجاء بن أبى الضحاك عن الرضا (ع) انه كان فى السفر يصلى فرائضه ركعتين ركعتين إلا المغرب فإنه كان يصليها ثلاثا، و لا يدع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۷۸

....

نافلتها، و لا يدع صلاة الليل و الشفع و الوتر و ركعتى الفجر فى سفر و لا حضر و كان لا يصلى من نوافل النهار فى السفر شيئا «۱».

و هى كما يرى غير متعرضة للوتيرة، و انما اشتملت على الوتر.

بل يمكن ان يقال: ان عدم تعرضها لثبوت الوتيرة و عدم سقوطها فى السفر و هى بصدد بيان ما يسقط فى السفر من النوافل و ما لا يسقط يدلنا على سقوطها فيه أيضا و الا لأشير فيها إلى انه (ع) كان يأتى بها أيضا فى السفر كما أشير الى ذلك فى صلاة الليل و غيرها من النوافل المذكورة فى الرواية.

و ان أريد بها رواية أخرى مروية عن العيون فلا عين و لا اثر لتلك الرواية كما اعترف بذلك صاحب الجواهر «قده» قائلا و أما خبر ابن أبى الضحاك فلم أجد ذلك فيه فيما حضرنى من نسخة العيون. بل الموجود خلافه.

و مع هذا كله يمكن أن يقال بعدم سقوط الوتيرة فى السفر و هذا بوجهين:

«أحدهما»: أن الوتيرة لم تثبت كونها نافلة للعشاء ليقال ان نافلة الصلوات المقصورة ساقطة فى السفر، بل هى صلاة مستحبة، و انما شرعت للبدلية عن الوتر على تقدير عدم التوفق لإتيانها فى وقتها.

و تدلنا على ذلک صحيحة فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول (فى حديث) .. منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر .. «۲».

و عليه فلا تشملها الأخبار المتقدمة الدالة على انه لا شىء قبل الركعتين

---

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۷۹

....

و لا بعدهما، و لعل عدم كونهما نافلة للعشاء هو السبب فيما ورد فى جملة من الصحاح من أن الفرائض و نوافلها خمسون ركعة.

و «ثانيهما»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: سألته عن الصلاة تطوعا فى السفر قال: لا تصل قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا «۱».

فإن السؤال فيها انما هو عن مطلق التطوع فى السفر، و هو بإطلاقه يشمل الصلوات المندوبة الليلية و النهارية و لكنه (ع) عند الجواب حض نهيه بالصلاة التطوعية النهارية، و قد بينا فى محله أن القيود ذات مفهوم و ان لم يكن كمفهوم الشرط مما يدل على الانتفاء عند الانتفاء بل انما يدل على أن الحكم غير مترتب على الطبيعى المطلق و انما يترتب على حصة خاصة منها فحسب، و إلا أصبح التقييد بها لغوا ظاهرا و تفصيل الكلام فى ذلک موكول الى محله.

إذا تدلنا الصحيحة على اختصاص النهى بالنوافل النهارية فلا نهى عن النوافل الليلية.

و يؤكد ذلک أن الركعتين فى الليل ليستا إلا صلاة واحدة و هى العشاء الآخرة دون صلاتى المغرب و الفجر، لوضوح انه لا تقصير فيهما فكان الصحيحة ناظرة إلى خصوص ركعتى العشاء و تبين انهما ليستا بموردين للنهى عن التطوع قبلهما و لا بعدهما و على الجملة أن بهذين الوجهين لا يبعد الحكم بعدم سقوط الوتيرة فى السفر، و ان كان الأحوط إتيانها رجاء لذهاب جمع الى سقوطها كما مر.

---

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۰

«مسألة»: يجب الإتيان بالنوافل ركعتين ركعتين (۱)

النوافل يؤتى بها ركعتين ركعتين

---

(۱) المعروف بين الأصحاب أن النوافل كلها يؤتى بها ركعتين ركعتين و لا تشرع الإتيان بها ركعة ركعة بأن يسلم فى كل ركعة و يأتى بها مفصولة كما لا يشرع الإتيان بها زائدة على الركعتين كثلاث ركعات أو أربع متصلات إلا فى الوتر، و صلاة الأعرابى.

و ادعى الإجماع على ذلک فى كلام الشيخ و ابن إدريس «قدهما» و خالف فيه المحقق الأردبيلى «قده» و ذهب إلى جواز الإتيان

بالنوافل ركعة ركعة أو زائدة على الركعتين موصولة كثلاث ركعات أو أربع، و استدل للمشهور بالإجماع كما عرفت.

و فيه أن الإجماع التعبدى غير محقق فى محل الكلام و المظنون بل المطمئن به أن القائلين بذلك انما استندوا فى ذلك الى الروايات فالإجماع مدركى و لا بد من ملاحظة الروايات وقتئذ.

و برواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: سألته عن الرجل يصلى النافلة أ يصلح له أن يصلى اربع ركعات لا يسلم بينهن؟

قال: لا إلا أن يسلم بين كل ركعتين «۱».

و نوقش فى الاستدلال بها تارة من حيث السند، لان فيه عبد اللّه ابن الحسن و هو مجهول لم يوثق فى كلام المترجمين له نعم انما نعلم ان جده على بن جعفر فحسب و هذا لا يكفى فى توثيقه.

---

(۱) المروية فى ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۱

....

و من حيث الدلالة اخرى نظرا إلى انها انما دلت على المنع عن الإتيان بالنوافل زائدة على ركعتين ركعتين و ليست فيها أية دلالة على عدم جواز الإتيان بها ركعة ركعة.

أما المناقشة من حيث السند فهى كما سمعت لما مر غير مرة من أن عبد اللّه بن الحسن الواقع فى سند بعض روايات الحميرى و الأشعثيات لم يوثق فى الرجال، فلا يمكن الاعتماد على رواياته.

و اما المناقشة فى دلالتها فيمكن الجواب عنها بأن السؤال فى الرواية و ان كان خاصا بجواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين ركعتين الا انه عليه السلام أجاب أولا بقوله: لا اى لا يجوز، ثم اتى بجواب آخر يعم الإتيان بها زائدة عنهما و الإتيان بها ركعة ركعة، لأنه قال: إلا أن يسلم ..

فإن إلا كلمة استثنائية فهناك شى‌ء يكون لها مستثنى منه لا محالة، و لا يصح جعل المستثنى منه النافلة أربع ركعات: لوضوح انه لا معنى لاستثناء فرد عن فرد، فإن النافلة أربع ركعات فرد، و النافلة ركعتين فرد آخر، و لا- معنى لاستثناء أحدهما عن الآخر كما هو واضح.

فلا مناص من ان يجعل المستثنى منه هو النافلة على إطلاقها و كليتها الشاملة لجميع كيفياتها من كونها مفصولة و ركعة ركعة أو زائدة على ركعتين، أو ركعتين ركعتين فتدلنا الرواية على انها غير صحيحة بما لها من الكيفيات و الأقسام إلا أن يؤتى بها ركعتين ركعتين.

إذا فالرواية كما تدل على عدم جواز الإتيان بالنافلة زائدة على ركعتين ركعتين كذلك تدلنا على عدم جواز الإتيان بها ركعة ركعة فلا مناقشة فى دلالتها بوجه و ان كان سندها ضعيفا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۲

....

و استدل له أيضا برواية الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال:

الصلاة ركعتان ركعتان فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى «۱».

و لكنها أيضا ضعيفة السند و الدلالة:

أما ضعف سندها فلما عرفت من أن فى طريق الصدوق الى الفضل ابن شاذان على بن محمد بن قتيبة و عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، و لم يرد توثيق فى حقهما.

و أما من حيث الدلالة فلعدم كونها واردة فى النوافل، و انما هى ناظرة إلى أصل تشريع الفرائض، و انها قد شرعت ركعتين، و القرينة على ذلك قوله (ع) فلذلك جعل الأذان مثنى مثنى، لأن الأذان إنما يستحب فى الفرائض لا فى النوافل و لا معنى للقول بأن النافلة ركعتين ركعتين، و لذا جعل الأذان فى الفرائض مثنى مثنى، و انما يناسب الفريضة فكأنه قد جعل لكل ركعة من الفرائض فصل من الأذان.

و استدل أيضا بما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب حريز بن عبد اللّه عن أبى بصير قال: قال أبو جعفر (ع) فى حديث، و افصل بين كل ركعتين من نوافلك بالتسليم «۲».

و قد نوقش فيها سندا و دلالة:

أما بحسب السند فلما قيل من انها مرسلة لأن الحلى «قده» انما رواها عن كتاب حريز، و لم يذكر طريقه اليه و الفاصلة بين الحلى و حريز كثيرة و سنين متمادية لا يستهان بها، إذا ففى البين واسطة و لم بعلم انها أى شخص فالرواية مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها.

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۳

....

و يمكن الجواب عن ذلك بان الحلى «قده» ممن لا يعمل بالخبر الواحد فمثله إذا روى عن كتاب فنستكشف بتلك القرينة ان هذا الكتاب قد وصل اليه بالتواتر أو بالرواية المحفوفة بالقرائن القطعية، لأنه لو كان وصله بالخبر الواحد لم يكن عمل به حسب مسلكه، و من هنا يعبر الفقهاء عن الروايات التى نقلها «قده» فى آخر السرائر عن أرباب الكتب بالصحاح و الأمر كما ذكروه.

و أما بحسب الدلالة فلأجل أنها أخص من المدعى لدلالتها على النهى عن الإتيان بالنوافل زائدة على ركعتين و لم تدل على المنع عن الإتيان بها ركعة ركعة.

و هذه المناقشة فى محلها إذا فما ذهب اليه المشهور فى المسألة لا سبيل إلى إثباته بدليل.

بل يمكن اقامة الدليل على بطلانه، و ذلك لانه من المتسالم عليه عند الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) و هو الصحيح أيضا على ما بيناه فى محله أن المطلق- فى باب المستحبات- غير محمول على المقيد، و انما التقييد خاص بالأحكام الإلزامية، إذا فلو كان هناك مطلق يقتضى جواز الإتيان بالنوافل كيف ما اتفقت على ما يراه المحقق الأردبيلى «قده» لم يمكن تقييده بما استدلوا به على عدم جواز الإتيان بها بأقل من ركعتين أو بأزيد منهما موصولة- على تقدير تماميته فى نفسه- بل لا بد من ان يحمل على الأفضلية و الكمال.

فعلى ذلك لا بد من النظر الى الروايات ليرى انه هل هناك ما يدلنا بإطلاقه على استحباب النوافل كيف ما اتفقت أولا؟

و الانصاف انه لا يوجد من الروايات دليل مطلق يدلنا على مشروعيتها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۴

....

كيف ما اتفقت، و الاخبار المشتملة على أن النافلة لصلاة الظهر ثمان ركعات و للعصر ثمان ركعات، و للمغرب اربع، و للفجر

ركعتان، و ثمان ركعات نافلة الليل «۱» و ان كانت غير مقيدة بكيفية معينة.

إلا انها لما لم تكن بصدد بيان الكيفيات و الأمور المعتبرة فى الصلاة من القراءة أو السجدة أو وحدتها و تعددها، و انما أحالت بيانها إلى أدلتها فلا- جرم لم يمكن التمسك بإطلاقها، إذ لا إطلاق لها من هذه الجهة، و لم ترد لبيانها. و انما وردت لبيان عدد الركعات المعتبرة فى الصلاة فقط و نظرها الى الصلوات المتعارفة و المتداولة لدى الناس.

و إذا لم يكن إطلاق يتمسك به فى المقام انتهت النوبة- لا محالة- الى الأصل العملى فى المسألة. و انه هل يقتضى مشروعية الزيادة من الركعتين أو الأقل منهما أو لا يقتضى؟

فقد يقال: ان الأصل فى المقام هو الاشتغال كما ذهب إليه فى الحدائق بدعوى أن العبادات أمور توقيفية يتوقف مشروعيتها الى دليل، و حيث لا دليل على مشروعية الإتيان بها زائدة على ركعتين ركعتين أو الأقل منهما كما إذا أتى بها ركعة ركعة فلا يجوز الإتيان بها الا ركعتين ركعتين و على الجملة ان الخروج عما علمنا به من توقيفية العبادات يحتاج إلى مؤمّن و دليل.

و قد يقال ان الأصل فى مقامنا هو البراءة، لأن الشك فى جزئية الركعة الثانية أو فى مانعية الركعة الثالثة أو الرابعة أو فى مانعية التسليم و التشهد فالمقام من صغريات دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين

---

(۱) هذا مضمون جملة من الاخبار المروية فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۵

....

و هو مجرى البراءة فينتفى جزئية ما يحتمل جزئيته أو مانعية ما يحتمل مانعيته بالبراءة.

ذكر ذلك المحقق الهمدانى «قده» و أفاد ما حاصله: ان الشك فى الجزئية و المانعية اعنى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر شيء، و الشك فى أصل مشروعية العمل شيء آخر، فإن البراءة تجرى فى الصورة الأولى عن اعتبار المشكوك فيه للعلم بالمشروعية و الشك فى الجزئية أو المانعية فيدفع بالبراءة.

و هذا بخلاف الصورة الثانية أعنى الشك فى أصل المشروعية- كصلاة الغدير «۱» التى وردت فى رواية ضعيفة أنها اثنتى عشرة ركعة بتسليمة واحدة- لأن أصل المشروعية إذا كانت غير معلومة لم تجر فيها البراءة بوجه بل مقتضى أصالة عدم المشروعية عدم مشروعية العمل كما لا يخفى هذا.

و قد يناقش فى جريان البراءة فى محل الكلام بوجهين:

«أحدهما»: أن محل الكلام ليس من موارد البراءة العقلية و لا الشرعية.

أما العقلية فلوضوح أن المستحب مما لا- يحتمل العقاب فى مخالفته حتى نتمسك بذيل حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان بدعوى أن جزئية المشكوك فيه أو مانعيته لم يرد فيه بيان فمقتضى تلك القاعدة جواز تركه و مخالفته.

و أما الشرعية فلأن البراءة الشرعية حكم امتنانى فلا- تجرى إلا- إذا كان جريانها موجبا للامتنان، و لا نتصور أية كلفة فى وضع المستحب ليكون رفعه موجبا للامتنان.

---

(۱) الإقبال لابن طاوس ص ۶۶۱- ۶۶۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۶

....

و «ثانيهما»: ان رفع الجزئية للركعة الثانية بالبراءة و كذلك رفع المانعية عن الثالثة أو الرابعة مما لا أثر له، لأن مشروعية النافلة أقل من ركعتين و الأمر بها من اللوازم العقلية لعدم جزئية الركعة الثانية، كما أن مشروعية الزائدة على الركعتين من اللوازم العقلية لعدم مانعية الركعة الثالثة أو الرابعة فلا تثبت مشروعية الأقل منهما أو الزائدة عليهما بالبراءة بوجه.

و من هنا يظهر ان التمسک- فى المقام- بالاستصحاب أيضا غير صحيح.

بان يقال: ان الجزئية أو المانعية من الأمور المستحدثة المسبوقة بالعدم، و مقتضى أصالة عدم مانعية التشهد و التسليم أو عدم جزئية الركعة الثانية جواز الإتيان بالنافلة ركعة ركعة أو ثلاث ركعات أو أربع.

و الوجه فى فساده ما ذكرناه من أن أصالة عدم المانعية أو الجزئية لا تكون مثبتة لمشروعية النافلة الأقل من ركعتين أو الزائد عليهما، لأن الأمر بالزائد عن الركعتين أو الأقل منهما من اللوازم العقلية للمستصحب فلا يثبت باستصحابه هكذا يقال.

و الصحيح على ما بيناه فى محله ان يقال: ان فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فى الواجبات و المستحبات لا مجال للرجوع الى استصحاب عدم جزئية الأكثر أو عدم شرطيته و هذا لا لانه غير مثبت لمشروعية الأقل- كما سيتضح- بل لانه معارض باستصحاب عدم جزئية الأقل أو عدم الأمر به- دائما- و السر فى ذلک ان الشك فى تلك المورد انما هو فى ان الأمر بالأقل و هو الركعة الأولى- مثلا- الذى علمنا بجعله فى الشريعة المقدسة هل جعل مقيدا بالأكثر أعنى الركعة الثانية- فى محل الكلام- أو مطلقا من دون

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۸۷

....

تقييده به، و لا ثالث لاستحالة الإهمال فى مقام الثبوت فلا مناص اما ان يجعل على نحو الإطلاق أو التقييد كما عرفت.

و من الظاهر ان جعل إيجابه أو استحبابه- سواء أ كان على نحو التقييد أو على نحو الإطلاق- أمر حادث مسبوق بالعدم إذا فاستصحاب عدم جعله مقيدا معارض باستصحاب عدم جعله على نحو الإطلاق، و ان شئت قلت: ان كلا من الإطلاق و التقييد أمر حادث مسبوق بالعدم فنفى أحدهما بالاستصحاب يعارضه نفى الآخر به فلا مجال للتمسک باستصحاب العدم فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ابدا.

تفصيل فى جريان البراءة فى المستحبات

و أما التمسک بالبراءة فى المستحبات ففيه تفصيل و كلام على ما بيناه فى التكلم على حديث الرفع، و ذلک لان الشک «تارة» فى أصل استحباب العمل و مشروعيته عبادة كان أو غيرها و ذلک كما فى صلاة الغدير للشک فى استحبابها و مشروعيتها فى نفسها و «اخرى»: يشک فى جزئية شيء للعمل أو شرطيته بعد الفراغ عن مشروعيته فى نفسه.

أما الصورة الاولى: فلا مجال فيها للتمسک بالبراءة ابدا.

أما البراءة العقلية فعدم جريانها فى المستحبات مما لا يحتاج الى مزيد بيان كما أشرنا إليه فى تقريب المناقشة فلاحظ.

و أما البراءة الشرعية فلأن قوله (ص) رفع عن أمتى تسعة .. «۱»

و غيره من أدلتها لا يدل على رفع ما شک فيه رفعا واقعيا ابدا، و من

(۱) قدمنا شطرا مما يرجع الى سند هذه الرواية فى الجزء الثالث من كتاب الطهارة ص ۳۴۵ و مع هذا الا يخلو سندها عن مناقشة و سنشير إليها فى مورد يناسبه ان شاء اللّه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٨٨

....

هنا يستحب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل وجوبه أو استحبابه، فلو كان ما يشك فيه مرفوعا واقعا لم يكن للاحتياط و حسنه أو استحبابه مجال.

فالرفع المدلول عليه فى موارد جريان البراءة رفع ظاهرى، و معنى ذلك ان للشارع فى موارد الشك ان يضع وجوب الاحتياط، لبقاء المشكوك فيه بحاله واقعا، فيوجب الشارع الاحتياط على المكلفين تحفظا على الواقع المشكوك فيه و هذا معنى إيجاب الاحتياط و وضعه فى مقام الظاهر و مرحلة الشك فى الحكم الواقعى، و قد دلتنا أدلة البراءة على رفع ذلك و ان إيجاب الاحتياط الذى عرفت ان للشارع وضعه فى مرحلة الظاهر مرفوع عن المكلفين و بها يثبت الترخيص فى ترك التحفظ و الاحتياط و هذا فى الواجبات من الوضوح بمكان.

و أما المستحبات فلا يتأتى فيها ذلك بوجه. لان وضع الاحتياط- على سبيل الوجوب- عند الشك فيما يستحب فى نفسه أمر غير معقول لانه لا معنى لكون العمل و ما يتحفظ لأجله امرا مستحبا فى نفسه و يكون التحفظ عليه عند الشك فيه واجبا لزوما فلا مناص من ان يكون وضع الاحتياط عندئذ على سبيل الاستحباب- دون الوجوب- بان يستحب الاحتياط عند الشك فى المستحب، و هذا أمر معلوم عندنا لحسن الاحتياط و استحبابه- شرعا- على ما دلت عليه النصوص إذا فلا نشك فى الوضع الظاهرى حتى نرفعه بالبراءة.

فالمتحصل أن الاحتياط الاستحبابى لا تجرى فيه البراءة الشرعية و ما تجرى فيه البراءة من الاحتياط الوجوبى لا معنى محصل له فى المستحبات هذا كله فى الصورة الأولى و المستحبات الاستقلالية.

و أما الصورة الثانية و المستحبات الضمنية من الجزئية أو الشرطية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٨٩

....

فالظاهر أنه لا مانع من التمسك فيها بالبراءة و ذلك لان العمل و ان كان مستحبا فى نفسه إلا أن استحبابه غير مناف للإيجاب و الإلزام الشرطيين لوضوح أن صلاة النافلة- مثلا- مستحبة فى نفسها، و لكن الطهارة شرط معتبرة فيها لزوما، لعدم جواز الإتيان بالنافلة مع الحدث أو مع فقد جزء أو شرط آخر من شرائطها، فلا مانع من أن يكون المكلف مختارا فى الإتيان بعمل و عدمه. و يجب عليه- إذا اتى به- أن يأتى به مع اجزائه و شرائطه.

و على ذلك إذا شككنا فى جزئية شىء للمستحب فهو مورد لإيجاب الاحتياط الشرطى فى مرحلة الظاهر، و لا مانع من التمسك بالبراءة فى رفعه و إثبات الترخيص فى ترك التحفظ و الاحتياط عند الشك فى التقييد.

و هذا الأصل غير معارض بشىء. و أما المعارضة المتقدمة- حيث ذكرنا أن أصالة عدم جعل الحكم على نحو التقييد معارضة بأصالة عدم جعله على سبيل الإطلاق- فلا تتأتى فى البراءة، لاختصاصها بالاستصحاب.

و السر فيه: ان اجراء البراءة عن الإطلاق أمر لا محصل له، لوضوح انه لا امتنان فى رفعه، لانه رفع للسعة عن المكلف بخلاف رفع التقييد عنه، لانه رفع للكلفة، فان فى التقييد ضيقا لا محالة بلا فرق فى ذلك بين الواجبات و المستحبات، فإجراء البراءة عن التقييد غير معارض بإجرائها عن الإطلاق فى كليهما.

و دعوى: ان البراءة انما جعلت للامتنان، و لا امتنان فى رفع الأمر المستحب، لان اختياره بيد المكلف، و له أن يفعل كما له ان لا يفعله، و ما هذا شأنه لا يكون امتنان فى رفعه لا تبتنى على أساس، لوضوح أن الامتنان لا اختصاص له برفع التقييد فى الإلزاميات، فإن

رفعه فی المستحبات

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۹۰

....

أیضا توسعهٔ، فقد تری ان المکلف یأتی بعمل غیر واجب لو لا تقییده بقید و لا یأتی به إذا کان متقیدا به.

فهذه زیارهٔ الحسین علیه آلاف التحیهٔ و الثناء یأتی بها المکلف غیر مرهٔ فی کل یوم إذا لم یکن مقیدهٔ بالاغتسال فی أوقات الزیارهٔ و أیامها- للازدحام-، و لا یأتی بها کذلک إذا کانت مقیدهٔ به، و علی الجملهٔ ان التقیید تضییق علی المکلف، و فی رفعه امتنان مطلقا سواء أ کان المقید من الأمور الإلزامیهٔ أو غیرها.

و أما المناقشهٔ فی جریان البراءهٔ فی المقام بان نفی الجزئیهٔ أو المانعیهٔ غیر مثبت للأمر بالرکعهٔ الواحدهٔ أو الزائدهٔ علی الرکعتین فلا یقتضی مشروعیتهما فی الشریعهٔ المقدسهٔ، فإن العبادات توقیفیهٔ و تحتاج مشروعیتها إلی دلیل اللهم إلا علی القول بالأصل المثبت.

فهی أیضا واهیهٔ و ذلک، لان مفروض کلامنا هو العلم الوجدانی بتعلق الأمر بالطبیعی لا محالهٔ، و انما نشک فی انه هل علی سبیل الإطلاق أو التقیید، فإذا رفعنا احتمال التقیید- رفعا ظاهریا- فبضم الوجدان الی الأصل نثبت أن الطبیعی مأمور به مطلقا و غیر مقید بما یحتمل التقیید به، أما کون الطبیعی مأمورا به فبالوجدان. و اما عدم کونه مقیدا فبالأصل و بذلک تثبت مشروعیهٔ النافلهٔ الزائدهٔ علی الرکعتین أو الأقل منهما هذا.

علی أن هذه المناقشهٔ لا اختصاص لها بالمقام، لأنها- بعینها- واردهٔ علی جریان البراءهٔ عند دوران الأمر بین الأقل و الأکثر فی الواجبات، لأن البراءهٔ عن الأکثر لا تثبت الأمر بالأقل إذا لا امتیاز للمستحبات عن الواجبات- من تلک الناحیهٔ- و لا موجب لتخصیص المستحبات بهذه المناقشهٔ دون الواجبات، و الجواب عنها هو الجواب فی کلا المقامین.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۹۱

....

و المتحصل ان جریان البراءهٔ فی المستحبات مما لا محذور فیه و لا یرد علیه شیء من تلک المناقشات.

و مع هذا کله لا یمکننا الحکم بجواز الإتیان بالنافلهٔ رکعهٔ رکعهٔ أو زائدهٔ علی الرکعتین من غیر فصل بالتسلیمهٔ فی کل رکعتین.

و الوجه فیه أن اجراء البراءهٔ عن جزئیهٔ الرکعهٔ الثانیهٔ أو مانعیهٔ التشهد و التسلیم و ان کان فی نفسه مما لا محذور فیه إلا أن ذلک خلاف ما هو المرتکز فی أذهان المتشرعهٔ، لان المرتکز فی أذهانهم حتی النساء و الصبیان الممیزین بل المعدود عندهم من الواضحات أن النافلهٔ رکعتین رکعتین.

و لعل السر فی هذا الارتکاز أن الصلاهٔ حتی فی الفرائض رکعتان- فی أصلها- و انما زید علیهما فی جملهٔ من الفرائض فی السنهٔ فالزیادهٔ من النبی (ص) لا انها کذلک فی أصلها.

و هذا هو الذی وصلهم جیلا بعد جیل و خلفا عن سلف فالناقص أو الزائد علی الرکعتین من غیر فصل فی النوافل معدود عندهم من الغرائب و قد نقل سیدنا الأستاذ- أدام اللّه اظلاله- انه کان فی لیلهٔ من لیالی الغدیر یصلی صلاهٔ الغدیر- و هی التی قدمنا انها اثنتی عشرهٔ رکعهٔ بتسلیمهٔ واحدهٔ- فدخل علیه بعض رجال العلم و لما رآه استغرب عمله و لم یقتنع حتی سأله عن صلاته هذه فأجابه بأنه صلاهٔ الغدیر! فلا بد معه من الإتیان بالنوافل رکعتین الا فیما خرج عن ذلک بدلیل کما فی مفردهٔ الوتر، و صلاهٔ الأعرابی و نحوهما، و ذلک لان الزیادهٔ علی خلاف الأصل ففی کل مورد ثبتت فیه مشروعیهٔ الأقل من الرکعتین أو الزائدهٔ علیهما فهو و إلا فالأصل عدم مشروعیتهما.

و لا مجال حینئذ للرجوع إلی البراءهٔ لأن البراءهٔ انما یرجع إلیها لدی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۹۲

إلا الوتر فإنها رکعهٔ (۱).

الشک کما إذا شککنا فی شرطیهٔ الرکعهٔ الثانیهٔ أو مانعیهٔ الثالثهٔ، و لا شک لنا فی المقام للعلم الحاصل من الارتکاز بعدم مشروعیهٔ الزائد علی الرکعتین و الناقص عنهما.

صلاهٔ الوتر رکعهٔ واحدهٔ

(۱) المعروف بین الأصحاب «قدهم» لزوم الإتیان بصلاهٔ الوتر مفصولهٔ عن الشفع، و ذهب بعضهم إلی التخییر فی الإتیان بها مفصولهٔ أو متصلهٔ، و نطقت الروایات الواردهٔ عن المعصومین علیهم السلام بأن صلاهٔ الوتر ثلاث رکعات، و هی رکعتا الشفع، و مفردهٔ الوتر، و اختلفت فی أنها ثلاث رکعات مفصولات أو متصلات علی طوائف ثلاث:

«الاولی»: ما دل علی انها ثلاث رکعات بان یصلی منها رکعتان فیفصل بالتسلیمهٔ ثم یؤتی بالرکعهٔ الثالثهٔ مفصولهٔ کما دلت علی جواز الفصل بینهما بقضاء الحاجهٔ أو بالأکل أو الشرب أو الحدث، بل فی بعضها جوازه حتی بالنکاح و هی عدهٔ روایات فیها الصحیحهٔ و غیرها «۱».

«الثانیهٔ»: ما دل علی انها ثلاث رکعات متصلات ای بتسلیمهٔ واحدهٔ کصلاهٔ المغرب و هی روایهٔ کردویه الهمدانی (الحمدانی) قال: سألت العبد الصالح (ع) عن الوتر فقال: صله «۲» الا انها ضعیفهٔ بکردویه لعدم توثیقه، فهذه الطائفهٔ ساقطهٔ و الأمر یدور بین الطائفهٔ الاولی و الثالثهٔ.

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۹۳

....

«الثالثهٔ»: ما دل علی أن المکلف بالخیار له أن یفصل بین الشفع و الوتر بالتسلیمهٔ بعد الرکعتین، و له أن یأتی بها متصلات، و هی صحیحتان:

«إحداهما»: ما رواه یعقوب بن شعیب قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن التسلیم فی رکعتی الوتر فقال: ان شئت سلمت، و ان شئت لم تسلم «۱».

«ثانیتهما»: ما رواه معاویهٔ بن عمار قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) فی رکعتی الوتر فقال: ان شئت سلمت و ان شئت لم تسلم «۲».

و مقتضاهما جواز الإتیان برکعات الوتر متصلهٔ و مفصولهٔ، و کون المکلف مخیرا بینهما، و لا نری مانعا من الالتزام بمضمونهما، و ان کان لم یعمل المشهور علی طبقهما، بل ذهبوا الی لزوم إتیانها مفصولهٔ.

نعم لا مناص من القول بان الفصل أفضل، لأن الطائفهٔ الأولی کما تقدمت دلت علی الأمر بالإتیان بثلاث الوتر مفصولهٔ، و هذه الطائفهٔ دلتنا علی الترخیص فی الإتیان بها متصلهٔ أو منفصلهٔ، حیث ورد فیها: إن شئت سلمت، و ان شئت لم تسلم.

و مقتضی الجمع بین هاتین الطائفتین بعد سقوط الطائفهٔ الثانیهٔ ان الفصل أفضل حملا للأمر به علی الأفضلیهٔ بقرینهٔ التصریح بجواز کل

من الفصل و الوصل فى الطائفة الثالثة. و صاحب المدارك أيضا قوى ذلك فلاحظ.

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۹۴

و يستحب فى جميعها القنوت (۱) حتى الشفع على الأقوى فى الركعة الثانية و كذا يستحب فى مفردة الوتر.

استحباب القنوت فى النوافل حتى الشفع

---

(۱) المشهور عند أصحابنا (قدس أسرارهم) استحباب القنوت فى الصلاة فريضة كانت أم نافلة حتى الشفع فى الركعة الثانية، كما ذكره الماتن «قده» و عن شيخنا البهائى و صاحبى المدارك و الذخيرة (قدهم) أن القنوت انما هو فى صلاة الوتر، و لا قنوت فى الشفع، و استدل على ذلك بصحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) القنوت فى المغرب فى الركعة الثانية، و فى العشاء و الغداة مثل ذلك، و فى الوتر فى الركعة الثالثة «۱».

لدلالتها على ان تشريع القنوت منحصر بالمواضع المذكورة فى متنها فتدلنا على عدم مشروعيته فى صلاة الشفع، كعدم مشروعيته فى الركعة الاولى من المغرب و غيرها من الصلوات. و قد ذكروا ان بهذه الصحيحة يقيد أو يخصص ما ورد من أن القنوت فى كل ركعتين فى التطوع أو الفريضة «۲» أو فى كل صلاة فى الركعة الثانية قبل الركوع «۳» أو القنوت فى كل الصلوات «۴» الى غير ذلك من العمومات و المطلقات الواردتين فى استحباب القنوت فى الركعة الثانية من كل صلاة فريضة أو نافلة، لأنها اما مطلقة فتقيد بتلك الصحيحة أو عامة فتخصص بها لا محالة.

---

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۴) المرويتان فى ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۹۵

....

و الصحيح ما ذهب اليه المشهور، و افتى به الماتن «قده» من استحباب القنوت حتى فى ركعتى الشفع.

و ذلك لان الأخبار الواردة فى القنوت على طوائف مختلفة: ففى بعضها أن القنوت انما هو فى الصلوات التى يجهر بها- دون الإخفاتية- و ذلك كموثقة سماعة قال: سألته عن القنوت فى أى صلاة هو؟ فقال: كل شىء يجهر فيه بالقراءة فيه قنوت، و القنوت قبل الركوع و بعد القراءة «۱» و فى بعضها: أما ما لا يشك فيه فما جهر فيه بالقراءة «۲».

و فى جملة منها: أن القنوت فى كل صلاة كما فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: القنوت فى كل صلاة فى الركعة الثانية قبل الركوع «۳».

و فى موثقة محمد بن مسلم أن القنوت فى كل ركعتين فى التطوع أو الفريضة «۴».

و فی بعضـها: أن القنوت فی الجمعـهٔ و العشاء و العتمهٔ، و الوتر، و الغداهٔ «۵» أو فی المغرب و العشاء و الغداهٔ و الوتر کما فی صـحیحهٔ عبد اللّه ابن سنان المتقدمهٔ «۶» الی غیر ذلک من الروایات.

و مقتضـی الجمع بینهما حمل ما دل علی أن القنوت فیما یجهر فیه من الصلوات أو فی الجمعهٔ و العشاء .. علی اختلاف مراتب الفضل و أن القنوت فیها أفضل من غیرها، أو حملها علی التقیهٔ، لأن العامهٔ أما غیر

---

(۱) المرویات فی ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۴) المرویات فی ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۵) المرویات فی ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۶) المرویات فی ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

....

ملتزمین بالقنوت أصـلا فی غیر صلاهٔ الغداهٔ «۱»، لمـا روی من طرقنا ان عثمان قنت فی صـلاهٔ الفجر «۲» و امـا انهم غیر ملتزمین به فی الصلوات الإخفاتیهٔ، إذا یکون ما دل علی أن القنوت فی الصلوات الجهریهٔ موافقهٔ للتقیهٔ فتحمل علیها.

و الذی یدلنا علی ذلک موثقهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن القنوت؟ فقال: فیما یجهر فیه بالقراءهٔ قال: فقلت له إنی سألت أبـاک عن ذلـک فقال: فی الخمس کلها. فقال: رحم اللّه أبی ان أصـحاب أبی أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق، ثم أتونی شـکاکا فأفتیتهم بالتقیهٔ «۳».

و هی صـریحهٔ الدلالهٔ علی أن الاخبار الواردهٔ فی أن القنوت فی الصلوات الجهریهٔ إنما صدرت تقیهٔ، و من تلک الأخبار صحیحهٔ عبد اللّه بن سـنان المتقدمـهٔ و ذلک، لان قوله (ع) فیها: فی المغرب .. و فی العشاء و الغداهٔ و الوتر خبر لقوله (ع) القنوت فی المغرب و فی العشاء و فی الغداهٔ و الوتر.

و لیس قیدا للمبتدإ ای القنوت لیکون الخبر هو قوله فی الرکعهٔ الثانیهٔ أو فی الرکعهٔ الثالثهٔ و ذلک بقرینهٔ الأخبار الدالهٔ علی أن القنوت انما

---

(۱) و فی المغنی لابن قدامـهٔ ج ۲ ص ۱۵۶ لاـ یقنت فی غیر الصـبح من الفرائض و قـال أبو الخطاب یقنت فی الفجر و المغرب لأنهما صلاهٔ جهر فی طرفی النهار و قبل یقنت فی صـلاهٔ الجهر کلها و قال فی ص ۱۵۲ نص احمد علی ان القنوت بعد الرکوع و هو المروی عن أبی بکر الصدیق و عمر و عثمان و علی و أبی قلابهٔ و أبی المتوکل و أیوب السجستانی و به قال: الشافعی و لم یر احمد البأس فی القنوت قبل الرکوع.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب القنوت من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب القنوت من الوسائل.

....

هو فى الصلوات الجهرية، فتكون هذه الصحيحة كتلك الروايات مسوقة لبيان ان الصلوات التى فيها قنوت منحصرة بالصلوات الجهرية مع بيان مواضع القنوت فيها، لا انها مسوقة لبيان حصر مواضع القنوت فى الصلوات- الأعم من الجهرية و الإخفاتية- بالركعة الثانية أو الثالثة.

و ذلك: لوضوح انها لو كانت بصدد بيان ذلك لأمكن بيانه بعبارة أخرى الخص و أفيد كقوله: القنوت فى الركعتين، و فى صلاة الوتر فى الثالثة، من دون حاجة الى الإطناب فى الكلام، فلا وجه لهذه الإطالة سوى ارادة بيان ان الصلوات التى فيها قنوت منحصرة بالصلوات الجهرية دون الإخفاتية، و لنعتبر هذه قرينة داخلية، و هناك قرينة أخرى خارجية و هى الأخبار الواردة فى أن القنوت انما هو فيما يجهر به، و إذا انضمت احدى القرينتين إلى الأخرى لأمكننا حمل الصحيحة بهما على التقية أو على بيان أن كون القنوت- فى تلك الصلوات- فى المواضع المذكورة أفضل من غيرها.

إذا مقتضى العمومات و الإطلاقات الدالتين على جواز القنوت بعد كل ركعتين فى التطوع و الفريضة، أو على جوازه فى كل صلاة هو الحكم باستحبابه فى صلاة الشفع أيضا كما ذكره الماتن «قده».

ثم ان صاحب الحدائق «قده» ذكر وجها ثانيا فى الاستدلال على عدم مشروعية القنوت فى صلاة الشفع و هو انه ورد فى جملة من الأخبار الكثيرة الدعاء فى قنوت الوتر و انهم (ع) كانوا يدعون فيه بكذا و كذا و الوتر انما يطلق فى الروايات على الركعات الثلاث و لم يوجد فيها ما أطلق فيه الوتر على الركعة الواحدة إلا رواية رجاء بن أبى الضحاك.

فلو كان فيها قنوتان أحدهما للشفع و ثانيهما للركعة الثالثة للزم تقييد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۹۸

....

تلك الأدعية بالقنوت الثانى لا محالة لاختصاصها بقنوت الركعة الثالثة، و لم يحسن معه هذا الإطلاق فى تلك الروايات الواردة فى استحباب الدعاء فى قنوت الوتر، فهذا يدلنا على انه لا قنوت فى الركعات الثلاث إلا فى الركعة الثالثة فقط أعنى الوتر.

و هذا منه «قده» على ما هو عليه من التضلع و الإحاطة بالأخبار غريب، فكأنه «قده» لم يقف على الروايات التى قد أطلق فيها الوتر على خصوص الركعة المفصولة حتى ادعى صريحا عدم وروده إلا فى رواية رجاء بن أبى الضحاك و قد ورد ذلك فى جملة من الروايات و إليك بعضها:

«منها»: رواية عيون الأخبار عن الرضا (ع) فى كتابه إلى مأمون قال: و الصلاة الفريضة الظهر اربع ركعات .. و ثمان ركعات فى السحر و الشفع، و الوتر ثلاث ركعات تسلم بعد الركعتين .. «۱».

و «منها»: رواية رجاء بن أبى الضحاك و فيها ثم يقوم فيصلى ركعتى الشفع .. فإذا سلم قام و صلى ركعة الوتر .. «۲».

و «منها»: رواية الخصال و فيها: و الشفع ركعتان، و الوتر ركعة .. «۳».

و «منها»: رواية الفقه الرضوى و فيها: و تقرأ فى ركعتى الشفع ..

و فى الوتر: قل هو اللّه أحد «۴».

و «منها»: ما رواه على بن إبراهيم فى تفسيره عند قوله عز من

---

(۱) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۴) فقه الرضا ص ۱۳.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌۱، ص: ۹۹

....

قائل وَ لَيالٍ عَشْرٍ وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ الآيـة، الشـفع ركعتان و الوتر ركعة «۱» الى غير ذلـك من الروايـات التى تعرض لها صاحب الجواهر «قده» هذا بحسب الروايات.

و كـذلك الحـال فى كلمات الفقهاء (قـدس اللّه أسـرارهم) فإنهم يطلقون الوتر على الركعـة المفصولـة كما لا يخفى على من راجعها حيث ان قدمائنا ليس لهم اصطلاح حديث و لم يضعوا اللفظ بإزاء معنى جديد، بل لا يبعد أن يكون إطلاق الوتر على الثلاث مماشاة منهم للعامة كما سيظهر.

إذا للوتر اطلاقـان: إطلاـق للركعات الثلاث، و إطلاق آخر لخصوص الركعـة الثالثـة و لا يبعـد ان يكون إطلاقه منصرفا الى خصوص الركعـة الثالثـة بل الأمر كـذلك واقعا و من ثمـة ورد أن ركعتى الوتيرة جالسا بدل عن الوتر إذا فات المكلف، إذ لو أريد به الركعات الثلاث للزم أن يكون ركعتان عن جلوس بدلا عن ثلاث ركعات عن قيام!! و هذا كما ترى.

و لاـ يبعـد ان يكون إطلاـقهم للوتر على الثلاـث مما شـاذة منهم عليهم السـلام مع العامـة، لأنهم يرون الاتصال- كما عن بعضـهم- أو التخيير بينه و بين الانفصال- كما عن بعضهم الآخر- «۲» و الا فالمراد به أينما أطلق هو

---

(۱) تفسير على بن إبراهيم سورة الفجر.

(۲) فى المغنى لابن قدامة ج ۲ ص ۱۵۷ اختار أبو عبد اللّه ان يفصل ركعة الوتر عما قبلها، و قال الوتر بثلاث لم يسـلم فيهن لم يضيق عليه عنـدى و يعجبنى أن يسلم فى الركعتين، و ممن يفصـل بين الركعتين و الركعـة ابن عمر، و هو مـذهب معـاذ القـارى، و مالك و الشـافعى و إسـحاق و قـال أبو حنيفـة لاـ يفصل بسـلام و قال الأوزاعى ان فصل فحسن و ان لم يفصل فحسن و فى طرح التتريب لزين الدين العراقى ج ۳ ص ۷۸ منع أبو حنيفـة من الوتر بركعـة واحـدة، و مـذهب مالك و الشافعى و احمد، و الجمهور جواز الوتر بركعة فردة، و قال الثورى أعجب إلى الثلاث، و أباحت طائفة الوتر بثلاث و خمس و سبع و تسع و احدى عشر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌۱، ص: ۱۰۰

....

الركعة الثالثة المفصولة فعلى ذلك لا يكون إطلاق ما ورد من الأدعية فى قنوت الوتر دليلا على عدم استحباب القنوت فى الشفع لانه منصرف الى قنوت الركعة الثالثة أو محمول عليه من غير حاجة الى التقييد به.

و ان شـئت قلت: لا إطلاق فى تلك الأدلـة ليحتاج الى تقييده- كما ادعاه- لأن إطلاق الوتر منصـرف إلى الركعة الثالثة، و ما ورد من الأدعيـة فى قنوت الوتر يختص بقنوتها، فلا مجال لـدعوى انه لو كان هناك قنوت آخر لزم التقييد بالقنوت الثانى، لما عرفت من عدم ثبوت إطلاق الوتر على الركعات الثلاث- حقيقة-، و انصرافه إلى الثالثة المفصولة هذا.

ثم انه قـد حكى عن المعتبر و جملـة من أصـحابنا اسـتحباب قنوت ثـان فى صـلاة الوتر و محله بعـد رفع الرأس من ركوعهـا كمـا ان القنوت الأول محله قبل الركوع و استدل عليه:

بما رواه الكلينى «قده» عن على بن محمد- و هو شـيخه- عن سهل عن احمد بن عبد العزيز عمن رواه عن أبى الحسن (ع) انه كان إذا

رفع رأسه فی آخر رکعهٔ من الوتر قال: هذا مقام من حسناته نعمهٔ منک و سیئاته بعمله «۱».

---

(۱) هذه الجملهٔ موجودهٔ فی الحدائق دون الکافی و الخبر فیه هکذا علی بن محمد بن سهل عن أحمد بن عبد العزیز قال حدثنی بعض أصحابنا قال: کان أبو الحسن الأول (ع) إذا رفع رأسه من آخر رکعهٔ من الوتر قال: هذا مقام من حسناته نعمهٔ منک و شکره ضعیف و ذنبه عظیم و لیس له الا رفقک (دفعک) و رحمتک فإنک قلت فی کتابک المنزل علی نبیک المرسل صلی اللّه علیه و آله و سلم کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون و بالأسحار هم یستغفرون طال هجوعی و قل قیامی و هذا السحر و انا أستغفرک لذنبی استغفار من لم یجد لنفسه ضرا و لا نفعا و لا موتا و لا حیاهٔ و لا نشورا. ثم یخر ساجدا صلوات اللّه علیه، للکافی: الجزء ۳ ص ۳۲۵ من الطبع الحدیث

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۰۱

....

و یدفعه: ان صلاهٔ الوتر لم یثبت لها قنوت ثان و هذه الروایهٔ مخدوشهٔ السند و الدلالهٔ.

اما بحسب السند فلان علی بن محمد الذی هو شیخ الکلینی «قده» لم یعلم انه علی بن محمد بن عبد اللّه القمی، أو انه علی بن محمد بن بندار و کلاهما شیخ له، و احتمل بعضهم اتحادهما و علی أی تقدیر الروایهٔ ضعیفهٔ لعدم ثبوت وثاقتهما، و مجرد الشیخوخهٔ للکلینی لا یکتفی بها فی الاعتماد، کما ان سهل بن زیاد فیه کلام و قد ضعفه بعضهم، و احمد بن عبد العزیز الجوهری مجهول، و قیل انه أحمد بن عبد العزیز الذی وثقه ابن أبی الحدید فی شرح النهج و اثنی علیه.

الا ان من البعید روایهٔ سهل بن زیاد عن ابن عبد العزیز الذی تعرض له ابن أبی الحدید، علی أن توثیقه غیر کاف فی التوثیق.

و علی تقدیر الإغماض عن جمیع ذلک فهی مرسلهٔ، و المراسیل غیر قابلهٔ للاعتماد علیها ابدا.

و أما بحسب الدلالهٔ فلوضوح أن الدعاء غیر القنوت المصطلح علیه بین المتشرعهٔ أعنی رفع الیدین حذاء الوجه علی الکیفیهٔ الدارجهٔ الیوم، و الروایهٔ غیر مشتملهٔ علیه، و انما دلت علی مجرد الدعاء و هو خارج عن محل الکلام فإن الذی تمتاز به الشیعهٔ عن أهل الخلاف فی الفرائض و النوافل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۰۲

«مسألهٔ ۲» الأقوی استحباب الغفیلهٔ (۱) و هی رکعتان بین المغرب و العشاء، و لکنها لیست من الرواتب یقرأ فیها فی الرکعهٔ الأولی بعد الحمد «وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَیْهِ فَنادی فِی الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلّا أَنْتَ سُبْحانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظّالِمِینَ، فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَ نَجَّیْناهُ مِنَ الْغَمِّ وَ کَذلِکَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِینَ».

و فی الثانیهٔ بعد الحمد «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لا یَعْلَمُها إِلّا هُوَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَهٍ إِلّا یَعْلَمُها وَ لا حَبَّهٍ فِی ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا یابِسٍ إِلّا فِی کِتابٍ مُبِینٍ».

انما هو القنوت علی الکیفیهٔ المتعارفهٔ و إلا فهم غیر مخالفین لنا فی مجرد الدعاء سواء أ کان قبل الرکوع أم بعده لأنه أمر حسن مطلقا هذا.

و أضف الی ذلک انها معارضهٔ بما دل علی أن أبا عبد اللّه (ع) لم یکن یعرف قنوتا الا قبل الرکوع «۱» و علی الجملهٔ لم یثبت تعدد القنوت فی صلاهٔ الوتر بدلیل، و الصحیح أن قنوتها واحد و محله قبل الرکوع.

صلاهٔ الغفیلهٔ

(۱) روى الصدوق «قده» فى جملة من كتبه عن رسول اللّه (ص)

---

(۱) صحيحة معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه (ع) قال: ما اعرف قنوتا الا قبل الركوع. المروية فى ب ۳ من أبواب القنوت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۳

....

انه قال: تنفلوا فى ساعة الغفلة و لو بركعتين خفيفتين فإنهما تورثان دار الكرامة. قال و فى خبر آخر: دار السلام و هى الجنة، و ساعة الغفلة، بين المغرب و العشاء الآخرة «۱».

و الوجه فى تسمية ما بين صلاتى المغرب و العشاء بساعة الغفلة أن ديدنهم- فى عصر النبى (ص) جرى على إتيانهم بصلاة المغرب عند المغرب ثم الإيواء الى بيوتهم و منازلهم، و إذا مضت برهة من الزمان كانوا يعودون الى المسجد لإقامة صلاة العشاء فكانوا فيما بين الصلاتين- على الأغلب- مشغولين بالأكل أو الشرب أو بغيرهما من أعمالهم و من ثمة سميت تلك الساعة بساعة الغفلة.

و المراد بالخفة- فى قوله (ص) و لو بركعتين خفيفتين- هو الاكتفاء فيهما بقراءة الفاتحة وحدها كما فى بعض الروايات «۲».

ثم ان هذه الروايات و ان كان بعضها معتبرا بحسب السند الا انه لا يمكننا حملها على ارادة ركعتين أخريين مغايرتين لنافلة المغرب. بل نحملها على التأكيد لنافلته، لأنهما مطلقتان، و الركعتان الخفيفتان أقلهما و من هنا عبر بقوله «و لو» إشارة إلى جواز الاكتفاء فيهما بالمرتبة النازلة و هما منطبقتان على نوافل المغرب، و لا يمكننا حملهما على غيرها للنهى عن

---

(۱) المرويات فى ب ۲۰ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۲) ابن طاوس فى كتاب فلاح السائل بعد ما نقل رواية الصدوق «قدس سره» زاد: قيل يا رسول اللّه (ص) و ما معنى خفيفتين و قال تقرأ فيهما الحمد وحدها ص ۲۴۸ و البحار ج ۱۸ ص ۵۴۵.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۴

....

التطوع فى وقت الفريضة «۱» و لما مر من انهم عليهم السلام انما كانوا يصلون بعد المغرب اربع ركعات لا زائدة عليها إذا لم تثبت صلاة الغفيلة و استحبابها بالخصوص.

نعم روى الشيخ فى مصباحه عن هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال: من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضبا الى قوله: و كذلك ننجى المؤمنين، و فى الثانية الحمد و قوله:

و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو الى آخر الآية. فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: اللهم إنى أسألك بمفاتح الغيب التى لا يعلمها إلا أنت ان تصلى على محمد و آل محمد و ان تفعل بى كذا و كذا، اللهم أنت ولى نعمتى و القادر على طلبتى تعلم حاجتى فأسألك بحق محمد و آله لما قضيتها لى و سأل اللّه حاجته أعطاه اللّه ما سأل «۲» و هى تدلنا على استحباب صلاة الغفيلة بالخصوص غير انها أيضا مرسلة لا يمكننا الاعتماد عليها أبدا، لأن الشيخ «قده» رواها عن هشام بن سالم و لم يذكر طريقه اليه.

و قد يتوهم: أنها مسندة بإسناد صحيح نظرا الى أن أحد طريقى الشيخ إلى أصل هشام بن سالم و كتابه صحيح فى الفهرست.

و يدفعه: ان طريق الشيخ إلى أصل هشام و كتابه و ان كان صحيحا و قابلا للاعتماد عليه إلا انه لم يعلم أن هذه الرواية التى رواها فى

المصباح كانت موجودة فى أصل هشام و كتابه و انه رواها عن أحدهما حتى يقال:
ان طريقه اليه صحيح. بل و لم يظهر انه رواها مسندة و لم يصل إلينا سندها أو رواها مرسلة من الابتداء.

---

(۱) راجع ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۰ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۵

....

نعم لو كان نقل هذه الرواية فى تهذيبه أو استبصاره لحكمنا بأنها كانت موجودة فى أصل هشام أو كتابه لأنه «قده» ذكر فى المشيخة انه يروى فيهما عن أصل المبدو به فى السند. و اما فى غيرهما فلا مثبت لذلك هذا.

ثم ان هذه الرواية قد رواها ابن طاوس فى كتاب فلاح السائل بطريقه عن هشام بن سالم، الا انها أيضا غير قابلة للاعتماد عليها، لأن فى سندها محمد بن الحسين الأشترى و هو غير معنون فى كلماتهم، و عباد ابن يعقوب و هو لم يوثق فى كتب الرجال.

نعم لا نناقش فى السند من جهته لانه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و الظاهر على ما يستفاد من ديباجته ان مؤلفه- و هو ابن قولويه- قد وثقهم جميعا هذا.

مضافا الى ان فى سند الكتاب- على ما فى فلاح السائل نفسه- احمد بن محمد بن سليمان الرازى و يروى عنه على بن محمد بن يوسف، حيث قال: حدثنا على بن محمد بن يوسف عن أحمد بن محمد بن سليمان الرازى. و الموجود فى البحار: أن على بن يوسف روى عن أحمد بن سليمان الزرارى عن أبى جعفر الحسنى محمد بن الحسين الأشترى عن عباد بن يعقوب عن على بن الحكم عن هشام بن سالم «۱».

و ما فى فلاح السائل اشتباه جزما و الصحيح الزرارى، إذ لا وجود لأحمد بن سليمان الرازى فى الرواة.

ثم ان من روى عنه ابن طاوس ان كان هو على بن محمد بن يوسف- كما فى فلاح السائل- فهو و ان كان ثقة و قد وثقه النجاشى،

---

(۱) البحار ج ۱۸ ص ۵۴۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۶

....

و روى عنه بواسطة، إلا أن الرواية مرسلة وقتئذ، لان ابن طاوس ليس من أهل طبقة الزرارى و من روى عنه، لانه مات سنة ثمان و ثلاثين و ثلاثمائة و مات ابن طاوس سنة الأربع و الستين و ستمائة، و مع الفصل بين عصريهما بما يقرب من ثلاثمائة سنة كيف يعقل ان يروى ابن طاوس عمن روى عن الزرارى إذا ففى البين واسطة لا محالة و حيث لم يذكر فى السند فالرواية مرسلة لا يمكننا الاعتماد عليها ابدا.

نعم ان من المحتمل ان يكون على بن محمد بن يوسف شيخا لابن طاوس و قد روى عنه من غير واسطة، الا انه على ذلك يتعين ان تكون رواية هذا الشيخ عن الزرارى مع الواسطة لطول الفصل كما عرفت.

و إذا كان من روى عنه ابن طاوس على بن يوسف- كما فى البحار- فالرواية أيضا مرسلة لا يمكننا الاستدلال بها بوجه، لان على بن يوسف و ان عنونه الشيخ منتجب الدين- فى فهرسته- و ذكر انه فقيه صالح، الا انه إذا كان يروى عن الزرارى من دون واسطة فلا

مناص من أن يكون بينه و بين ابن طاوس واسطة لطول الفصل كما عرفت، و إذا كان شيخا لابن طاوس فلا محالة يروى عن الزرارى مع الواسطة فالمتحصل الى هنا ان صلاة الغفيلة لم تثبت بعنوانها- فى رواية معتبرة- فلا مخرج لها عما دل على المنع عن التطوع فى وقت الفريضة.

و اما الروايات الآمرة بركعتين و لو خفيفتين بين صلاتى المغرب و العشاء- فبعضها و ان كان معتبرا من حيث السند الا انه لم يثبت كونهما مغايرتين لنافلة المغرب كما تقدم هذا.

ثم انا لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على أن الرواية الواردة فى استحباب الغفيلة- بعنوانها- و بتلك الكيفية و الخصوصية معتبرة بحسب السند فهل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۷

....

يمكننا الاستدلال بها على استحباب ركعتين أخريين زائدتين على اربع ركعات النوافل بين صلاتى المغرب و العشاء؟ و هل يمكننا الخروج بها عما دل على النهى عن التطوع فى وقت الفريضة و عما دل على انهم انما كانوا يصلون بعد المغرب اربع ركعات؟ أو لا بدّ من حملها على التأكيد و اتحادهما مع الأربع النوافل كما صنعناه فى الأخبار الآمرة بركعتين و لو خفيفتين بين صلاتى المغرب و العشاء؟

الصحيح أن يفصل بين ما إذا اتى بصلاة الغفيلة قبل الأربع، و ما إذا اتى بها بعدها.

لأنه إذا اتى بها قبل نافلة المغرب و لو بتلك الكيفية الخاصة حصل بها امتثال أمر النافلة، لأن الأربع المستحبة بعد صلاة المغرب مطلقة، و صلاة الغفيلة ركعتان مقيدتان بالكيفية المتعينة، و من الظاهر أن المطلق يتحقق فى ضمن المقيد، بمعنى أن مقتضى إطلاق المتعلق فى نافلة المغرب و عدم تقيده بكيفية خاصة هو احتساب الركعتين- أعنى صلاة الغفيلة- بكيفياتها من النافلة.

و بعد امتثال الأمر بالغفيلة يسقط الأمر بالنافلة أيضا إذا فالإتيان بها- فى الحقيقة- امتثال لكل من الأمر بالغفيلة- و الأمر بالناقلة، و هذا بخلاف ما إذا أتى بها بعد النافلة لأنه بعد الإتيان بها و سقوط أمرها بالامتثال يبقى الأمر بالغفيلة اعنى الركعتين بالكيفية الخاصة بحاله، لوضوح ان الأمر المتعلق بالمقيد لا يسقط بالإتيان بفرد من أفراد المطلق غير المشتمل على القيد. بل مقتضى إطلاقه مطلوبيتها و لو بعد الإتيان بنافلة المغرب فلا موجب لسقوطها بل هو يستدعى الإتيان بركعتين أخريين بالكيفية الخاصة و معه يبلغ عدد الركعات المستحبة بعد المغرب الى ست هذا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۸

و يستحب أيضا بين المغرب و العشاء صلاة الوصية (۱) و هى أيضا ركعتان يقرأ فى أولاهما- بعد الحمد- ثلاث عشرة مرة سورة إذا زلزلت الأرض. و فى الثانية- بعد الحمد- سورة التوحيد خمس عشرة مرة.

و لكن الإتيان بها حينئذ خلاف الاحتياط، لانه من التطوع فى وقت الفريضة و النهى عنه و ان حملناه على الكراهة، إلا أن الأمر بالغفيلة لما لم يثبت بدليل لم يسعنا الخروج فيها عن النهى ابدا.

نعم لو كانت الرواية تامة بحسب السند لجعلناها مخصصة للنهى عن التطوع فى وقت الفريضة، و التزمنا باستحباب الغفيلة بالتخصيص و لكنها ضعيفة كما مر، إذا الأولى ان يؤتى بها متقدمة على النافلة و مدرجة فيها بأن يؤتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة و خصوصياتها ليكون المجموع اربع ركعات و يمتثل بها كل من الأمر بالنافلة و الأمر بالغفيلة، لأنها تحتسب وقتئذ امتثالا لأمرهما على تقدير ثبوت الغفيلة واقعا و امتثالا لأمر النافلة على تقدير عدم ثبوتها.

صلاة الوصية

(۱) قد اتضح الحال فى صلاة الوصية مما سردناه فى صلاة الغفيلة لان مدركها هو ما رواه الشيخ فى المصباح عن الصادق (ع) عن أبيه عن آبائه عن رسول اللّه (ص) انه قال: أوصيكم بركعتين بين العشاءين يقرأ فى الأولى: الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرة و فى الثانية الحمد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۰۹

«مسألة ۳» الظاهر أن الصلاة الوسطى التى تتأكد المحافظة عليها هى الظهر (۱) فلو نذر أن يأتى بالصلاة الوسطى فى المسجد أو فى أول وقتها- مثلا- أتى بالظهر.

مرة و قل هو اللّه أحد خمس عشرة مرة «۱».

و هى مرسلة، و الكلام فيها هو الكلام فى صلاة الغفيلة، و انها على تقدير ثبوتها إذا أتى بها قبل النافلة احتسبت منها و سقط بها الأمر بالنافلة أيضا، و إذا أتى بها متأخرة عنها لم يحتسب من النافلة، و حيث لم تثبت ثبوتا شرعيا كما عرفت فلا مخرج لها عما دل على النهى عن التطوع فى وقت الفريضة إذا فالإتيان بها بعد النافلة خلاف الاحتياط و الأولى الإتيان بها- كالغفيلة- قبل النافلة لتكون مجمعا لامتثال الأمر بكل من النافلة و صلاة الوصية فتقع امتثالا لكليهما- على تقدير ثبوتها واقعا- و امتثالا لأمر النافلة- على تقدير عدم ثبوتها كذلك.

الصلاة الوسطى و تعيينها

(۱) ليس هناك أى أثر شرعى يترتب على تعيين المراد بالصلاة الوسطى و انه صلاة الظهر أو غيرها، لأن الفرائض اليومية- بأجمعها- واجبة الإتيان على المكلفين، و ان كان بعضها أهم و أكد عن بعضها الآخر.

نعم تظهر الثمرة فى النذر إذا نذر ان يعطى لمن يأتى بالصلاة الوسطى كذا، و لم يرد بها صلاة معينة، و الا اتبع قصده لا محالة، فإنه وقتئذ

---

(۱) المروية فى ب ۱۷ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۰

....

ان أريد بها صلاة الظهر فله أن يعطيه لمن أتى بصلاة الظهر، و ان أريد بها صلاة العصر فيعطيه لمن يصلى العصر و هكذا.

و كيف كان فلا أثر مهمّ للبحث عن ذلك فليس الا بحثا علميا فحسب.

و المعروف بين أصحابنا «قدهم» بل المتسالم عليه بينهم أن المراد بها صلاة الظهر فى غير يوم الجمعة، و أما يوم الجمعة فبالطبع تنطبق على صلاة الجمعة.

و بذلك نطقت جملة من الروايات و هى كثيرة فيها الصحاح و غيرها:

«فمنها»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) (فى حديث) قال:

و قال تعالى حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطىٰ و هى صلاة الظهر، و هى أول صلاة صلاها رسول اللّه (ص) و هى وسط النهار و

وسط صلاتين بالنهار: صلاة الغداة و صلاة العصر.. «۱».

«و منها»: صحيحة أبى بصير قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول:

صلاة الوسطى صلاة الظهر و هى أول صلاة أنزل اللّه على نبيه (ص) «۲» و غيرهما من الروايات.

و عن السيد المرتضى «قده» أنها صلاة العصر مدعيا عليه إجماع الشيعة.

و به نطقت رواية الفقه الرضوى و قد ورد فيه: قال العالم: الصلاة

---

(۱) المروية فى ب ۲ و ۵ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۱

....

الوسطى العصر «۱».

و ورد فى ذيل صحيحة زرارة المتقدمة: و فى بعض القراءة حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ صلاة العصر وَ قُومُوا لِلّٰهِ قٰانِتِينَ ..

و روى فى الفقيه فى باب علة وجوب خمس صلوات فى خمسة مواقيت فى حديث نفر من اليهود جاء إلى النبى (ص) فسأله أعلمهم عن مسائل فكان مما سأله انه قال: أخبرنى عن اللّه عز و جل لأى شيء فرض هذه الخمس الصلوات فى خمس مواقيت على أمتك فى ساعات الليل و النهار؟ فقال: النبى (ص) ان الشمس .. الى أن قال: و أما صلاة العصر فهى الساعة التى أكل فيها آدم من الشجرة فأخرجه اللّه عز و جل من الجنة فأمر اللّه ذريته بهذه الصلاة الى يوم القيامة، أوصانى أن احفظها من بين الصلوات .. «۲»

و الظاهر انه (ص) يشير بذلك الى قوله تعالى حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ.

إلا أن شيئا من ذلك لا يمكن المساعدة عليه:

أما دعوى إجماع الشيعة من السيد «قده» فلأنها من الغرائب نظير دعواه الإجماع فى جملة من الموارد التى لا قائل فيها من الشيعة فضلا عن إجماعهم، و مقامنا من تلك الموارد، لانه لم يعلم قائل بذلك من أصحابنا غير السيد «قده» فضلا عن ان تكون المسألة إجماعية.

و اما صحيحة زرارة و ما ورد فى ذيلها فالظاهر من ملاحظة صدر الصحيحة و ذيلها ان هذا الكلام من الامام نفسه، دون الراوى و ان احتمله بعضهم، الا انه بعد ما صرح (ع) فى صدرها بان الوسطى

---

(۱) البحار ج ۱۸ ص ۲۷

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۲

....

هى صلاة الظهر لا تبقى لذيلها أية دلالة على انها صلاة العصر، و إلا كان صدرها مناقضا لذيلها، و الظاهر ان مراده (ع) ببعض القراءة قراءة مثل ابن مسعود و غيره من قراء العامة، لا ان الواقع كذلك، لانه (ع) قد بين الواقع فى صدر الصحيحة كما هو ظاهر.

و أضف الى ذلك ان الصحيحة و ان نقلها الكلينى «قده» فى الكافى كما نقلناها آنفا، الا ان الشيخ فى التهذيب رواها مشتملة على لفظة (واو) فهى هكذا: و فى بعض القراءة: حٰافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلٰاةِ الْوُسْطىٰ و صلاة العصر «۱».

إذا تدلنا على ان صلاة العصر أيضا مورد للاهتمام، و المحافظة، لا ان الوسطى هى العصر، لان العطف ظاهر فى التعدد.

و أما رواية الصدوق «قده» ففى سندها عدة من المجاهيل فليلاحظ.

و اما رواية الفقه الرضوى فقد مر غير مرة انه لم يثبت كونها رواية فضلا عن اعتبارها.

إذا فلا دليل هناك يعارض الصحاح و الاخبار المعتبرة الدالة على أن صلاة الوسطى هى صلاة الظهر.

نعم المعروف عند العامة على ما فى المغنى لابن قدامة الحنبلى «۲» أن الوسطى هى صلاة العصر، و لعله الى ذلك أشار الإمام (ع) فى ذيل الصحيحة المتقدمة بقوله: و فى بعض القراءة. و قد فسرت الوسطى بصلاة المغرب و بصلاة الغداة و العشاء و قيل إنها احدى الفرائض على سبيل الواجب التخييرى، الا أن شيئا من ذلك لا يمكن تتميمه بدليل، و الصحيح ما عليه

---

(۱) التهذيب ج ۱ ص ۲۰۴ من الطبع القديم.

(۲) المغنى ج ۱ ص ۳۷۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۳

«مسألة ۴» النوافل المرتبة و غيرها يجوز إتيانها جالسا (۱) و لو فى حال الاختيار، و الأولى حينئذ عد كل ركعتين بركعة فيأتى بنافلة الظهر- مثلا- ست عشرة ركعة، و هكذا فى نافلة العصر، و على هذا يأتى بالوتر مرتين كل مرة ركعة.

المشهور من أنها صلاة الظهر و اللّه العالم بحقيقة الحال.

(۱) جواز الإتيان بالنوافل جالسا حتى مع التمكن و الاختيار من المسائل المتسالم عليها عند الأصحاب و قد نطقت بجوازه عدة من الروايات:

«منها»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن سهل بن اليسع أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن الرجل يصلى النافلة قاعدا و ليست به علة فى سفر أو حضر فقال: لا بأس به «۱».

و «منها»: صحيحة حماد بن عثمان عن أبى الحسن (ع) قال: سألته عن الرجل يصلى و هو جالس فقال: إذا أردت أن تصلى و أنت جالس و يكتب لك بصلاة القائم فاقرء و أنت جالس فإذا كنت فى آخر السورة فقم فاتممها و اركع فتلك تحسب لك بصلاة القائم «۲».

الى غير ذلك من الروايات، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى ذلك بين صورتى التمكن فيها من القيام و عدمه و قد خالف فى ذلك ابن إدريس فخص الجواز بالوتيرة و منعه فى غيرها و لكنه محجوج عليه بالروايات لعدم اختصاصها بنافلة دون نافلة.

نعم ورد فى جملة من الروايات احتساب ركعتين جالسا بركعة واحدة من قيام، فلو أراد ان يصلى نافلة الظهر- مثلا- عن جلوس صلى ست

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب القيام من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۴

فصل فى أوقات اليومية و نوافلها وقت الظهرين ما بين الزوال و المغرب (۱).

عشرة ركعة و هكذا.

و قد روى محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل يكسل أو يضعف فيصلى التطوع جالسا قال: يضعف ركعتين بركعة «۱».

و فى صحيحة على بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن المريض إذا كان لا يستطيع القيام كيف يصلى؟ قال: يصلى النافلة و هو جالس و يحسب كل ركعتين بركعة. و أما الفريضة فيحتسب كل ركعة بركعة و هو جالس إذا كان لا يستطيع القيام «۲» الى غير ذلک من النصوص و هى أيضا مورد للاعتماد و لا مانع من العمل على طبقها.

فصل فى أوقات اليومية و نوافلها

وقت الظهرين

اشارة

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة «تارة» من حيث المبدء و «اخرى» من حيث المنتهى.

---

(۱) المرويتان فى ب ۵ من أبواب القيام من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۵ من أبواب القيام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۱۵

....

الكلام فى وقتى الظهرين من حيث المبدء

اشارة

لا خلاف و لا كلام بل من المتسالم عليه عند المسلمين و المعدود من ضروريات الدين الحنيف ان مبدأ وقتى الظهرين أول الزوال، و يدل عليه قوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» فان الدلوک- على ما فى كلام جمع من أهل اللغة- زوال الشمس و ميلها عن كبد السماء نحو المغرب. و قد يفسر باصفرار الشمس و هو حين دنوها من الغروب. إلا انه بهذا المعنى غير مراد من الآية المباركة يقينا لوضوح ان اصفرارها لم يوقت لأية صلاة فى الشريعة المقدسة.

و يدل على ما ذكرناه صحيحة زرارة المتقدمة «۲» حيث قال فيها:

دلوكها زوالها. و ورد أيضا فى رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) حيث قال: دلوک الشمس زوالها «۳».

مضافا الى عدة من الروايات المتظافرة الواردة فى انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر «۴» و فى بعضها: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر .. و فى بعضها الآخر: فقد دخل وقت الصلاتين.

و فى ثالث: فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا، الا أن هذه قبل هذه ثم أنت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس. الى غير ذلک من الاخبار.

---

(۱) الإسراء: ۱۷: ۷۸

(۲) فی ص ۱۱۰

(۳) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴) المرویات فی ب ۴ من أبواب المواقیت عن الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۱۶

....

الکثیرهٔ المشتملهٔ علی الصحاح و غیرها، و لا یبعد دعوی تواترها.

و کیف کان فلا- ینبغی التردد فی أن مبدأ وقت الظهرین هو الزوال و قد عرفت ان المسألهٔ متسالم علیها بین المسلمین نعم عن ابن عباس، و الحسن، و الشعبی أن المسافر یجوز ان یقدم صلاته علی الزوال، الا انه شاذ لا یعبأ به و محجوج علیه بالسنهٔ و الکتاب.

ثم ان بإزاء تلک الروایات جملهٔ من الاخبار الواردهٔ عنهم (ع) و هی أیضا کثیرهٔ مشتملهٔ علی الصحاح، و قد دلت علی أن وقت صلاتی الظهرین ما إذا بلغ الفیء قدما أو قدمین، و فی بعضها: قدمان أو أربعهٔ أقدام، و فی ثالث: إذا بلغ الفیء ذراعین، الی غیر ذلک من الروایات «۱».

نعم الذراع و الذراعان ینطبقان علی القدمین و أربعهٔ أقدام، لأن الذراع شبران، و کل قدم شبر واحد- تقریبا- و کیف کان فهذه الطائفهٔ تعارض الطائفهٔ المتقدمهٔ لدلالتها علی ان وقتی الظهرین بعد زوال بقدم و قدمین، أو بقدمین و أربعهٔ أقدام، لا ان وقتیهما هو الزوال.

إذا لا بد لنا من التکلم فی مقامین:

«أحدهما»: فی المعارضهٔ بین الطائفتین و علاجها.

«ثانیهما»: فی رفع التنافی الواقع بین روایات الطائفهٔ الثانیهٔ فی نفسها، لاختلافها فی التحدید بالقدم و القدمین، و القدمین و أربعهٔ أقدام.

أما المقام الأول: فقد عرفت أن الطائفتین متعارضتان، الا ان تعارضهما یرتفع بما ورد فی بعض الاخبار من ان القدم و القدمین و کذلک القدمین و أربعهٔ أقدام لیس بوقت أصلی للصلاتین بل هو توقیت عارضی إنما طرأ

---

(۱) المرویات فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۱۷

....

لعلهٔ، و تلک العلهٔ وقوع نافلتی الظهرین فی وقت الفریضهٔ فلأجل ان لا تقعا فی وقتها و تندرجا فی کبری التطوع فی وقت الفریضهٔ المشتمل علی الحزازهٔ و المنقصهٔ- للاخبار الناهیهٔ عنه- أخر وقتاهما الی القدم و القدمین، أو القدمین و أربعهٔ أقدام.

و ما دل علی ذلک عدهٔ روایات:

«منها»: صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من أول الشمس .. الی أن قال: أ تدری لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلک؟ قال: لمکان النافلهٔ، لک أن تتنفل من زوال الشمس الی أن یمضی ذراع، فإذا بلغ فیئک ذراعا من الزوال بدأت بالفریضهٔ و ترکت النافلهٔ، و إذا بلغ فیئک ذراعین بدأت بالفریضهٔ و ترکت النافلهٔ «۱».

و «منها»: الأخبار الواردهٔ فی أن الشمس إذا زالت فقد دخل وقت الصلاتین و جاز للمکلف أن یأتی بالفریضتین فی أول الزوال و لا

یحبسه عن ذلک الا سبحته یطیلها أو یقصرها و لعلها أصرح ما یدلنا علی هذا المدعی.

و هی عدهٔ روایات.

«فمنهـا: صـحیحهٔ محمـد بن احمـد بن یحیی قال: کتب بعض أصـحابنا الی أبی الحسن (ع) روی عن آبائک القـدم و القـدمین «۲»، و الأربع،

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) کذا ورد فی الروایهٔ، و القاعدهٔ تقتضـی أن تکون الروایهٔ بالرفع بان تکون هکذا: القدم و القدمان .. و القامهٔ و القامتان، و الذراع و الـذراعان، و لعل کونها کذلک من جههٔ الحکایهٔ و کونها منصوبهٔ أو مجرورهٔ فیما نقل الی الرواهٔ و لو لأجل الإضافهٔ کقدر القدمین و هکذا.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۱۸

....

و القامهٔ و القامتین، و ظل مثلک، و الذراع و الذراعین فکتب (ع) لا القدم و لا القدمین، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین و بین یدیها سبحهٔ و هی ثمانی رکعات فإن شئت طولت، و ان شئت قصرت. ثم صل الظهر فإذا فرغت کان بین الظهر و العصر سبحهٔ، و هی ثمان رکعات إن شئت طولت، و ان شئت قصرت، ثم صل العصر «۱».

و «منها»: موثقـهٔ ذریح المحاربی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سأل أبا عبد اللّه (ع) ناس و انا حاضـر فقال: إذا زالت الشـمس فهو وقت لا یحبسک منه الا سبحتک تطیلها أو تقصرها الحدیث «۲».

و «منها»: صحیحهٔ منصور بن حازم الآتیهٔ.

و هذه الاخبار تدلنا علی أن مبدأ وقت الظهرین هو الزوال بحیث لو اتی المکلف بهما بعد تحققه فقد صـلاهما فی وقتهما غیر أن لهما وقتا آخر عرضیا لمکان النافلهٔ و عدم اندراجها فی التطوع فی وقت الفریضهٔ، و امتداده وسعته انما هو بمقدار ما یستلزمه الإتیان بالناقلهٔ، لا أن وقتیهما بعد القدم و القدمین أو الذراع و الذراعین، بل المدار علی إتمام النافلهٔ بلغ الفیء قدما أو قدمین أم لم یبلغهما.

و بهـذا صـرحت روایـهٔ إسـماعیل الجعفی عن أبی جعفر (ع) حیث ورد فی ذیلها: و انما جعل الـذراع و الذراعان لئلا یکون تطوع فی وقت فریضهٔ «۳».

إلا أنها انما تصلح مؤیدهٔ للمدعی و غیر قابلهٔ للاستدلال بها لضعف سندها.

و یدل علی ما ذکرناه و یؤکده صحیحهٔ إسماعیل بن عبد الخالق الآتیهٔ فلاحظ.

---

(۱) المرویتان فی ب ۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۱۹

....

و علی مـا ذکرناه یترتب أن فی موارد سـقوط النافلهٔ کما فی السـفر لا مانع من أن یأتی المکلف بالفریضـهٔ فی أول الزوال، إذ لا نافلهٔ

وقتئذ و لا- تطوع فی وقت الفریضهٔ حتی یؤخر وقت الفریضهٔ و کذلک الحال فیما إذا کان الیوم جمعهٔ لأن النافلهٔ فیها تتقدم علی الزوال و بذلک نطقت صحیحهٔ إسماعیل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن وقت الظهر، فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلک إلا فی یوم الجمعهٔ أو فی السفر، فان وقتها حین تزول «۱».

و کذا الحال فیما إذا اتی بالنافلهٔ و فرغ عنها قبل بلوغ الفیء قدما أو قدمین، فان له أن یصلی الفریضهٔ حینئذ فإن وقتها- و هو الزوال- قد دخل، و العلهٔ التی لأجلها أخر وقتها قد زالت.

و تدل علیه صحیحهٔ منصور بن حازم و غیره قالوا: کنا نقیس الشمس بالمدینهٔ بالذراع فقال أبو عبد اللّه (ع) ألا أن أنبئکم بابین من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلا أن بین یدیها سبحهٔ (ای نافلهٔ) و ذلک إلیک ان شئت طولت، و ان شئت قصرت «۲» و نظیرها غیرها من الروایات.

و بما ذکرنا یظهر ان من لا یرید أن یأتی بالنافلهٔ له أن یصلی الفریضهٔ فی أول الزوال، إذ لا موجب حینئذ لتأخیرها قدما أو قدمین.

ثم ان بما ذکرناه یرتفع التنافی بین الطائفتین بدلالهٔ إحداهما علی أن وقتی الظهرین- بالذات- هو الزوال، و دلالهٔ الثانیهٔ علی أن وقتیهما لمن یصلی النافلهٔ بعد القدم و القدمین، أو القدمین و أربعهٔ أقدام. و لا مسوغ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۲۰

....

لإبقاء الثانیهٔ علی ظهورها حتی نرفع به الید عن ظهور الطائفهٔ الأولی الموافقهٔ للکتاب، بل لا مناص من الجمع بینهما بما عرفت للأخبار المتقدمهٔ الشاهدهٔ للجمع کما سردناه.

أما المقام الثانی أعنی التنافی فی الطائفهٔ الثانیهٔ بین ما دل علی أن وقتی الظهرین ما إذا بلغ الفیء قدما أو قدمین، و ما دل علی تحدیده بما إذا بلغ الفیء قدمین و أربعهٔ أقدام، فلا بد فی رفعه من حمل الأخبار الدالهٔ علی القدم و القدمین علی الأفضلیهٔ بأن یکون إتمام النوافل الی القدم و القدمین أفضل من إتمامها بعدهما و هکذا الی ان تبلغ الفیء قدمین و أربعهٔ أقدام فإنه کلما کان أقرب الی الزوال کان أفضل، و حمل ما دل علی قدمین و أربعهٔ اقدام علی بیان منتهی وقت الفضیلهٔ للتنفل.

یترتب علیه انه لو لم یأت بنافلهٔ الظهر- مثلا- الی ان بلغ الفیء قدما فله ان یأتی بها الی أن یصیر الظل قدمین، و أما لو أخرها عن ذلک فلیس له إلا أن یبدأ بالفریضهٔ.

و یدل علیه صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: أ تدری لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت لم؟ قال: لمکان الفریضهٔ، لک ان تتنفل من زوال الشمس الی ان تبلغ ذراعا فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفریضهٔ و ترکت النافلهٔ «۱».

و الوجه فی هذا الحمل ان التسرع فی الإتیان بالنافلهٔ و تخفیفها من التسابق الی الخیرات و المبادرهٔ إلی المغفرهٔ و الثواب، فإن الإتیان بالفریضهٔ فی أول وقتها محبوب لدی اللّه سبحانه، و قد حث علیه فی جملهٔ من الروایات «۲»، و فی بعضها ان أول الوقت رضوان اللّه «۳».

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویتان فی ب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

....

و من هنا ورد الأمر بالتخفیف فی النافلهٔ أو بما یلازمه فی جملهٔ من الروایات:

«منها»: صحیحهٔ زرارهٔ قال: قال أبو جعفر (ع) اعلم ان أول الوقت أبدا أفضل فعجل الخیر ما استطعت .. «۱».

و «منها»: صحیحته الثانیهٔ قال: قلت لأبی جعفر (ع) أصلحک اللّه وقت کل صلاهٔ أول الوقت أفضل، أو وسطه أو آخره؟ قال: أوله ان رسول اللّه (ص) قال: ان اللّه عز و جل یحب من الخیر ما یعجل «۲» و «منها»: روایهٔ أبی بصیر قال: ذکر أبو عبد اللّه (ع) أول الوقت و فضله فقلت: کیف أصنع بالثمانی رکعات؟ فقال: خفف ما استطعت «۳» الی غیر ذلک من الروایات.

و تدل علی ما ذکرناه موثقهٔ ذریح المحاربی عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

سأل أبا عبد اللّه (ع) أناس و انا حاضر الی ان قال: فقال بعض القوم:

انا نصلی الأولی إذا کانت علی قدمین، و العصر علی أربعهٔ أقدام فقال أبو عبد اللّه (ع): النصف من ذلک أحب الی «۴».

هذا کله فیما دل علی القدم و القدمین أو القدمین و أربعهٔ أقدام.

بقی الکلام فی الاخبار الدالهٔ علی أن وقتی الظهرین ما إذا بلغ قدر الظل قامهٔ أو قامتین.

و هی أیضا عدهٔ روایات تنافی بظاهرها ما قدمناه من أن وقتی الظهرین من أول الزوال، و الذی یمکن أن یقال فی رفع التنافی بینهما ان من تلک

(۱) المرویات فی ب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

....

الروایات ما ظاهره ان القامهٔ و القامتین منتهی وقتی الظهرین لا أنهما مبدأهما، و علیه فهی خارجهٔ عن محل الکلام و لا تعارض بینها و بین ما قدمناه من ان مبدأ الوقتین أول الزوال و تفصیل الکلام فی ذلک و ان القامهٔ و القامتین وقت الفضیلهٔ و یجوز الإتیان بالفریضتین بعدهما أولا؟ یأتی بعد ذلک ان شاء اللّه.

و «منها»: ما ظاهره أن القامهٔ مبدأ وقت الظهر کما ان القامتین مبدأ فریضهٔ العصر، بحیث لو صلی الظهر بعد الزوال هنیئهٔ فقد صلاها قبل وقتها المضروب لها و هذا.

کموثقهٔ زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن وقت صلاهٔ الظهر فی القیظ فلم یجبنی، فلما ان کان بعد ذلک قال لعمر بن سعید بن هلال:

ان زرارهٔ سألنی عن وقت صلاهٔ الظهر فی القیظ فلم أخبره فخرجت (کما فی الوسائل أو حرجت کما نقل عن بعض نسخ الاستبصار و هو الصحیح) من ذلک فأقرءه منی السلام و قل له: إذا کان ظلک مثلک فصل الظهر، و إذا کان ظلک مثلیک فصل العصر «۱» و

نظيرها رواية أخرى فلاحظ.

و هى أيضا غير منافية لما قدمناه لدلالتها على ان وقتى الظهرين بعد بلوغ الظل قامة أو قامتين فى القيظ خاصة- و هو صـميم الصيف و اشـتداد الحر- لانه المسـئول عن حكمه و هو من الأمر فى مورد توهم المنع، لأن السائل احتمل ان يكون وقت فضيلة الظهر فى القيظ- كما فى غير القيظ- أول الزوال بحيث لو أخرها عنه فاته وقت الفضـيلة، و اجابه (ع) بان وقت الفضيلة عند اشتداد الحر موسع يمتد إلى القامة و القامتين، و ذلك حتى تنكسر صولة الحرارة، و يصلى من يصلى مع الإقبال التام و حضور القلب و نظير هذه الرواية ما ورد فى بعض الروايات من قوله (ص) أبردوا «۲»

---

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۲۳

....

اى صلوا فى وقت بارد لمكان أنه أقرب الى الإقبال بالقلب و التوجه الى الرب سبحانه.

و من الظـاهر أن الأـمر فى تلـك الموارد لاـ يفيـد الاـ الجواز و الترخيص، و هـذا مما لا مانع من الالتزام به و لو من جهـة التحفظ على الإقبال بالقلب لأنه أمر راجـح، و لا ينافى ما قـدمناه من أن مبـدأ الوقت أول الزوال و انه لا عبرة بالقامة و القامتين أو غيرهما، و التأخير إلى القدم و القدمين لأجل النافلة حتى لا تندرج فى كبرى التطوع فى وقت الفريضة.

نعم ورد فى بعض الروايات ان أول وقت العصـر قامة و آخر وقتها قامتان، و ان الصـيف و الشـتاء فى ذلك سواء، كما فى رواية محمد بن حكيم قـال: سـمعت العبـد الصالـح (ع) و هـو يقول: ان أول وقت الظهر زوال الشـمس، و آخر وقتهـا قامـة من الزوال، و أول وقت العصر قامة و آخر وقتها قامتان قلت: فى الشتاء و الصيف سواء؟ قال: نعم «۱».

و هى منافية لما ذكرناه من أن مبدأ وقت الظهرين هو الزوال على الترتيب المقرر بينهما.

و قـد يقال: الروايـة غير منافيـة لـذلك نظرا الى أن المراد بالقامة فيها هو الذراع كما ورد فى رواية على بن حنظلة قال: قال لى أبو عبد اللّه (ع):

القامة و القامتان: الذراع و الذراعان فى كتاب على عليه السلام «۲».

و يـدفعه: ان كون القامـة ذراعا فى كتاب على (ع) أجنبى عن القامة فى كلام العبد الصالح (ع) و لم يثبت أن القامة أينما أطلقت يراد بها الذراع، و الصـحيح ان يجاب عن الرواية بأنها ضـعيفة السند لعدم توثيق محمد بن حكيم الواقع فيه، و مع عدم حجيتها- فى نفسها- كيف تكون معارضة مع

---

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۲۴

....

الأخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على ان مبدأ وقتى الظهرين هو الزوال إلا ان هذه قبل هذه. و لا مقتضـى لرفع اليد عنها بالرواية الضعيفة

فلا مناص من طرحها.

و ان أبيت عن طرحها فلا مانع من ان تحمل القامـة فيها على الـذراع و لو للروايـة المتقدمة الدالة على ان القامة فى كتاب على (ع) هو الذراع و ان كان بعيدا فى نفسه.

بقى فى المقام أمران

«الأول»: ان الفىء بمقدار القدم و القدمين

أو الـذراع و الـذراعين أو القامـة و القـامتين أمر يختلف باختلاـف ذى الظـل من حيث الطول و القصـر، فلو كان الشاخص طويلا كان الفىء فيه أيضا طويلا و إذا انعكس ينعكس، و معنى ذلك ان صيرورة الظل قدما فى الشاخص الطوال أسرع من صيرورته كذلك فى القصـار، و من هنـا وقع ذلك موردا للسؤال فى بعض الروايات و أجاب (ع) عن ذلك فى روايـة إسـماعيل الجعفى بأن جـدار مسـجد الرسول (ص) كان بمقدار القامة يومئذ «۱».

و المراد بالقامة قامة الإنسان المتعارف، و معه يكون المراد بالقدم سبع القامة، لان القامة المتعارفة سبعة أقدام، و على ذلك فالتحديد انما هو بأمر عام لا يكاد يختلف بالاختلاف الشواخص فى الطول و القصر، فان المدار على أن يكون فىء كل شاخص بمقدار سبعه و هو وقت صلاتى الظهرين بالمعنى الذى عرفت.

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۲۵

....

فحـدوث الظل فى مثل المنائر و المآذن بمقدار سـبعهما كحدوث الظل فى الشواخص القصار كالذى بمقدار متر واحـد- مثلا- بمقدار سبعها فإنهما من حيث الوقت سواء، و لا يتحقق أحدهما قبل الآخر فى شى‌ء من الموارد.

«الثانى»: ان التحديد بصيرورة الظل من كل شى‌ء سبعة فى الأماكن

التى ينعدم فيها الظل وقت الزوال بالكلية أمر ظاهر لا غموض فيه، كما إذا كانت الشمس مسامتة للشاخص فى تلك الأماكن فإن الظل بعـد ما انعـدم- كليـة- إذا حـدث و رجع نحو المشـرق قـدما أو قـدمين فهو وقت صـلاة الظهر أو العصـر، و الظل إنما يسـمى فيئا بهذا الاعتبار، لانه من فاء اى رجع و عاد.

الا انه قليل غايته، لأن فى أغلب البلاد كالعراق، و إيران، و باكسـتان و ما ضاهاها من البلاد الشمالية البعيدة عن خط الاستواء بأكثر من الميل الأعظم للشـمس و هو ثلاثـة و عشـرون درجـة- المتحقق فى نهايـة الربيع و الخريف- لا ينعـدم فيها الظل وقت الزوال، بل يبقى موجودا إلى الشـمال، كما انه لا ينعـدم فى البلاد الجنوبيـة بل يبقى موجودا الى الجنوب و يختلف طول الظل و قصـره فى تلك البلاد باختلافهـا فى البعـد عن خـط الاسـتواء فقـد يكون البـاقى من الظل عنـد الزوال أطول من الشاخص كما إذا كان بعـد المكان أكثر من الميل الأعظم.

و كيف كان ففى تلك البلاد لا يخلو التحديـد بصـيرورة الظل من كل شـي‌ء سـبعة عن غموض، فإنه ما معنى بلوغ الظل فيها قـدما أو قدمين أو قامة؟ لانه موجود من الأول.

فلیس معنی صیرورة الظل كـذا مقـدارا حدوثه بهذا المقدار بعد الانعدام بل المراد به فی تلك الأماكن ان یكون میل الظل عن الجهة التی هو فیها

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۲۶

....

وقت الزوال- كالشـمال- فی البلاد الشـمالیة الی الشـرق مقـدار قـدم أو ذراع و نحوهمـا، حیث ان فی تلـك الأماكن یمیل الظل نحو المشرق موربا فإذا بلغ میله قدما أو ذراعا فهو وقت الصلاتین بالمعنی الذی عرفته. هذا كله فی مبدأ الوقت.

الكلام فی وقتی الظهرین من حیث المنتهی

المعروف عنـد الأصـحاب (قـدس اللّه أسـرارهم) امتـداد وقتیهمـا الی الغروب و ان الوقت من أوله إلی نهایته مشترك فیه بین صـلاتی الظهر و العصر الا أن هذه قبل هذه. و یدل علیه قوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ «۱» لدلالته علی ان ما بین الـدلوك و الغسق اعنی زوال الشـمس و منتصف اللیل المجعولین مبـدأ و منتهی فی الآیـة المباركة صالح للإتیان فیه بجمیع الصـلوات المفروضـات سوی فریضـة واحـدة و هی صـلاة الفجر، لأنه سـبحانه قـد عین وقتها بالفجر حیث قال وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كٰانَ مَشْهُوداً «۲».

فلو كنـا نحن و إطلاـق الآیـة المباركـة لقلنـا ان مبـدأ أوقـات الفرائض الأربع كلها هو الزوال كما ان منتهاها غسق اللیل، بحیث لو اتی المكلف بآیـة صـلاة منها فی أی جزء من أجزاء ذلك الوقت الواقع بین المبدء و المنتهی فقد اتی بها فی وقتها، بلا فرق فی ذلك بین أول الوقت و آخره.

إلاـ انـا علمنا من الاخبار المعتبرة الواردة فی المقام عـدم جواز تأخیر الظهرین عن الغروب كما علمنا عـدم جواز تقـدیم العشاءین علیه فیبقی إطلاق

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

(۲) الإسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۲۷

....

الآیـة المباركـة فی غیر ذلـك بحـاله، و مقتضـاه ما ذهب الیه المشـهور من جواز الإتیان بالظهرین من أول الزوال الی الغروب، و جواز الإتیان بالعشاءین من الغروب الی منتصف اللیل.

و یـدل علی ذلك صریحا صـحیحة الحلبی فی حـدیث قال: سألته عن رجل نسـی الاولی و العصـر جمیعا، ثم ذكر ذلك عنـد غروب الشـمس، فقال: ان كان فی وقت لا یخاف فوت إحـداهما فلیصل الظهر ثم یصل العصـر، و ان هو خاف أن تفوته فلیبـدأ بالعصـر، و لا یؤخرها فتفوته فیكون قد فاتتاه جمیعا، و لكن یصلی العصر فیما قد بقی من وقتها، ثم لیصلی الأولی بعد ذلك علی أثرها «۱».

و أیضا یدل علی ذلك الأخبار الواردة فی انه إذا زالت الشـمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جمیعا الا ان هذه قبل هذه، ثم أنت فی وقت منهما جمیعا حتی تغیب الشمس «۲».

و هذه الروایة و ان وقع فی جملة من أسانیدها القاسم بن عروة و هو ضـعیف لعدم توثیقه فی كتب الرجال إلا أن الصدوق «قده» رواها

بطريق آخر صحيح، حيث رواها بإسناده عن عبيد بن زرارة و ليس فى طريقه اليه من يخدش فيه سوى حكم بن مسكين الثقفى، حيث ناقش فيه بعضهم بعدم توثيقه الا انه لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات لا مناص من الحكم بوثاقته، لان مؤلفه- و هو ابن قولويه- ذكر فى أول كتابه هذا انه لا يروى عن الشذوذ بل يروى جميع روايات ذلك الكتاب عن الثقات و هذا يكفى فى توثيق الرجل.

و أيضا يستفاد ذلك مما ورد فى ان لكل من الصلاتين وقتين «۳» الى غير

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۱۲۷

---

(۱) المرويتان فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳ فى أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۲۸

....

ذلک من الروايات، و هذا لعله مما لا شبهة و لا خلاف فيه.

هل الوقت الأول وقت فضيلة؟

وقع الكلام فى أن الوقت الأول وقت فضيلة و الأخر وقت أجزاء، أو ان الأول وقت اختيارى و الثانى اضطرارى فلا يجوز تأخيرها إلى الوقت الثانى اختيارا لانه عصيان و ارتكاب للحرام. نعم إذا صلى فى الوقت الثانى أيضا كانت أداء لأنها واقعة فى وقتها؟

مقتضى ما قدمناه من الآية المباركة و الروايات ان الوقت الثانى وقت أجزاء لا انه وقت اضطرارى فيجوز تأخير الصلاة الى الوقت الثانى عمدا و اختيارا من غير عذر، لا انه أمر غير جائز إلا للمعذور و المضطر فالمقتضى لما ذكرناه تام لا قصور فيه.

إذا لا بد من ملاحظة أن له مانع أو لا مانع عنه؟

فقد يقال: المقتضى لجواز الإتيان بالصلاتين فى الوقت الثانى و ان كان تاما كما عرفت الا ان هناك مانعا عن ذلک و هو الاخبار التى ذكرها صاحب الحدائق «قده» و استدل بها على أن الوقت الثانى وقت اضطرارى.

و يرده ان ما استدل به من الروايات فى المقام مخدوشة- بأجمعها- لأنها اما ضعيفة الدلالة أو السند.

و تفصيل الكلام فى ذلک أن جماعة من القدماء و المتأخرين ذهبوا إلى أن الوقت الأول للمختار، و الثانى للمضطرين و ذوى الأعذار، خلافا لما هو المشهور بين المتأخرين من أن الوقت الأول وقت فضيلة و الثانى وقت أجزاء، و ممن خالفهم فى المقام صاحب الحدائق «قده» حيث ذهب الى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۲۹

....

أن الوقت الثانى وقت اضطرارى و أصر على وجوب اقامة الظهرين فى الوقتين الأولين و عدم جواز تأخيرهما إلى الوقتين الثانيين و ان

كان لو صلى فيهما وقعت الصلاة أداء أيضا، و استدل عليه بجملة من الروايات:

«منها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

لكل صلاة وقتان، و أول الوقت أفضله، و ليس لأحد ان يجعل آخر الوقتين وقتا إلا فى عذر من غير علة، «۱».

و تقريب الاستدلال بها أن الصحيحة دلتنا على أن لكل صلاة وقتين و لكل من الوقتين أول و آخر و أولهما أفضلهما و ليس للمكلف ان يجعل الوقت الثانى وقتا للصلاة الا من علة تقتضيه، و المتحصل من ذلك ان قوله عليه السلام و أول الوقت أفضله بمعنى أن أول الوقت الأول أفضل من آخر الوقت الأول.

و كذلك الحال فى الوقت الثانى- الذى يدعى انه وقت اضطرارى- فان أوله أفضل من آخره، و ليس للمكلف أن يؤخرها إلى الوقت الآخر أى ليس له ان يؤخرها إلى الوقت الثانى- لا آخر الوقت الأول- إلا من علة فالواجب على المختار أن يأتى بها فى الوقت الأول- الأعم من أوله و آخره.

و يدفعه: أن الرواية و ان كانت معتبرة بحسب السند إلا أنها على خلاف المطلوب أدل و ذلك لان المراد من قوله (ع) و أول الوقت أفضل- حسب ما يتفاهم منه عرفا- أن الوقت الأول- بأوله و آخره- أفضل، لا أن أول الوقت الأول أفضل و ذلك للجزم بعدم أفضلية الصلاة فى أول الوقت الأول عن آخره، لما تقدم من أن أول الوقت الأول وقت التنفل،

---

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۰

....

و لأجله أخرت الفريضة عن أول الزوال بمقدار الإتيان بالنافلة فلا أفضلية للفريضة فى وقت النافلة إذا المراد أن الوقت الأول أفضل و لو كان فى آخره، و المراد بالوقت هو الجنس دون خصوص الوقت الأول فالمستفاد من الصحيحة أن الوقت الأول- من أوله الى آخره- وقت فضيلة، و الثانى وقت أجزاء فدعوى ان الأول وقت اختيارى، و الثانى اضطرارى مما لا شاهد له.

و يؤكد ما ذكرناه بل يدل عليه أن هذه الصحيحة رواها الشيخ بعينها عن عبد اللّه بن سنان هكذا: أول الوقتين أفضلهما «۱» فاما ان الاختلاف من اختلاف النسخ أو ان الرواية رواها عبد اللّه بن سنان بلفظين.

و «منها»: ما رواه الصدوق مرسلا عن الصادق (ع): اوله رضوان اللّه و آخره عفو اللّه، و العفو لا يكون الا عن ذنب «۲».

و فيه ان الرواية مرسلة لا يمكننا الاستدلال بها على شى‌ء، على أن المظنون- قويا- أن جملة «و العفو لا يكون الا عن ذنب» اضافة من الصدوق و اجتهاد منه «قده» لا انها من كلام الامام (ع).

و يؤيده ان مضمون هذه الرواية ورد فى الفقه الرضوى من دون اشتماله على هذا الذيل حيث قال: «اعلم ان لكل صلاة وقتين أول و آخر فأول الوقت رضوان اللّه و آخره عفو اللّه «۳» و روايات الصدوق «قده» كثيرة التطابق مع روايات الفقه الرضوى بل قد ينقلها بألفاظها.

فمع عدم ثبوت الذيل للمرسلة لا تبقى لها أية دلالة على المدعى،

---

(۱) المروية فى ب ۳ و ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) الفقه الرضوى ص ۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٣١

....

و انما ظاهرها أن ثواب الآتى بالفريضة فى أول وقتها و اجره الرضوان الموصوف فى كلام اللّه سبحانه بالأكبر فى قوله عز من قائل وَ رِضْوانٌ مِنَ اللّهِ أَكْبَرُ «١» كما أن أجر الآتى بها فى آخر الوقت ان تمحى سيئاته، لا العفو عن تأخيره الصلاة عن أول وقتها إذا فالمرسلة- كسابقتها- على خلاف المطلوب أدل.

و «منها»: ما رواه الشيخ فى تهذيبه عن ربعى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إنا لنقدم و نؤخر، و ليس كما يقال: من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك، و انما الرخصة للناسى، و المريض، و المدلف، و المسافر، و النائم فى تأخيرها «٢».

و ذكر فى الحدائق أن هذه المعدودات فى الرواية إنما خرجت مخرج التمثيل دون الحصر، بمعنى ان الخارج عن كبرى: من أخطأ وقت الصلاة فقد هلك مطلق المعذور، لا خصوص المذكورات فى الرواية.

و الاستدلال بها على ما يرومه «قده» يبتنى على أن يكون قوله، من اخطاء .. أول كلام ابتدأه (ع) و لا يكون مقولا لقوله: و ليس كما يقال .. و هذا ممنوع- بتاتا- لان الظاهر ان قوله: من اخطاء ..

مقول لقوله: و ليس كما يقال، بمعنى ان هذا الكلام الذى يقال اعنى من اخطاء .. ليس كما يقال و ليس امرا صحيحا بل نحن أيضا نقدم الصلاة و نؤخرها. و إلا فلم يذكر مقول لقوله: و ليس كما يقال و هو خلاف الظاهر جدا.

أضف الى ذلك انها ضعيفة السند، لان فيه إسماعيل بن سهل و قد

---

(١) التوبة: ٩: ٧٢.

(٢) المروية فى ب ٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٣٢

....

ذكر النجاشى انه ممن ضعفه أصحابنا.

و «منها»: ما رواه الشيخ فى الصحيح عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر الى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغى تأخير ذلك عمدا و لكنه وقت من شغل أو نسى، أو سها، أو نام و وقت المغرب حين تجب الشمس الى ان تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا الا من عذر أو من علة «١».

و هذه الرواية و ان كانت صحيحة السند إلا أنها قاصرة الدلالة على المدعى و ذلك لان قوله: لا ينبغى- حسب ما قدمناه فى محله- و ان كان ظاهرا فى التحريم لانه بمعنى لا يتيسر و لا يمكن تكوينا أو تشريعا على ما استظهرناه من موارد استعمالاته فى الآيات و الروايات إلا أن فى الرواية قرينة على انه بمعنى الكراهة و الأمر غير المناسب لا انه بمعنى الحرام، و القرينة قوله عليه السلام فى صدرها: و أول الوقتين أفضلهما، لدلالته على أن الأول و الثانى مشتركان فى مقدار من الفضل غير أن الأول أفضل، فلو كان تأخير الصلاة الى الوقت الثانى محرما لم يعقل ان يكون فيه أى فضل، و بهذه القرينة يظهر ان «لا ينبغى» بمعنى لا يناسب لا انه بمعنى التحريم.

و قد يقال: ان الصحيحة ليست لها أية دلالة على حرمة تأخير الصلاة الى الوقت الثانى حتى مع قطع النظر عن صدرها، لأنها انما دلت على النهى عن أن يجعل آخر الوقتين وقتا و معنى ذلك ان النهى انما هو عن جعل ذلك عادة مستمرة و اتخاذه طريقة على خلاف

السنة النبویة، و لا شبهة فی أن تأخیر الصلاة الی الوقت الثانی بهذا العنوان حرام، لأنه اعراض

(۱) المرویة فی ب ۳ و ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۳۳

....

عن السنة و تهاون فیما رغب إلیه فی الشریعة و هذا خارج عن محل الکلام فان الکلام فی التأخیر لإبداع التهاون و الاعراض بل بسائر الدواعی الباعثة الیه.

و هذا الکلام- فی نفسه- و ان کان قابلا للمناقشة، إلا انه تأییدا لما ادعیناه من عدم دلالة الصحیحة علی حرمة التأخیر أمر لا بأس به.

و «منها»: ما رواه الشیخ أیضا عن إبراهیم الکرخی قال: سألت أبا الحسن موسی (ع) متی یدخل وقت الظهر؟ قال: إذا زالت الشمس فقلت: متی یخرج وقتها؟ فقال: من بعد ما یمضی من زوالها أربعة أقدام ان وقت الظهر ضیق لیس کغیره، قلت: فمتی یدخل وقت العصر؟

فقال: إن آخر وقت الظهر هو أول وقت العصر، فقلت: فمتی یخرج وقت العصر؟ فقال: وقت العصر الی أن تغرب الشمس، و ذلک من علة و هو تضییع، فقلت له: لو أن رجلا صلی الظهر بعد ما یمضی من زوال الشمس أربعة أقدام أ کان عندک غیر مؤد لها؟ فقال ان کان تعمد ذلک لیخالف السنة و الوقت لم یقبل منه، ان رسول اللّه (ص) قد وقت للصلاة المفروضات أوقاتا، و حد لها حدودا فی سنته للناس فمن رغب عن سنة من سننه الموجبات کان مثل من رغب عن فرائض اللّه تعالی «۱».

و الجواب عن الاستدلال بهذه الروایة.

«أولا»: انها ضعیفة السند بإبراهیم الکرخی لعدم توثیقه.

و «ثانیا»: انها انما تدل علی حرمة تأخیر الصلاة الی الوقت الثانی من جهة الاعراض عن السنة و عدم الاهتمام بها، أو لإظهار الرغبة عنها و لا دلالة لها علی حرمته إذا لم یکن بهذا العنوان کما لعله ظاهره، إذ

(۱) المرویة فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۳۴

....

الکلام فی التأخیر لا فی الاعراض عما سنه الشارع و عدم الاهتمام به فالروایة قاصرة الدلالة علی المدعی.

و «منها»: ما رواه فی الکافی عن داود بن فرقد قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) قوله تعالی إِنَّ الصَّلٰاةَ کٰانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتٰاباً مَوْقُوتاً. قال: کتابا ثابتا، و لیس ان جعلت قلیلا- أو أخرت قلیلا بالذی یضرک ما لم تضیع تلک الإضاعة، فإن اللّه عز و جل یقول: لقوم أَضٰاعُوا الصَّلٰاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوٰاتِ فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا «۱».

و قد جعل التعجیل و التأخیر راجعین الی الوقت الأول، و الإضاعة بمعنی التأخیر عن وقت الفضیلة- إلی الوقت الثانی- من دون عذر.

و هذا لا- یمکن المساعدة علیه، لانه دعوی لا- مثبت لها، فان التعجیل و التأخیر سواء أ رجعناهما الی الوقت الأول أو الثانی لم یدلنا دلیل علی أن الإضاعة بمعنی تأخیر الصلاة عن وقت الفضیلة إلی الوقت الثانی لأنه أمر یحتاج إلی قرینة فی الروایة، و لا قرینة علیه، و انما الروایة تدلنا علی انه علیه السلام أشار بالاضاعة الی إضاعة خاصة و لعلها کانت معهودة بینه و بین السائل حیث قال: ما لم یضیع

تلك الإضاعة. و أما أن تلك الإضاعة أى شـيء فلا قرينة على تعيينه، و العلم الخارجى يقتضـى أن يراد بها أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

«أحدهما»: عدم الإتيان بالصلاة فى وقتها أصلا سواء أتى بها فى خارج الوقت قضاء أم لم يأت بها.

«ثانيهما»: جعل الإتيان بها فى الوقت الثانى عادة مستمرة، و اتخاذه

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۵

....

طريقة دائمية على خلاف السـنة اعراضا عما رغب إليه فى الشريعة المقدسة و إظهارا لعدم الاعتناء و الاهتمام بالسنة النبوية و لا ثالث، و لا شبهة فى أن كل واحد من الأمرين تضييع للصلاة، و هما على خلاف ما وقته اللّه سبحانه و اين هذا مما نحن فيه؟

و كيف كـان فلاـ دلالـة للروايـة على مـدعاه. بـل على ما ذكره من إرجاع التعجيل و التأخير إلى الوقت الأول تـدلنا الروايـة على جواز الإتيان بالفريضة فى الوقت الثانى صريحا لقوله (ع) ليس ان عجلت قليلا أو أخرت قليلا بالذى يضرك هذا.

ثم ان هذه الرواية صـحيحة، و لم يظهر لنا الوجه فى عدم توصـيفها بالصـحة فى كلامه مع أن عادته على مراجعة السـند و التحفظ على المصطلح عليه من عناوينه.

و «منها»: ما رواه الشيخ فى التهذيب عن أبى بصير فى الموثق قال:

قال أبو عبد اللّه (ع) ان الموتور اهله و ماله من ضـيع صلاة العصر، قلت و ما الموتور؟ قال: لا يكون له أهل و لا مال فى الجنة، قلت: و ما تضييعها قال: يدعها حتى تصفر أو تغيب «۱».

و روى الصدوق «قده» أيضا مثله مع زيادة فى صدره عن أبى جعفر (ع) و هكذا البرقى فى المحاسن «۲».

و هـذه الرواية رواها فى الوسائل بلفظة «واو» هكذا حتى تصـفر و تغيب لا بلفظه «أو» كما فى الحدائق، و الظاهر ان النسخ مختلفة و ان الصحيح نسخة «واو» لوضوح أن الاصفرار يتحقق- دائما- قبل الغروب فما معنى الترديد بينهما؟.

---

(۱) المرويتان فى ب ۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۶

....

على أن الظاهر ان ما تضـمنته الروايـة حكم من يريد الإتيان بالوظيفة غير انه يدعها حتى تصـفر الشـمس أو تغيب، و من البعيد جدا ان يكون المتصـدى للإتيان بالوظيفـة مقيدا بالإتيان بها بعد الغروب، بحيث لا يأتى بصـلاته لو لـم تغب كيف فإنه على خلاف المذهب و المقصد.

إذا المراد بالرواية تأخير الصـلاة الى زمان اصـفرار الشمس، و ذكر الغيبوبة بعده انما هو لأجل التأكيد و المبالغة و أطلقت الغيبوبة على الاصـفرار بعلاقة المشارفة، فكان من صـلى عند الاصـفرار صـلى بعد الغروب، فقد دلت الرواية على أن من يدع صلاة عصره و يصليها عند الاصفرار فهو الموتور اهله و ماله، هذا كله فى مدلول الحديث.

و الجواب عن ذلك: أن الروايـة ليست لها دلالـة على عـدم جواز تأخير الصـلاة عن الوقت الأول اختيارا بل لها الدلالـة على الجواز، و ذلك لأنها قد فرضت الآتى بصـلاة العصر عند الاصفرار من أهل الجنة، و غاية الأمر أنه موتور الأهل و المال فلا مسكن و لا أهل و لا مال له فى الجنـة و انما يكون ضـيفا و كلّا فى الجنـة على أهلها فيوم عنـد هـذا و يوم عنـد ذاك، لا انه عصـى و اسـتحق بذلك النار و العقاب و ارتكب امرا محرما.

نعم ان كون الإنسـان فى الجنـة- على سـعتها و وفور نعمهـا و قصورهـا- فاقـد المسـكن و المـال و كلّـا على أهلهـا لمنقصـة عظيمـة و استخفاف كبير بشأنه و انما يستحقهما بتأخيره الصلاة الى زمان الاصفرار، و كيف كان فلا دلالة للرواية على مدعاه.

و «منها»: موارد من كتاب فقه الرضا (ع) «۱» الا انا فى غنى عن نقلها و التعرض لها لما أشرنا إليه غير مرة من انه لم يثبت كونه

---

(۱) فقه الرضا (ع) ص ۲.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۷

....

رواية فضلا عن ان تكون معتبرة.

و «منها»: صـحيحة أبان بن تغلب قال: كنت صـليت خلف أبى عبد اللّه (ع) بالمزدلفة، فلما انصـرف التفت إلىّ فقال: يا أبان الصـلوات الخمس المفروضـات من اقـام حـدودهن و حـافظ على مـواقيتهن لقى اللّه يوم القيامـة و له عنـده عهـد يـدخله به الجنـة، و من لم يقم حدودهن، و لم يحافظ على مواقيتهن لقى اللّه و لا عهد له، ان شاء عذبه، و إن شاء غفر له «۱».

و هذه الرواية رواها الصدوق «قده» بطريق صـحيح، و رواها الكلينى بطريقين صـحيحين، فان محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس و ان وقع فى أحدهما، إلا أن الظاهر أن الرجل ممن لا بأس به.

و الجواب عن ذلك ان هذه الرواية نظير ما دل على أن أول الوقت رضوان اللّه و آخره عفو اللّه، و قد بينا ان معنى تلك الرواية ان من اتى بالصلوات المفروضات فى أول وقتها فقد استحق بذلك الرضوان و من اتى بها أواخر أوقاتها لم يستحق الا ان يغفر اللّه ذنوبه.

و هـذه الرواية أيضا كذلك و مقتضاها أن من صـلاها فى أوقات الفضـيلة فقد وعده اللّه أن يدخله الجنة بذلك و من صـلاها فى غير تلك الأوقات فليس له وعـد من اللّه سـبحانه بل له ان يـدخله الجنة كما أن له ان لا يدخلها لاختصاص وعده سـبحانه بمن اتى بها فى أوقات الفضيلة فلا دلالة لها على المدعى.

و «منها»: موثقة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه (ع) قال اتى جبرئيل رسول اللّه (ص) بمواقيت الصـلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصـلى الظهر، ثم أتـاه حين زاد الظل قامـة فأمره فصـلى العصـر، ثم أتاه حين غربت الشـمس فأمره فصـلى المغرب، ثم أتاه حين سـقط الشفق

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۸

....

فأمره فصلى العشاء، ثم أتاه حين طلع الفجر فأمره فصلى الصبح، ثم أتاه من الغد حين زاد فى الظل قامة فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد فى الظل قامتان فأمره فصـلى العصـر ثم أتاه حين غربت الشـمس فأمره فصـلى المغرب، ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصـلى

العشاء ثم أتاه حين نور الصبح فأمره فصلى الصبح ثم قال: ما بينهما وقت «۱».

فان قوله (ع) ما بينهما وقت. يدلنا على أن وقت صلاة الظهر انما هو من أول الزوال الى أن يزيد الظل قامة، كما أن وقت صلاة العصر بعد الزوال من حين زيادة الظل قامة إلى قامتين. و أما الزائد عليه فليس وقتا للصلاة.

و يندفع: بان وقت الفريضة لو كان منحصرا بما بين الحدين الواقعين فى تقريب الاستدلال بالرواية فكيف صلى النبى (ص) الظهر- فى المرة الثانية- بعد ما زاد الظل قامة و صلى العصر بعد ما زاد قامتين كما هو صريح الرواية لأنها دلت على انه (ص)- فى المرة الأولى- صلى الظهر بعد الزوال، و فى المرة الثانية صلاها بعد ما زاد الظل قامة، كما انه صلى العصر- فى المرة الأولى- بعد ما زاد الظل قامة، و فى الثانية بعد ما زاد قامتين إذا فالمستفاد من الرواية و من فعله (ص) جواز الإتيان بهما بعد القامة و القامتين، كما يجوز الإتيان بهما قبل القامة و القامتين من غير اشكال، و معه لا بد من أن يقال: ان ما بينهما وقت بمعنى انه أفضل الوقتين، لا أن اقامة الصلاتين واجبة بينهما متعينا حتى يحرم تأخيرهما عنهما.

و ان شئت قلت: ان الوقت فى الرواية لم يقيد بكونه وقت الوجوب و انما دلت على ان ما بينهما وقت فليكن هذا وقت الفضيلة كما ذكرناه،

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۳۹

....

فإنها كلما قربت من الزوال كانت أفضل، و كذلك الحال فى صلاة العصر لأن الإتيان بها بعد صلاة الظهر و قبل القامة أفضل، لأنه تعجيل الى الخير مع أن الرواية قد حددت وقتها بما بين القامة و القامتين، و لكن التقديم أفضل و مما يؤيد ذلك ما وقع فى بعض الروايات من أن النبى (ص) أتاه جبرئيل و ذكر مثل ما نقلناه الا انه قال بدل القامة و القامتين: ذراع و ذراعين، و فى ثالث: قدمين و أربعة أقدام «۱».

لأن المشهور و ان ذكروا أن وقت الفضيلة هو المثل و المثلان و لم يلتزموا بالذراع و الذراعين، أو القدمين و أربعة أقدام إلا أنهما تدلان على أن الأوقات المذكورة أوقات الفضيلة دون الاجزاء حسب اختلاف مراتبها، لأنها كلما قربت من الزوال كانت أفضل. و انما لم نستدل- على ما ذكرنا- بهاتين الروايتين و جعلناهما مؤيدتين لضعفهما بحسب السند.

و «منها»: صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا صليت فى السفر شيئا من الصلوات فى غير وقتها فلا يضرك «۲».

و ذلك لقضاء الضرورة بعدم جواز الإتيان بالفرائض فى غير أوقاتها المعينة بلا فرق فى ذلك بين الحضر و السفر فليس المراد فيها بالوقت فى مثل صلاتى الظهرين ما بين دلوك الشمس و غروبها بل المراد به هو الوقت الأول أعنى وقت الفضيلة الذى يجب الإتيان فيه بالفريضة عند الاختيار، و لا يجوز تأخيرها عن ذلك الوقت إلا لذوى الاعذار و الاضطرار كالمريض و نحوه، و السفر أيضا من جملة الأعذار المسوغة للتأخير و من هنا دلت الصحيحة على عدم الضرر فى الإتيان بالصلاة- فى السفر- فى غير الوقت الأول

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱ و ۱۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۰

....

و تدلنا- بمفهومها- علی ان الإتیان بالفرائض فی غیر الوقت الأول أعنی الوقت الثانی یضر فی غیر السفر هذا.

و فیه: ان الوارد فی الصحیحهٔ نکرهٔ فی سیاق الإثبات أعنی قوله علیه السلام شیئا من الصلوات، فلا دلالهٔ لها علی العموم بان تدلنا علی أن أیهٔ صلاهٔ من الصلوات المفروضات أتیت بها- فی السفر- فی غیر أوقاتها المعینهٔ لم یکن مضرا فی حقک، و انما تدلنا علی أن بعض الصلوات کذلک و لیکن هو النوافل، لجواز الإتیان- ببعضها- فی غیر أوقاتها فی السفر دون الحضر.

علی أن مدلول الروایهٔ ان الضرر فی غیر حال السفر یستند إلی الإتیان بالصلاهٔ فی غیر أوقاتها و لم یسند فیها الضرر إلی تأخیرها عن وقتها و لم یقل علیه السلام إذا أخرت فی السفر شیئا من الصلوات فلا یضرک و انما قال: إذا صلیت فی السفر شیئا من الصلوات فی غیر وقتها فلا یضرک.

و بین التعبیرین فرق کثیر، لوضوح ان الإتیان بالصلاهٔ فی غیر وقتها قد یتحقق بتأخیرها عن وقتها، و قد یتحقق بتقدیمها علی وقتها، و هذا لا ینطبق الا علی النوافل، لوضوح ان الفرائض لا یجوز تقدیمها علی أوقاتها فی شیء من الموارد.

و هذا بخلاف النوافل لان منها ما یجوز تقدیمه علی وقته فی السفر دون الحضر فإن صلاهٔ اللیل یجوز الإتیان بها قبل انتصافه للمسافر اختیارا هذا.

و أضف الی ذلک انا لو سلمنا ان الروایهٔ مصرحهٔ بأن تأخیر الفرائض عن الوقت الأول غیر مضر فی السفر أیضا لم تکن لها أیهٔ دلالهٔ علی أن تأخیر الفرائض عن أوقاتها الأول یضر فی غیر حال السفر، و ذلک لأنها

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۴۱

....

مما لا مفهوم له، حیث أن مفهومها: إذا لم تصل- فی السفر- شیئا من الصلوات فی غیر وقتها فهو یضرک.

و من الظاهر ان ذلک من السالبهٔ بانتفاء موضوعها، إذ مع عدم الإتیان بالصلاهٔ لا موضوع حتی یؤتی به فی غیر وقته أو فی وقته، و یکون مضرا أو غیر مضر، فلا مفهوم للقضیهٔ الشرطیهٔ أو ان مفهومها سالبهٔ بانتفاء موضوعها.

نعم قدمنا غیر مرهٔ أن تقیید الموضوع بقید فی الکلام یدلنا علی ان الحکم فی القضیهٔ غیر مترتب علی الطبیعی المطلق و انما یترتب علی حصهٔ خاصهٔ من الطبیعی و هو المقید بذلک القید المذکور فی الکلام، لانه لو لا ذلک لأصبح التقیید به لغوا ظاهرا.

إذا فالتقیید بالسفر فی الروایهٔ یدلنا علی أن له خصوصیهٔ فی الحکم بعدم الضرر فی مفروض الروایهٔ الا ان هذا لا یکفی فی دلالهٔ الروایهٔ علی المدعی فإنه یکفی فی تلک الخصوصیهٔ و المدخلیهٔ الالتزام بوجود الحزازهٔ و المنقصهٔ فی الإتیان بالصلاهٔ فی غیر أوقاتها- اعنی وقت الفضیلهٔ- فی الحضر، و انتفائهما فی الإتیان بها فی غیر أوقاتها حال السفر لأن التأخیر فیه غیر موجب للحزازهٔ و هذا یدل علی أفضلیهٔ الوقت الأول و لا یدل علی تعینه.

و «منها»: ما رواه فی الکافی و التهذیب عن أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) أن الصلاهٔ إذا ارتفعت فی وقتها رجعت الی صاحبها و هی بیضاء مشرقهٔ، تقول: حفظتنی حفظک اللّه، و إذا ارتفعت فی غیر وقتها بغیر حدودها رجعت الی صاحبها و هی سوداء مظلمهٔ، تقول: ضیعتنی ضیعک اللّه «۱».

(۱) المرویهٔ فی ب ۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۴۲

....

و الرواية- على نسخة الوسائل و الكافى- مشتملة على لفظة «أول» فهى هكذا: إذا ارتفعت فى أول وقتها.

و على نسخة التهذيب كما نقلناه عن الحدائق غير مشتملة عليها، و الرواية واحدة متنا و سندا و بما أن الكافى أضبط فالمظنون بل المطمئن به هو اشتمال الرواية على تلك اللفظة.

ثم انها على ما فى الوسائل و الكافى غير قابلة للاستدلال بها على ما ذهب اليه صاحب الحدائق «قده» لوضوح عدم وجوب الإتيان بالصلاة فى أول وقتها، فإن اوله كآخره و وسطه، و لا قائل بوجوب إيقاعها فى أول الوقت الأول و لا يلتزم به حتى صاحب الحدائق «قده» سواء فى ذلك بين كون الوقت الأول وقتا اختياريا أم وقت فضيلة، و عليه لا بد من حمل الرواية على معنى آخر كما سيأتى.

نعم هى على رواية التهذيب قابلة للاستدلال بها على ما ذهب اليه إلا أن المناقشة فى دلالتها مجالا واسعا، و ذلك لاشتمالها على التقييد بغير الحدود، حيث قال: و إذا ارتفعت فى غير وقتها بغير حدودها ..

فان معنى الرواية حينئذ- بناء على تسليم أن المراد فيها بالوقت هو الوقت الأول- ان من صلاها فى غير الوقت الأول- من غير ان يبالى بحدودها و يعتنى بأوصافها و يهتم بشأنها رجعت سوداء مظلمة، و هذا كما ترى خارج عن محل الكلام، لأن الكلام انما هو فى الإتيان بها فى غير الوقت الأول مع مراعاة حدودها و شرائطها و مع الاهتمام التام بشأنها لا مضيعا لحدودها كما هو مفروض الرواية.

و «منها»: ما نقله عن كتاب المجالس للصدوق معبرا عنها بالموثقة و هى متحدة المضمون مع الرواية المتقدمة قال و من تلك الأخبار ما رواه الصدوق فى كتاب المجالس- فى الموثق- عن عمار الساباطى عن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۳

....

أبى عبد اللّه عليه السلام قال: من صلى الصلوات المفروضات فى أول وقتها فأقام حدودها رفعها الملك الى السماء بيضاء نقية و هى تهتف به حفظك اللّه كما حفظتنى فأستودعك اللّه كما استودعتنى ملكا كريما، و من صلاها بعد وقتها من غير علة، فلم يقم حدودها رفعها الملك سوداء مظلمة و هى تهتف به ضيعتنى ضيعك اللّه كما ضيعتنى و لا رعاك اللّه كما لم ترعنى .. «۱».

و قد ظهر مما قدمناه فى الرواية المتقدمة عدم دلالتها على ما ادعاه صاحب الحدائق «قده» فلا نعيد و اما سندها فهى ليست بموثقة كما وصفها لان الصدوق يرويها عن شيخه حسين بن إبراهيم بن تاتانة (ناتانة) و لم يوثقه أهل الرجال نعم ذكروا انه شيخ الصدوق الا ان مجرد الشيخوخة لا يكفى فى التوثيق بل قدمنا ان من مشايخه من هو ناصب عنيد فكيف يمكن الاعتماد على مجرد الشيخوخة له، و لم يلتزم «قده» بعدم الرواية إلا عن الثقات كما التزم به النجاشى «قده» و العجب من صاحب الحدائق «قدس سره» انه كيف وصفها بالموثقة و هو من أهل فن الحديث! و «منها»: ما رواه أبو على فى المجالس و غيره فى غيره و نحوه فى نهج البلاغة فيما كتب أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن أبى بكر: ثم ارتقب وقت الصلاة فصلها لوقتها و لا تعجل بها قبله- لفراغ- و لا تؤخرها عنه- لشغل- فان رجلا سأل رسول اللّه (ص) عن أوقات الصلاة فقال: أتانى جبرئيل فأرانى وقت الظهر (الصلاة) حين زالت الشمس فكانت على حاجبه الأيمن، ثم أرانى وقت العصر، و كان ظل كل شى‌ء مثله، ثم صلى المغرب حين غربت الشمس، ثم صلى العشاء الآخرة حين

(۱) المروية فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۴

....

غاب الشفق ثم صلى الصبح فأغلس بها و النجوم مشتبكة. فصل لهذه الأوقات و الزم السنة المعروفة و الطريق الواضح .. «۱».

و هى مضافا الى ضعف سندها، لاشتماله على عدة من المجاهيل «۲» قاصرة الدلالة على المدعى بل لا يمكن الالتزام بمضمونها و ذلك لأنها دلت على أن وقت صلاة الظهر أول الزوال- اعنى ما إذا كانت الشمس على الحاجب الأيمن- و قد قدمنا ان وقت فضليتها يمتد الى القدم و القدمين لا انه حين الزوال على ما دلت عليه الاخبار الكثيرة بل المتواترة فهى مخالفة للسنة المتواترة، كما انها قد اشتملت على ما لا يلتزم به فقيه حتى صاحب الحدائق نفسه لدلالتها على ان أول وقت العصر ما إذا بلغ ظل كل شيء مثله، و قد مر ان وقت العصر ما إذا بلغ الفيء قدمين.

على ان الظاهر من قوله عليه السلام و لا تؤخرها عنه لشغل فى مقابل قوله عليه السلام و لا تعجل بها قبله لفراغ ان متعلق النهى هو تأخير الصلاة عن وقتها و الإتيان بها خارج الوقت لشغل كما ان متعلقه فى الجملة المقابلة هو الإتيان بها قبل الوقت و دخوله للفراغ فلا دلالة لها على عدم جواز تأخيرها عن الوقت الأول لشغل كما هو المدعى فالرواية إنما دلت على الحث و التحريص إلى الإتيان بالصلاة فى أول وقتها لفضله و استحبابه و لا دلالة لها على وجوب ذلك و تعينه.

بقيت فى المقام روايتان لم يستدل بهما صاحب الحدائق فى محل الكلام و انما ذكرهما عند التكلم على منتهى وقت الظهر.

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) و السند مذكور فى ب ۱۵ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۵

....

«إحداهما»: حسنة معمر بن يحيى «۱» قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلى الأولى؟ قال: لا، انما تصلى الصلاة التى تطهر عندها «۲».

و «ثانيتهما»: موثقة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال:

قلت: المرأة ترى الطهر عند الظاهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر، قال: تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلاتان «۳».

و قد يستدل بهما على ما ذهب اليه صاحب الحدائق «قده» من ان الوقت الأول وقت اختيارى لا يجوز التأخير عنه و يدعى ان دلالتهما على ذلك ظاهرة نظرا الى دلالتهما على أن المرأة ليس لها ان تصلى الظهر فيما إذا ترى الطهر عند العصر أو تطهر عند الظهر و اشتغلت بشأنها حتى دخل وقت العصر، و انما يجب ان يأتى بصلاة العصر لانقضاء وقت صلاة الظهر فى الصورتين.

و يدفعه: ان الروايتين لا مناص من حملهما على التقية لمعارضتهما فى موردهما بصحيحة عبد اللّه بن سنان الصريحة فى أن المرأة إذا طهرت قبل الغروب أنت بكلتا الصلاتين، حيث روى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر .. «۴».

على انا سواء قلنا بان الوقت الأول وقت اختيارى و الثانى اضطرارى أم قلنا ان الثانى وقت أجزاء و الأول وقت فضيلة لم تكن أية مناقشة فى أن المرأة فى مورد الروايتين مكلفة بصلاة الظهر، لانه من موارد الاضطرار بمعنى

---

(۱) كذا فى الحدائق و التهذيب و الموجود فى الوسائل و الكافى معمر ابن عمر كما ان الوارد فيها عند العصر لا بعد العصر كما فى الحدائق.

(۲) المرويات فى ب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۶

و يختص الظهر بأوله (۱) مقدار أدائها بحسب حاله، و يختص العصر بآخره كذلك

أن المرأة إنما تؤخر صلاتها الى الوقت الثانى اضطرارا لمكان حيضها و هو من الأعذار المسوغة للتأخير إلى آخر الوقت فإذا طهرت- بعد دخول وقت العصر- لم يكن أى موجب لسقوط الظهر عنها وقتئذ فالروايتان مخالفتان للأخبار المتقدمة الدالة على جواز تأخير الصلاة عن الوقت الأول مع العلة و العذر فإلى هنا تحصل ان الصحيح هو ما ذهب اليه المشهور من أن الوقت الأول وقت فضيلة و الثانى وقت أجزاء و ان وقتيهما يمتدان الى الغروب و ان كان الإتيان بهما فى الوقت الأول أفضل.

الوقتان الاختصاصيان للظهرين

(۱) بعد التسالم و الإجماع و دلالة الكتاب و السنة بل و قيام الضرورة على أن صلاتى الظهرين لا بد من ان تقعا فيما بين الدلوك و الغروب وقع الكلام فى أن هذا الوقت- من مبدئه الى منتهاه- هل هو اشتراكى بين الصلاتين بمعنى ان كل جزء من اجزائه صالح لكل واحدة منهما أو أن لكل منهما وقتا اختصاصيا لا يصلح لشريكتها فيختص الظهر من اوله بمقدار أدائها كما يختص العصر من أخره كذلك؟

المعروف عندهم هو القول بالاختصاص مع الاتفاق و التسالم على أن الإتيان- متعمدا- بصلاة العصر مقدما على الظهر موجب لبطلانها، لاشتراط الترتيب بين الصلاتين.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۷

....

فإن أرادوا من الوقت الاختصاصى هذا الذى أشرنا إليه من اعتبار كون العصر مترتبة على صلاة الظهر بحيث لو أتى بها قبلها متعمدا بطلت فهو أمر صحيح و يدل عليه ما تقدم من الاخبار المشتملة على قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه «۱» و غيرها من الروايات الدالة على لزوم كون العصر مترتبة على صلاة الظهر «۲».

و ان أرادوا بذلك ان لكل من الصلاتين وقتا اختصاصيا لا يصلح إلا لها و لا يصح الإتيان فيه بغيرها و لو فى غير حال التعمد بحيث لو أتى بالعصر أول الزوال- مثلا- نسيانا أو اشتباها بطلت فكأنه أتى بها قبل الزوال فهو مما لم تقم عليه دليل. بل الأخبار الكثيرة المتقدمة الناطقة بأنه إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الصلاتين أو الظهر و العصر جميعا .. ثم أنت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس «۳» قد دلتنا على ان ما بين المبدء و المنتهى وقت اشتراكى للصلاتين و لا اختصاص لهما بوقت دون وقت.

و قد نسب هذا القول الى الصدوق و انه ذهب الى ان الوقت من مبدئه إلى منتهاه مشترك فيه بين الصلاتين الا ان هذه قبل هذه، بمعنى ان كل جزء من الوقت صالح لكل من الفريضتين مع الالتزام بينهما بالترتيب، و تبعه عليه جماعة.

و ذكر صاحب المدارك عند الاستدلال على القول بالاختصاص: انه لا معنى لوقت الفريضة إلا ما جاز إيقاعها فيه و لو على بعض الوجوه- كالنسيان و الغفلة و ما شابههما- و لا ريب فى ان إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع، لما دل على اعتبار الترتيب بينهما كما مر

(۱) راجع ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) راجع ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) راجع ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۸

....

كما أن الإتيان بها عنـد الزوال نسـيانا كـذلك على الأظهر، لأنه من الإتيان بغير المأمور به بدلا عن المأمور به و من البين ان أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل و لا دليل عليه فى المقام.

فحيث لاـ دليـل على الصـحة فيحكم ببطلان الصـلاة فإذا امتنع وقوع العصـر عنـد الزوال انتفى كون ذلك وقتا لها و هـذا معنى ان أول الزوال وقت اختصاصى لصلاة الظهر، لعدم صحة وقوع العصر فيه بوجه من الوجوه.

و هذا الكلام منه «قده» عجيب، لان البطلان مع التعمد و إن كان كما أفاده الا أنه مستند الى اعتبار الترتيب بينهما مع العمد و الالتفات و من الظاهر ان البطلان من جهة الإخلال بالترتيب المعتبر بينهما لا يسـتتبع الحكم بالاختصاص و عدم قابلية الوقت لصـلاة العصر، لأنه أمر يحتاج الى الى دليل و لم يقم أى دليل على الاختصاص، و معه لا وجه للحكم ببطلان صلاة العصر عند الزوال إذا أتى بها كذلك نسـيانا أو اشـتباها و ذلـك لحـديث لاـ تعـاد، لوضوح أن الترتيب المعتبر بينهما ليس من المسـتثنيات فمع النسـيان لا مناص من الحكم بصحة الصلاة لقيام الدليل عليها حينئذ كما عرفت.

على أن الإتيان بصـلاة العصر فى أول الوقت غير منحصر بالصورتين أعنى صورتى العمد و النسيان، بل هناك صورة ثالثة و هى ما إذا أتى بصـلاة الظهر قبـل الزوال معتقـدا دخول الوقت بعـد الفحص عنه أو اعتمـادا على اخبار من يوثق به من المؤذنين بحيث لم يقع من الظهر فى وقتها غير شـيء يسير كمقـدار ربع الركعـة أو نصـفها ثم أتى بالعصـر بعد الزوال- بمقدار التشـهد مثلا- فان الظهر صـحيحة حينئذ لوقوعها فى وقتها و لو بمقدار قليل و كذلك صلاة العصر، بناء على عدم قيام الدليل على اختصاص أول

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۴۹

....

الوقت الصلاة الظهر بمقدار اربع ركعات، فما استدل به للاختصاص غير صحيح.

و اسـتدل العلامة «قده» على الاختصاص بما حاصـله: ان القول بالاشتراك و عدم الالتزام بالاختصاص يستلزم أحد الباطلين أعنى خرق الإجماع أو التكليف بما لا يطاق و ذلك لأن المكلف بعد الزوال إذا كان مكلفا بكلتا الصـلاتين معا أعنى ثمانى ركعات دفعة واحدة، لزم التكليف بما لا يطاق، و ذلك لعـدم قدرة المكلف حينئذ إلا من إحدى الصـلاتين، و ان كان مكلفا بخصوص صـلاة العصـر دون الظهر أو بإحداهما لا على التعيين لزم خرق الإجماع لعدم الخلاف فى أن صلاة الظهر متعلقة للتكليف حينئذ بخصوصها.

و هـذا الاسـتدلال منه «قده» كالاسـتدلال المتقدم عن صاحب المدارك عجيب، و ذلك لانه لا اشـكال و لا ريب فى أن صـلاة الظهر هى المتعلقـة للتكليف بعـد الزوال مع التوجه و الالتفات بحيث لا يجوز تقـديم العصـر عليها متعمـدا الا انه خارج عن محل الكلام فان المدعى ان المكلف لو نسيها و أتى بالعصـر أو قدم الظهر على الزوال معتقدا دخول الوقت فصـلى العصر فى أول الزوال صحت صلاة عصره و ان كانت واقعة فى أول الزوال.

إذا الكلام انما هو فى صورة النسـيان أو عـدم التكليف بصـلاة الظهر- أول الزوال- للإتيان بها قبله على الوجه المتقدم و من الظاهر ان

الحكم بصحتها عند النسيان بحديث لا- تعاد و كذا الحكم بها فى الصورة الثانية لا- يستتبع التكليف بما لا يطاق و لا ان فيه خرقا للإجماع فلا يمكن الاستدلال بشيء من هذين الوجهين على الاختصاص.

بقى الكلام فى الاستدلال على ذلك بالاخبار.

و يقع الكلام فى ذلك «تارة» من حيث المبدء و أول الوقت و «اخرى»

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۵۰

....

من حيث المنتهى و آخر الوقت. اما بحسب أول الوقت فقد استدل عليه بما رواه داود بن فرقد- عن بعض أصحابنا- عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر، و بقى وقت العصر حتى تغيب الشمس «۱».

و لا- إشكال فى دلالتها على المدعى الا- انها ضعيفة السند لإرسالها فلا- يمكن الاعتماد عليها بوجه و «دعوى»: أنها منجبرة بعمل الأصحاب على طبقها «مندفعة». بما مر غير مرة من المناقشة فيها كبرى و صغرى، لان عملهم على طبق رواية ضعيفة غير موجب لانجبارها و لأنا لا نعلم باستنادهم الى تلك المرسلة فيما ذهبوا اليه، و لعلهم اعتمدوا فى ذلك على اشتراط ترتب العصر على الظهر و قد مر انه أمر آخر.

و قد يصحح الرواية بأنها و ان كانت مرسلة الا ان فى سندها الحسن ابن على بن فضال و قد أمرنا بالأخذ بروايات بنى فضال لما ورد: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «۲» و من جملة رواياتهم هذه المرسلة فلا مناص من العمل على طبقها.

و يدفعه: أن هذه الدعوى و ان صدرت عن شيخنا الأنصارى «قده» فى أوائل كتاب الصلاة الا انها من غرائب الكلام و ذلك لأن بنى فضال ليسوا بأعظم مقاما من رواتنا الأعاظم و الأجلاء كزرارة و محمد بن مسلم و اضرابهما من أكابر الفقهاء و عدول الرواة و قد مر غير مرة انا لا نعتمد على رواياتهم فيما إذا كانت مجهولة أو ضعيفة أو مرسلة فما ظنك بهؤلاء!

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۱ من أبواب صفات القاضى من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۵۱

....

فإنهم مهما بلغوا من الوثاقة و العظمة لا يبلغون من هو فى أدنى مراتب العدالة فضلا عن كبراء العدول و فقهاء الرواة.

و مما يزيد فى الوضوح: ان بنى فضال قبل انحرافهم عن الصواب كانوا لا- تقبل منهم رواياتهم فيما إذا كانت مرسلة أو ضعيفة و نحوهما فكيف بما بعد انحرافهم؟ و لا يحتمل ان يكونوا- بعد الانحراف- بأعظم مقاما و أرقى منزلة عن أنفسهم- قبل الانحراف- و هل بالانحراف ازدادت وثاقتهم و جلالتهم حتى بلغوا مرتبة لا يمكننا رد رواياتهم و لو كان فى.

إسنادها مجهول أو ضعيف أو كانت الرواية مرسلة؟

إذا فمعنى الأمر بالأخذ برواياتهم ان انحرافهم غير مضر بوثاقتهم و انه لا- يمنع عن العمل برواياتهم حال استقامتهم لا أن أية رواية رواها هؤلاء فهى رواية معتبرة لا مناص من الأخذ بها و لو كانت عن ضعيف أو مجهول أو كانت مرسلة هذا.

علی أن دعوی: اننا مأمورون بقبول روایاتهم دعوی غیر ثابتهٔ:

لأن مستندها هو ما رواه الشیخ فی کتاب الغیبهٔ بسنده عن أبی الحسین بن تمام عن عبد اللّه الکوفی- خادم الحسین بن روح- عن الحسین بن روح وکیل الناحیهٔ المقدسهٔ حین سئل عن کتب الشلمغانی قال: أقول فی کتبهم ما قاله العسکری (ع) حین سئل عن کتب بنی فضال من قوله (ع) خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا «۱».

و هذه الروایهٔ قد دلت علی أن روایات بنی فضال معتبرهٔ لوثاقتهم إلا أنها ضعیفهٔ لجهالهٔ حال أبی الحسین بن تمام و عبد اللّه الکوفی فلا یمکننا الاعتماد علیها ابدا فلم یثبت ان هذا الکلام قد صدر عن ابن روح حتی یقال انه ینقله عن العسکری (ع) فما هو المشتهر من الأمر بالأخذ بروایاتهم

---

(۱) کتاب الغیبهٔ ص ۲۵۴.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۵۲

....

کلام مشهوری لا أساس له إذا الروایهٔ ضعیفهٔ و غیر قابلهٔ للاعتماد علیها فی شیء.

علی انها مع الغض عن ذلک معارضهٔ بالروایات الکثیرهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ علی انه إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جمیعا «۱» لانه لا معنی لهذه الروایات الا نفی الاختصاص و بیان ان الوقت اشتراکی بین الصلاتین.

نعم یمکن ان یقال: ان المراد من روایهٔ داود بن فرقد لیس هو أن وقت صلاهٔ العصر ما إذا مضی من الزوال مقدار یمکن ان یصلی فیه المصلی أربع رکعات- و ان لم یصل بالفعل- بل الظاهر من الروایهٔ أن المراد بها أن وقت صلاهٔ العصر ما إذا صلی المکلف- بالفعل- أربع رکعات، و هو عبارهٔ أخری عن الترتیب المقرر بینهما حیث أن صلاهٔ العصر انما تقع صحیحهٔ فیما إذا أتی المکلف بصلاهٔ الظهر قبلها.

و أما ما قدمناه من صحتها فیما إذا أتی بصلاهٔ الظهر قبل الزوال معتقدا دخول الوقت ثم أتی بصلاهٔ العصر أول الزوال، أو أتی بصلاهٔ العصر قبل صلاهٔ الظهر نسیانا فهو من الفروض النادرهٔ دون المتعارفهٔ.

و الوجه فی ذلک: أن هذه الروایهٔ إنما وردت فی قبال الأخبار المتقدمهٔ الکثیرهٔ الدالهٔ علی ان الشمس إذا زالت فقد دخل الوقتان أو وقت صلاهٔ الظهر و العصر جمیعا و قد ذکرنا انه لا معنی لقوله جمیعا أو فقد دخل الوقتان إلا ان الوقت اشتراکی بینهما من مبدئه إلی منتهاه، و معه لا- یمکن حمل الروایهٔ علی ارادهٔ المعنی الأول و الا- تحققت المعارضهٔ بینهما و کانت الروایهٔ مخالفهٔ لتلک الأخبار الکثیرهٔ، بل یراد منها المعنی الثانی أعنی مضی مقدار صلی فیه المکلف- بالفعل- أربع رکعات، لانه معنی

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۵۳

....

قوله (ع) الا أن هذه قبل هذه.

و قد یقال: ان حمل الروایهٔ علی ارادهٔ المعنی الثانی و ان کان هو الظاهر من الروایهٔ و لو بلحاظ الأخبار المتقدمهٔ إلا أن ملاحظهٔ ذیلها تقضی بخلافه، حیث ورد فی ذیلها: فإذا مضی ذلک- أی مقدار ما یصلی فیه المصلی أربع رکعات- فقد دخل وقت الظهر و العصر.

فـان معنى ذلك ان صـلاة الظهر لم يؤت بها فى الخارج بعـد لوضوح انه لا معنى لـدخول الوقت بالإضافـة الى من صـلى اربع ركعات الظهر، فلو كـان المراد منها مضـى مقـدار صـلى فيه المكلف بالفعل اربع ركعات كان من اللازم ان يقال: فإذا مضـى ذلك فقـد دخل وقت العصر فلا مجال معه إلا من حمل الرواية على ارادة مضى زمان يمكن ان يصلى فيه اربع ركعات.

و ينـدفع: بان حمل الرواية على ذلك المعنى غير ممكن فى نفسه، و ذلك لانه لا يخلو اما أن يراد بالمقدار الذى يمكن ان يصـلى فيه المصـلى أربع ركـعات، المقـدار الـذى يصـلى فيه اربع ركـعات على الوجه المتعـارف و لنفرضه ثمـان دقـائق- مثلاـ- و اما ان يراد به المقـدار الـذى يصـلى فيه المصـلى أربع ركـعات بحسـبه و هو أمر يختلف باختلاـف آحـاد المصـلين من حيث كونه بطىء القراءة أو سريعها، أو كونه متطهرا قبل الزوال و عدمه، و من حيث اشتمال الصلاة على المستحبات و عدمه.

فعلى الأول لو صـلى أحد صـلاة الظهر مسـتعجلا و فرغ منها قبل ثمان دقائق- مثلا- لم يجز له الإتيان بصـلاة العصـر لعدم دخول وقتها على الفرض و هـذا خلاف الضـرورة و الإجماع و خلاف الأخبار الدالـة على انه إذا زالت الشـمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه «۱» فهذا لا يمكن الالتزام به.

---

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۵۴

....

و أما التقـدير الثانى فهو مضافا الى بعده فى نفسه، لان لازمة ان يختلف وقت العصـر باختلاف المصـلين فيكون غير داخل بالنسبة إلى مكلف و داخلا بالإضافة إلى مكلف آخر و هو بعيد.

و مضافـا الى انه على خلاـف الاـشتراك فى التكليف، لاـن مقتضـاه ان تكون صـلاة العصـر أو غيرها جائزة لكل مكلف أو غير جائزة كذلك لا ان تختلف باختلافهم.

يأتى فيه نظير الترديد المتقدم، لانه لا يخلو اما ان يراد بصلاة، كل شخص صلاته المتعارفة اعنى المشتملة على الأجزاء الواجبة و جملة من المنـدوبات و المقـدمات و المقارنـات و التعقيبـات و الأذكـار و غيرهـا ممـا هو أمر متعـارف فى الصـلاة. و اما ان يراد بها الصـلاة المشتملة على خصوص الأجزاء الواجبة بأسرع زمان يمكن الصلاة فيه أعنى أقل الواجب.

فعلى الأـول لو أتى المكلف بصـلاة الظهر- مسـتعجلا- و فرغ منهـا قبل زمان يمكن الإتيان فيه بصـلاة مشـتملة على الأجزاء الواجبـة و المستحبة أعنى الصلاة المتعارفة لم يجز له الإتيان بصلاة العصر لعدم دخول وقتها و هذا خلاف الأدلة المتقدمة فلا يمكن الالتزام به.

و الثانى خلاف ظاهر الروايهٔ، لأن ظاهرها أن صلاة العصر انما يدخل وقتها فيما إذا مضى من الزوال مقدار يصلى فيه اربع ركعات على الكيفية المتعارفة، لا مقدار الصلاة المشتملة على خصوص الأجزاء الواجبة.

على أن هـذا أمر قليل الاتفاق و من الأفراد النادرة بل لعله لا يتفق فى الخارج أصـلا، إذا لا مناص من حمل الروايـة على ارادة المقدار الذى يصلى فيه المصلى أربع ركعات- بالفعل- كما قدمناه.

هذا و قد يستدل على القول بالاختصاص بما ورد فى بعض الاخبار

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۵۵

....

المتقدمة من قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه «۱» بدعوى ان معناه ان وقت هذه قبل وقت هذه، و هو معنى الاختصاص.

و یدفعه: ان تلک الروایات مصرحهٔ بأن الزوال یدخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جمیعا، لا ان بالزوال یدخل وقت الظهر و یدخل وقت العصر بعده. نعم یعتبر الترتیب بینهما و الیه أشار بقوله: الا أن هذه قبل هذه ای نفس هذه الصلاهٔ قبل تلک الصلاهٔ لا ان وقتها قبل وقتها هذا کله من حیث المبدء و أول الوقت.

منتهی وقتی الظهرین

و أما من حیث المنتهی و آخر الوقت فقد قالوا ان آخر الوقت بمقدار اربع رکعات یختص بصلاهٔ العصر.

فإن أرادوا من ذلک أن من أخر الصلاتین إلی أن بقی من الوقت مقدار اربع رکعات یجب ان یصلی فیه العصر دون الظهر فهو کلام صحیح کما یأتی علیه الکلام ان شاء اللّه.

و ان أرادوا بذلک بیان ان آخر الوقت اختصاصی بصلاهٔ العصر و غیر صالح لوقوع الظهر فیه ابدا بحیث لو فرضنا أن المکلف لم یکن مأمورا بصلاهٔ العصر، لإتیانه بها نسیانا أو باعتقاد انه اتی، بصلاهٔ الظهر قبلها ثم انکشف خلافه، لم یجز له الإتیان فیه بصلاهٔ الظهر لفواتها و خروج وقتها بل لو صلاها وجب أن یأتی بها قضاء و ان لم تغرب الشمس بعد فلم یقم علیه دلیل یثبته، فان مقتضی حدیث لا تعاد ان الترتیب المعتبر

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۵۶

....

بینهما ذکری فمع الغفلهٔ و النسیان لا بد من الحکم بصحهٔ الصلاتین، و ان کانت الظهر واقعهٔ بعد العصر.

نعم دلت صحیحهٔ زرارهٔ علی أن المکلف إذ أتی بالعصر قبل صلاهٔ الظهر- نسیانا- ثم تذکرها جعلها ظهرا ثم اتی بصلاهٔ العصر، لأنها أربع مکان أربع «۱» الا انها أمر آخر فان الکلام فی المقام انما هو فیما تقتضیه القاعدهٔ فی نفسها و أما ان النص الوارد علی خلافها هل لا بد من الأخذ به أولا؟ فسیأتی علیه الکلام بعد ذلک ان شاء اللّه.

و المتحصل ان الوقت الاختصاصی للعصر بالمعنی المتقدم دعوی لا أساس لها.

و روایهٔ داود بن فرقد غیر صالحهٔ للاستدلال بها للمناقشات المتقدمهٔ و لا نعید.

و قد یستدل علیه بروایهٔ الحلبی (فی حدیث) قال: سألته عن رجل نسی الاولی و العصر جمیعا ثم ذکر ذلک عند غروب الشمس فقال: ان کان فی وقت لا یخاف فوت إحداهما فلیصل الظهر ثم یصل العصر، و ان هو خاف أن تفوته فلیبدأ بالعصر، و لا یؤخرها فتفوته فیکون قد فاتتاه جمیعا و لکن یصلی العصر فیما قد بقی من وقتها، ثم لیصلی الأولی بعد ذلک علی أثرها «۲».

و دلالتها علی المدعی مما لا اشکال فیه غیر انها ضعیفهٔ السند و غیر قابلهٔ للاستدلال بها بوجه، و ما فی کلمات بعضهم من التعبیر عنها بالصحیحهٔ مما لا وجه له و ذلک لان الشیخ «قده» روی هذه الروایهٔ بإسناده عن الحسین ابن سعید عن ابن سنان عن ابن مسکان عن الحلبی، و ابن سنان هذا

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۴ أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۵۷

....

هو محمد بن سنان الضعيف لا عبد اللّه بن سنان، لأنه الذى يروى عنه الحسين بن سعيد و هو يروى عن ابن مسكان- غالبا- دون عبد اللّه بن سنان فالمظنون بل المطمأن به بحكم الغلبة ان ابن سنان الواقع فى السند هو محمد بن سنان.

و لا أقل من الشك و الاحتمال و معه كيف يمكن الحكم بصحة الرواية فلا دليل على أن آخر الوقت بمقدار اربع ركعات اختصاصى للعصر.

بقى الكلام فى الوقت الاختصاصى بالمعنى الآخر و هو اشتراط كون العصر واقعة عقيب الظهر و متأخرة عنها عند العلم و الالتفات بحيث لو عكس و قدم العصر على الظهر بطلت، و انه إذ تركهما متعمدا الى أن بقى من الوقت مقدار اربع ركعات تعين الإتيان بصلاة العصر فيه.

و هذا يدل عليه الاخبار المتقدمة الدالة على انه إذ زالت الشمس فقد دخل الوقتان أو وقت الظهر و العصر جميعا الا ان هذه قبل هذه «۱».

لدلالتها على ان كل جزء من أجزاء الوقت المحدود بما بين الدلوك و الغروب و ان كان قابلا لكل واحدة من الصلاتين و صالحا للإتيان فيه باية منهما شاءه المكلف إلا أن صلاة العصر يشترط فيها ان تقع عقيب الظهر و بعدها فلو وقعت قبلها بطلت نعم هذا مع العمد و الالتفات.

و أما لو قدمها على الظهر نسيانا حكم بصحتها لحديث لا- تعاد، إذ الترتيب المعتبر بين الصلاتين ليس من الخمسة المستثناة فى الحديث، و كذلك الحال فيما لو صلى الظهر قبل الزوال معتقدا دخول الوقت بحيث لم يقع منها فى الوقت غير شىء يسير و اتى بالعصر أول الزوال، فان الصلاتين محكومتان بالصحة حينئذ هذا من ناحية المبدء و أول الوقت.

(۱) المروية فى ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۵۸

....

و أما من حيث المنتهى و آخره فلان المكلف عند تركه الصلاتين كلتيهما الى ان بقى من الوقت مقدار اربع ركعات لم يعقل بقاء الأمر بثمان ركعات فى حقه لعدم سعة الوقت للصلاتين فالأمر بهما معا فى حقه من التكليف بما لا يطاق إذا لا يخلو اما ان يكون المكلف مأمورا بصلاة العصر فقط، و يسقط الأمر بصلاة الظهر فى حقه، أو يكون مأمورا بصلاة الظهر فحسب و أما ان يسقط عنه الأمر بكل واحدة من الصلاتين، و يحدث هناك أمر جديد بالتخيير بينهما إذ لا يحتمل فى حقه سقوط الأمر بالصلاة رأسا، لأنه خلاف الضرورة و الإجماع.

الصورتان الأخيرتان مضافا إلى أنهما خلاف المتسالم عليه عند الأصحاب «قدهم» لعدم ذهابهم إلى وجوب الظهر حينئذ- متعينا- و لا مخيرا، مما لا يمكن الالتزام به فى نفسه، و ذلك للأخبار المتقدمة الدالة على انه إذ زالت الشمس فقد دخل الوقتان، أو وقت الظهر و العصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس «۱».

لدلالتها على أن الوظيفة المقررة فى مفروض الكلام انما هى الإتيان بصلاة العصر فحسب لاشتمالها على ان الوقت مشترك فيه بين الصلاتين بعد الزوال، و المكلف فى وقت من ثمان ركعات إلى أن تغرب الشمس، فإذا ضاق الوقت و لم يسع لثمان ركعات سقط الأمر بالأربع الاولى لا محالة و كان الوقت مختصا بالأربع الثانية، لقوله ان هذه قبل هذه.

و علی الجملهٔ ان الوقت و إن کان ممتدا الی الغروب و الشریکهٔ لا تزاحم الشریکهٔ، لصلاحیهٔ کل جزء من أجزاء الوقت لکل واحدهٔ من الصلاتین الا انه إذا أخرهما متعمدا الی أن بقی من الوقت مقدار اربع رکعات اختص

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۵۹

و ما بین المغرب و نصف اللیل وقت المغرب (۱)

الوقت بصلاهٔ العصر، لعدم معقولیهٔ الأمر بثمان رکعات، و ظهور الروایهٔ فی ان الصلاتین متبسطتان علی مجموع الوقت الا ان هذه قبل هذه، و معه یختص الوقت بالأربع الثانیهٔ- بالطبع- لانه مقتضی الانبساط و التقسیط و تدل علی ذلک الأخبار الواردهٔ فی الحائض و انها تصلی العصر و حدها إذا طهرت عند العصر، أو عند الظهر إلا انها اشتغلت بشأنها حتی دخل وقت العصر «۱» نعم إذا لم یکن مأمورا بصلاهٔ العصر، کما إذا أتی بها قبل صلاهٔ الظهر- نسیانا أو باعتقاده الإتیان بصلاهٔ الظهر قبلها- لم یکن أی مانع من الإتیان بصلاهٔ الظهر حینئذ.

وقت صلاهٔ المغرب

اشارهٔ

(۱) لا- ینبغی الخلاف فی دخول وقت صلاهٔ المغرب بالغروب- الأعم من غیبوبهٔ الشمس و ذهاب الحمرهٔ المشرقیهٔ علی ما یأتی تحقیقه- و تدل علیه عدهٔ من الروایات:

«منها»: صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب و العشاء الآخرهٔ «۲».

و «منها»: غیر ذلک من الروایات.

و الکلام فی الوقت الاختصاصی لصلاهٔ المغرب من اوله بمقدار ثلاث

---

(۱) راجع ب ۴۹ من أبواب الحیض من الوسائل

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۷ و ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۶۰

....

رکعات و لصلاهٔ العشاء من آخره بمقدار اربع رکعات هو الکلام فی الظهرین و یأتی تفصیله عند تعرض الماتن له ان شاء اللّٰه.

و کیف کان فلا کلام فی وقتها من حیث المبدء، و انما الکلام فی انه هل یمتد الی تصف اللیل کما هو المعروف بینهم أو الی طلوع الفجر کما عن بعض علمائنا أو فی خصوص الحائض و الناسی و نحوهما أو فی الاعذار مطلقا و ان حرم التأخیر عن النصف، و عن المحقق امتداده الی طلوع الفجر للمضطر و ذکر صاحب الحدائق ان الظاهر أن أول من ذهب صریحا الی امتداد وقت العشاءین الی طلوع الفجر للمضطر هو المحقق فی المعتبر، و تبعه صاحب المدارک و شیده و تبعه فی هذا القول جملهٔ ممن تأخر عنه کما هی

عادتهم- غالبا.

و عن الشيخ في الخلاف و ابن البراج ان آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق- بلا فرق فى ذلك بين الحاضر و المسافر و المختار و المعذور- و عن المفيد و ابن بابويه امتداد وقتها الى ربع الليل- فى حق المسافر- و عن أبى الصلاح و ابن حمزة القول بذلك مع الاضطرار.

و الصحيح ما ذهب اليه المشهور من امتداد وقت المغرب الى نصف الليل و يدل على ذلك الآية المباركة أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ .. «۱» بضميمة ما ورد فى تفسيرها «۲» لدلالتها على ان الصلوات الأربع- غير فريضة الفجر- تدخل أوقاتها بالدلوك و يمتد الى غسق الليل المفسر بمنتصفه- كما هو كذلك لغة- إلا انا علمنا بالأخبار الواردة فى المقام عدم جواز تأخير الظهرين عن المغرب، كما علمنا بعدم

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸

(۲) راجع ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۶۱

....

جواز تقديم العشاءين على الغروب إذا فالآية المباركة و الرواية المفسرة لها دلتا على امتداد وقتى العشاءين الى منتصف الليل.

و يؤيدها ما رواه عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه «۱».

فعلى ذلك لو وردت رواية تامة الدلالة و السند و دلتنا على أن وقت المغرب يمتد الى ذهاب الشفق أو غيره من التحديدات المذكورة فى المقام لم يكن أى مناص من ان نحملها على الأفضلية كما صنعنا ذلك فى الاخبار الواردة فى تحديد وقتى الظهرين بمقدار القدم و القدمين، أو بصيرورة الظل من كل شىء مثله أو مثلية فيقال فى المقام ان الإتيان بالفريضة الى هذا الحد أفضل، لا ان الوقت يخرج بذلك فتندرج فى الفوائت أو ان التأخير عنه حرام و ان لم يخرج بذلك الوقت.

إذ الآية المباركة بضميمة الأخبار المتقدمة صريحة الدلالة على قول المشهور و هى انما وردت خطابا للنبى (ص) لبيان الوظيفة المقررة على جميع المسلمين لمكان اشتراكهم فى التكليف فلا يمكن حملها على بيان وظيفة المعذورين و المضطرين، كيف و ظاهرها توقيت الطبيعة الصلاتية بالإضافة إلى طبيعى المكلفين فلا مسوغ لحملها على بيان الحكم بالإضافة إلى طائفة دون أخرى.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدم من الأخبار الدالة على أن لكل صلاة وقتين أولهما أفضلهما «۲».

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۳ و ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۶۲

....

و ما دل على أنهم (ع) كانوا يقدمون صلاتهم و يؤخرونها و ليس الأمر كما يقال: من ان من أخر صلاته فقد هلك و انما الرخصة للناسى و المريض و المدنف و المسافر و النائم فى تأخيرها «۱» على ما بيناه فى تفسيرها فراجع و أيضا يدل عليه جملة من الأخبار

الواردة فى المقام و فى بعضها.

انهم (ع) كـانوا يرخصون فى تـأخير الصـلاة بـأدنى عـذر فى ذلـك إما بعملهم (ع) كما يأتى فى بعض الروايات، و اما ببيانهم كما فى صحيحة عمر ابن يزيد «۲» الآتية و غيرها.

و امـا مـا ذهب اليه ابن البراج و الشـيخ فى الخلاـف من امتـداد وقت المغرب الى ذهـاب الشـفق، فقـد اسـتدل عليه بصـحيحة زرارة و الفضيل قالا، قال أبو جعفر (ع) ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق «۳».

و الاستدلال بها من جهتين:

«الجهـة الأـولى»: صـدرها و هو قوله: فان وقتها واحـد. بـدعوى ان هـذه الجملـة تـدلنا على أن لصـلاة المغرب وقتا واحـدا، و هو وقت وجوبها و ليست كبقية الصلوات التى لها وقتان: اختيارى و اضطرارى، فإذا كان لها وقت واحد، فلا يجوز تأخيرها عن وقتها أعنى وقت وجوبها فيجب الإتيان بها عند المغرب فتأخيرها عن ذهاب الشفق أمر غير سائغ.

و يرده انه لاـ نظر فى قوله (ع) ان لكـل صـلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحـد الى بيان منتهى وقت المغرب و انه ينتهى إلى ذهاب الشفق

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۸ من أبواب المواقيت من الوسائل و هناك رواية أخرى عنه أيضا بمضمونها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۶۳

....

أو غيره، و انما نظره الى مبدئه و بيان ان لغير صـلاة المغرب من الصـلوات وقتين لكونها مسبوقة بالسبحة و النافلة فإذا دخل وقتها أتى أولا بالنوافل ثم بالفريضة من ظهر أو عصر أو عشاء أو فجر.

و كون هـذه الصـلوات مسبوقة بالنافلـة من الوضوح بمكان: أما فريضـتا الظهرين و فريضة الفجر فلأن نوافلها متقدمة على أنفسـها كما تقـدم، و أما صـلاة العشاء فلان وقتها و ان كان يـدخل بالغروب إلا أن الأفضل أن تؤخر بعد صـلاة المغرب بمقدار اربع ركعات نافلة المغرب.

و تدلنا عليه ما قدمناه من موثقة معاوية المشـتملة على نزول جبرئيل على النبى الأكرم (ص) بوقتين فى يومين فى كل من الفرائض غير فريضـة المغرب كـأول الزوال و حين مـا زاد الظل قامـة و قوله. ما بينهما وقت «۱» فإنها تـدلنا بوضوح على ان لكل فريضـة وقتين و ان الإتيان بها فى الوقت الثانى- بالطبع- أفضل لكونها مسبوقة بالنوافل، و هـذا بخلاف فريضـة المغرب لانه لا سبحة متقدمـة عليها حتى يؤتى بهـا أولاـ ثم يؤتى بالفريضـة و من هنـا لم يجعـل لهـا الاـ وقت واحـد، و لم ينزل جبرئيـل فيهـا بوقتين فلا وقت للمغرب الا وقت وجوبها.

و يؤيـده روايـة أديم الحر قـال: سـمعت أبـا عبـد اللّه (ع) يقول: ان جبرئيـل أمر رسول اللّه بالصـلاة كلهـا فجعل لكل صـلاة وقتين إلا المغرب فإنه جعل لها وقتا واحدا «۲».

و كيف كان الصـحيحة لا نظر لها الى بيان منتهى وقت المغرب و انما وردت لبيان مبدئه كما ذكرناه و نظير ذلك صلاة الجمعة حيث ورد

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۶۴

....

ان وقتها حين تزول «۱» و ذلك لعدم كونها مسبوقة بالنافلة بعد الزوال و ما ذكرناه هو المتعين فى تفسير الصحيحة و اما غير ذلك مما ذكروه فى تفسيرها فلا يمكن المساعدة على شيء منها بوجه.

«الجهة الثانية»: ذيل الصحيحة و هو قوله: و وقت فوتها سقوط الشفق، لانه صريح فى عدم امتداد وقت المغرب الى انتصاف الليل أو ربعه بل إنما ينتهى بسقوط الشفق.

و هذا أيضا لا يمكن المساعدة عليه و ذلك لما ورد فى جملة من الروايات من أن صلاة المغرب يجوز تأخيرها إلى ثلث الليل أو ربعه و لو بالإضافة إلى المسافر و هذا كموثقة عمر بن يزيد قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام وقت المغرب فى السفر الى ثلث الليل «۲».

بل مقتضى ما نطقت به النصوص المتعددة- على ما يأتى نقلها- جواز تأخيرها عن السقوط مطلقا و لو فى غير حال السفر و المرض و معه لا مجال للقول بأن صلاة المغرب مطلقا ينتهى بذهاب الشفق هذا.

مضافا الى أن ذلك خلاف ظاهر الآية المباركة أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۳» لأن إطلاقها يقتضى جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق حتى مع الاختيار لأن الغسق كما تقدم بمعنى نصف الليل، إذا بمقتضى تلك الروايات و إطلاق الآية المباركة لا بد من حمل قوله (ع) و وقت فوتها سقوط الشفق على أن الأفضل ان يؤتى بها الى زمان السقوط و ان لا يؤخر عنه، لا ان بذلك يخرج وقتها بالكلية.

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۶۵

....

و مما استدل به على ذلك صحيحة بكر بن محمد عن أبى عبد اللّه (ع) انه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان اللّه يقول فى كتابه لإبراهيم:

فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربى و هذا أول الوقت و آخر ذلك غيبوبة الشفق .. «۱».

و رواية إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن وقت المغرب قال: ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق «۲» إلى غير ذلك من الروايات.

و صاحب الحدائق «قده» نقل الرواية الأخيرة و عبر عنها بالموثقة و لعله قصر نظره الى السند المذكور فى التهذيب و هو كما افاده و لم يلاحظ طريق الشيخ «قده» الى الحسن بن محمد بن سماعة الذى رواها الشيخ عنه فان له الى الحسن بن محمد طريقان وقع فى أحدهما الحسين بن سفيان البزوفرى المكنى بابى عبد اللّه و فى ثانيهما أبو طالب الأنبارى و كلاهما ضعيف لأن الأول غير معنون فى كتب الرجال و الثانى ضعفه الشيخ و فيه كلام طويل نعم إذا كان المراد بالحسين بن سفيان الواقع فى أحد طريقى الشيخ الى الرجل

هو الحسین بن علی بن سفیان- کما هو کذلک- لم یکن مجال للمناقشة فی سند الروایة، لأنه ممن وثقه النجاشی «قده» صریحا إذا التعبیر عنها بالموثقة فی محله.

و الجواب عن الاستدلال بهاتین الروایتین انه قد دلت عدة روایات و فیها الصحیحة و غیرها علی أن صلاة المغرب یجوز تأخیرها عن الشفق بالاختیار و ان لم یکن هناک شیء من الأعذار المسوغة للتأخیر کالسفر و المرض و نحوهما کما ستوافیک ان شاء اللّه و معها لا بد من حمل الروایتین علی الأفضلیة.

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۶۶

....

و أما القولان الآخران اعنی ما ذهب الیه المفید و ابن بابویه، و ما حکی عن أبی الصلاح و ابن حمزة، فإن کان مراد المفید و ابن بابویه أن الوقت یمتد الی ذهاب الشفق بالإضافة إلی الحاضر خاصة و یمتد الی ربع اللیل للمسافر کذلک، و أراد أبو الصلاح و ابن حمزة ان الوقت ینتهی إلی ذهاب الشفق بالإضافة إلی المختار و الی ربع اللیل بالنسبة إلی المعذور فهما ساقطان لا محالة.

و الوجه فیه ان الاخبار المستدل بها علی القول الأول و الاخبار المستدل بها علی القول الثانی متعارضتان فیتساقطان و لا- یمکن الاعتماد علی شیء منهما، و ان أرادوا من السفر التمثیل لمطلق الاعذار و من العذر ما یعم السفر فالقولان یرجعان الی قول واحد و تدل علیه کلتا الطائفتین.

و یردهما وقتئذ ما تقدم من الاخبار الدالة علی بقاء الوقت للمسافر إلی ثلث اللیل، و الفرق بین الثلث و الربع من الوضوح بمکان، فلا مناص إذا من حمل ما دل علی ما ذهبوا الیه علی الأفضلیة بل قدمنا أن التحدید بأمثال ذلک ینافی إطلاق الآیة المبارکة، لأنه یقتضی امتداد الوقت الی نصف اللیل لانه معنی الغسق کما مر.

و قد أشرنا آنفا ان جملة من الروایات التی فیها الصحاح و غیرها دلتنا علی جواز تأخیر المغرب عن سقوط الشمس اختیارا و لو فی غیر السفر و المرض و إلیک شطر منها:

«منها»: صحیحة عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) أکون مع هؤلاء و انصرف من عندهم عند المغرب فأمر بالمساجد فأقیمت الصلاة فإن أنا نزلت أصلی معهم لم استمکن (أتمکن) من الأذان و الإقامة و افتتاح الصلاة فقال: ائت منزلک و انزع ثیابک و ان أردت أن تتوضأ

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۶۷

....

فتوضأ وصل فإنک فی وقت الی ربع اللیل «۱».

و هی صریحة الدلالة علی جواز تأخیر المغرب الی ربع اللیل لحاجة ما و لو کانت هی التمکن من الأذان و الإقامة أو الاستقرار، و المراد فیها بالتوضؤ هو التنظیف، أو الوضوء التجدیدی، لا وضوء الصلاة، لوضوح انه لا بد منه فی الصلاة و لیس موکولا إلی إرادة المکلف کما فی الروایة.

ثم ان الروایة صحیحة السند و قد یقال ان فی سندها القاسم بن محمد الجوهری و هو و ان لم یضعف فی کتب الرجال الا انه لم یوثق

فیها أیضا.

و یرده: أن الأمر و ان کان کما ذکر الا انه ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات و قد مر غیر مرهٔ ان مؤلفه- و هو ابن قولویه- قد وثق الرواهٔ الواقعین فی سلسلهٔ أسانید هذا الکتاب و هذا یکفی فی توثیقه و باقی رجال السند ممن لا إشکال فی اعتبار روایاتهم.

«و منها»: صحیحهٔ إسماعیل بن همام قال: رأیت الرضا (ع) و کنا عنده لم یصل المغرب حتی ظهرت النجوم، ثم قام فصلی بنا علی باب دار بن أبی محمود «۲».

و هی أیضا صریحهٔ الدلالهٔ علی جواز تأخیر المغرب عن سقوط الشفق بالاختیار، لانه (ع) لم یصلها حتی ظهرت النجوم و لا إشکال فی دلالهٔ فعله (ع) علی الجواز، فان فرضه (ع) و جمیع من معه من جلسائه معذورین فی التأخیر بعید غایته.

نعم تأخیر الصلاهٔ عن أول وقتها لا بد ان یکون لشیء من المرجحات لأن الأفضل ان یؤتی بها أول الوقت کما مر و یکفی فی المرجح الدلالهٔ علی جواز التأخیر عن سقوط الشفق.

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت

(۲) المرویتان فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۶۸

....

و «منها»: موثقهٔ عمار عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن صلاهٔ المغرب إذا حضرت هل یجوز أن تؤخر ساعهٔ؟ قال: لا بأس ان کان صائما أفطر ثم صلی و ان کانت له حاجهٔ قضاها ثم صلی «۱».

و هی کسابقتها فی الدلالهٔ علی جواز التأخیر و قد دلت علی جوازه إلی ساعهٔ و لو لحاجهٔ عرفیهٔ- غیر ضروریهٔ- بل مقتضی إطلاق قوله (ع) و ان کانت له حاجهٔ قضاها ثم صلی. جواز تأخیرها بأزید من ذلک لوضوح أن الحوائج مختلفهٔ فقد تطول و تحتاج الی صرف مدهٔ تزید علی الساعهٔ و الساعتین، و ان کان الإتیان بها قبل سقوط الشفق أفضل، لوضوح أن تأخیرها لو کان محرما لم یسوغ (ع) فی ارتکاب المحرم لأجل غایهٔ عرفیهٔ مباحهٔ.

و «منها»: صحیحهٔ أخری لعمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام أکون فی جانب المصر فتحضر المغرب و انا أرید المنزل فإن أخرت الصلاهٔ حتی أصلی فی المنزل کان أمکن لی، و أدرکنی المساء أ فأصلی فی بعض المساجد؟ فقال: صل فی منزلک «۲».

و هی دلت علی جواز تأخیر الصلاهٔ الی أن یصلی فی المنزل و ان کان ذلک بعد غیبوبهٔ الشفق.

و «منها»: صحیحهٔ داود الصرمی قال: کنت عند أبی الحسن الثالث (ع) یوما فجلس یحدث حتی غابت الشمس ثم دعا بشمع و هو جالس یتحدث فلما خرجت من البیت نظرت فقد غاب الشفق قبل ان یصلی المغرب ثم دعا بالماء فتوضأ و صلی «۳».

---

(۱) المرویات فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۶۹

....

و هى أيضا تدلنا على جواز تأخير المغرب عن غيبوبة الشفق بالاختيار و لو لأجل التحدث عن الاحكام و الآثار و سندها صحيح فان داود الصرمى- كالجوهرى- و ان لم يرد توثيقه فى كتب الرجال الا انه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات فلا بد من الحكم بوثاقته.

و مع تلك الأخبار المعتبرة المصرحة بجواز التأخير عن غيبوبة الشفق لا بد من حمل الأخبار المتقدمة على ان الإتيان بصلاة المغرب قبل سقوط الشفق أفضل، اللهم الا ان يكون هناك مرجح للتأخير كبيان جواز التأخير شرعا أو التحدث عن الأحكام الإلهية و المعارف الدينية، أو لغير ذلك من المرجحات.

فذلكة الكلام

ان صلاة المغرب يجوز أن تؤخر إلى ربع الليل بالاختيار من دون علة و لا اضطرار: بل يجوز تأخيرها الى نصف الليل لدلالة الآية المباركة أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» بضميمة ما ورد فى تفسيرها لان غسق الليل بمعنى شدة ظلمته. و هى انما تتحقق فى منتصفه و ذلك فان تنور الكرة الأرضية و استضاءتها انما هى بالاشعة الشمسية، و ظلمة الليل بالإضافة الى اى شخص أو مكان انما تشتد بزيادة ابتعاد الشمس عنه، و نهاية ابتعادها انما هو فى منتصف الليل، لانه الوقت الذى ينتهى اليه بلوغ الشمس نصف الدائرة النهارية عن تحت الأرض فى مقابل بلوغها نصف الدائرة عن فوق الأرض.

---

(۱) الإسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۰

....

فكما انه الوقت الذى ينتهى اليه اقترابها من المصلى فى كل بلد- بحسبه- كذلك ابتعادها عن المصلى أتما هو فيما إذا بلغت نصف الدائرة عن تحت الأرض، إذا غسق الليل منتصفه.

و هذا هو الذى نطقت به الاخبار المفسرة للاية المباركة، لدلالتها على ان غسق الليل منتصفه و ان من الدلوك الى الغروب صلاتين. و من المغرب الى نصف الليل صلاتين أخريين فلاحظ.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدم من قوله (ع) انا لنقدم و نؤخر، و ليس كما يقال: من اخطاء وقت الصلاة فقد هلك إنما الرخصة للناسى، و المدنف، و المسافر، و النائم فى تأخيرها «۱».

لأنه كما ترى يقتضى جواز تأخير الصلاة من دون علة و لا اضطرار.

و ما ورد فى صحيحة عبد اللّٰه بن سنان عن أبى عبد اللّٰه (ع) قال سمعته يقول: لكل صلاة وقتان و أول الوقت أفضله، أو أول الوقتين أفضلهما «۲».

فان بها نحكم على أن لصلاة المغرب أيضا وقتين و أولهما أفضلهما، و لا ينافى ذلك ما تقدم فى صحيحة زرارة و الفضيل عن أبى جعفر (ع) من ان لكل صلاة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق «۳».

و ما ورد فى موثقة معاوية بن وهب من أن جبرئيل اتى النبى (ص)

---

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۳ و ۲۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٧١

....

بوقتين لكل صلاة غير صلاة المغرب فإنه نزل فيها بوقت واحد «١».

لما مر من ان الاخبار الدالـة على ذلك ناظرة إلى بيان مبدأ الوقت لصـلاة المغرب و قد دلت على ان لها وقتا واحدا من حيث المبدء و لا نظر لها الى منتهاه فهى من حيث المنتهى كغيرها من الصلوات و لها أيضا وقتان أولهما أفضلهما.

و يؤيده مرسلة داود بن فرقد المتقدمة: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلاث ركعات فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى أربع ركعات .. «٢».

فإنها صريحة الدلالة على ما ذكرناه و ان كانت مرسلة.

و حيث ان مـا قـدمناه من الأدلـة على امتـداد وقت المغرب الى نصف الليـل كالصـريحة فى هـذا المـدعى لاـنه من البعيـد حمـل الآية المباركة و ما ورد فى تفسيرها على ارادة خصوص حالة المرض و السفر و غيرهما من الاعذار فيها نرفع اليد عن المفهوم المستفاد من الاخبـار الواردة فى تحديـد وقت المغرب بربع الليـل أو ثلثه أو سـقوط الشـفق فـان مقتضـى مفهوم الغايـة فيها عـدم جواز تأخيرها عن سقوط الشفق أو ربع الليل أو غيرهما مما ورد فى الأخبار.

الاـ أن بما ذكرناه من الأدلـة المتقدمـة لا مناص من ان نحملها على أن الإتيان بها الى تلك الحـدود و الأزمان أفضل من تأخيرها عنها الى نصف الليل، فما ذهب اليه صاحب الحدائق من أن آخر وقت

---

(١) المروية فى ب ١٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ١٧ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٧٢

و العشاء (١)

المغرب سـقوط الشـفق للمختار، و ان ما بعده الى ربع الليل وقت اضـطرارى و منه إلى نصف الليل وقت اضـطرارى آخر مما لا يمكن المساعدة عليه.

لعـدم إمكـان اسـتفادته من الاخبـار الـواردة فى المقـام، بـل الصـحيح ان وقت صـلاة المغرب يمتـد الى نصف الليـل و لو مع العمـد و الاختيـار، و الوقت الأـول وقت الفضـيلة و دونه فى الفضـل الإتيـان بهـا بعـد سـقوط الشـفق و دونه الإتيـان بها بعـد ربع الليل هـذا كله بالإضافة إلى صلاة المغرب.

وقت فريضة العشاء

اشارة

الكلام فيها تارة من حيث المبدء و أخرى من حيث المنتهى:

مبدأ وقت العشاء

(۱) المعروف ان مبدأ وقت العشاء انما هو الغروب مترتبة على صلاة المغرب بالمعنى المتقدم و ذهب جمع من المتقدمين كالشيخين و ابن أبى عقيل و سلار الى أن مبدأه سقوط الشفق و هو أحد قولى المرتضى على ما ذكره بعضهم و ما ذهب اليه المعروف هو الصحيح.

و ذلك للآية المباركة: أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل «۱» بضميمة ما ورد فى تفسيرها على التقريب المتقدم فى الكلام على مبدأ فريضة

---

(۱) الأسراء: ۱۷: ۷۸

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۳

....

المغرب فراجع، و فيما رواه ضحاك بن زيد (يزيد) عن أبى عبد اللّه (ع) ان اللّه افترض أربع صلوات أول وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه و منها صلاتان أول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه «۱».

و تدل على ذلك جملة من الروايات:

«منها»: ما ورد فى أن صلاتى المغرب و العشاء يدخل وقتا هما بغروب الشمس كصحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان:

المغرب و العشاء الآخرة «۲».

و «منها»: موثقة زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: صلى رسول اللّه (ص) بالناس المغرب و العشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة فى جماعة، و انما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته «۳».

و «منها»: موثقته الأخرى قال: سألت أبا جعفر و أبا عبد اللّه عليهما السلام عن الرجل يصلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: لا بأس به «۴».

و «منها»: موثقة عبيد اللّه و عمران ابنى على الحلبيين قالا: كنا نختصم فى الطريق فى الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق و كان منا من يضيق بذلك صدره فدخلنا على أبى عبد اللّه (ع) فسألناه عن

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۴ و ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المرويتان فى ب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۴

....

صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقال: لا بأس بذلك. قلنا و أى شيء الشفق؟ فقال: الحمرة «۱».

و يؤيده رواية عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن هذه قبل هذه «۲».

و بهذه الروايات المعتبرة لا بد من أن نرفع اليد عما دل على أن سقوط الشفق هو مبدأ الوقت لصلاة العشاء و نحمله على الأفضلية و ذلك كصحيحة الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) متى تجب العتمة؟ قال إذا غاب الشفق .. «۳» و غيرها، و نلتزم بأن الإتيان بها بعد سقوط الشفق أفضل من تقديمها عليه.

منتهى وقت العشاء

اشارة

المعروف بين الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) أن العشاء الآخرة يمتد وقتها الى نصف الليل، و عن الشيخ المفيد و الجمل و الخلاف و الاقتصاد ان آخرة ثلث الليل، و قد يجعل ثلث الليل منتهى الوقت للمختار و نصف الليل للمضطر و ما ذهب اليه المشهور هو الصحيح. و ذلك لقوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۴» بضميمة ما ورد فى تفسيرها لدلالته على ان بعد المغرب إلى

---

(۱) المروية فى ب ۲۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۵

....

نصف الليل وقت لصلاتين و هما صلاتا المغرب و العشاء كصحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر (ع) عما فرض اللّه عز و جلّ من الصلاة فقال:

خمس صلوات فى الليل و النهار، فقلت: هل سماهن اللّه و بينهن فى كتابه قال: نعم قال اللّه لنبيه (ص) أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ و دلوكها زوالها، و فيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن اللّه و بينهن و وقتهن و غسق الليل هو انتصافه «۱» و غيرها مما يدلنا- بمجموعه- على ذلك.

و تدل عليه أيضا عدة روايات:

«منها»: صحيحة بكر بن محمد عن أبى عبد اللّه (ع) أنه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان اللّه يقول فى كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربى، و هذا أول الوقت و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها الى غسق الليل يعنى نصف الليل «۲».

و «منها»: موثقة أبى بصير عن أبى جعفر (ع) قال: قال رسول اللّه (ص) لو لا انى أخاف ان أشق على أمتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل، و أنت فى رخصة الى نصف الليل، و هو غسق الليل فإذا مضى الغسق نادى ملكان من رقد عن صلاة المكتوبة بعد نصف الليل فلا رقدت عيناه «۳».

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۶ و ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۶

....

و هى موثقة لما مر من أن للشيخ الى حسن بن محمد بن سماعة طريقان أحدهما صحيح فلاحظ.

و «منها»: موثقة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: العتمة إلى ثلث الليل أو الى نصف الليل و ذلك التضييع «۱».

و «منها»: رواية عبيد اللّه بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع):

قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا أن هذه قبل هذه و إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان هذه قبل هذه «۲».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و مقتضى تلك الروايات ان وقت صلاة العشاء تنتهى الى نصف الليل مطلقا، فإن أراد القائلون بأنه ينتهى إلى ثلث الليل- كما عن الشيخ المفيد و غيره- ان وقت فريضة العشاء ينقضى بعد الثلث و تكون الفريضة واقعة فى غير وقتها فالآية المباركة و الاخبار المتقدمة حجتان على خلافه.

و ان أرادوا به ان وقت العشاء ينتهى إلى ثلث الليل بالإضافة إلى المختار و الى نصفه بالإضافة إلى المضطر و ذوى الأعذار كما استظهره صاحب الحدائق من سياق الروايات و حكى القول به عن التهذيب و الاستبصار و المبسوط و الوسيلة بدعوى انه جمع بين النصوص.

فيرده انه و ان كان أقرب من القول الأول الا انه خلاف ظاهر الآية المباركة لأنها كما أشرنا إليه سابقا انما وردت خطابا للنبى (ص) و بيانا للتشريع على قاطبة المكلفين و للدلالة على ما هو وظيفتهم فى أنفسهم

(۱) المروية فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۷

....

لا بلحاظ الحالات الطارئة و العناوين الثانوية فظاهرها انه حكم صورة الاختيار دون الاضطرار فالتفصيل بين حالتى الاختيار و الاضطرار مناف لظاهر الآية المباركة و إطلاقها.

كما انه على خلاف إطلاق الاخبار المتقدمة فهذا التفصيل أيضا ساقط.

و ورد فى الفقه الرضوى «و وقت العشاء الآخرة الفراغ من المغرب ثم الى ربع الليل و قد رخص للعليل و المسافر فيهما الى انتصاف الليل و للمضطر الى قبل طلوع الفجر» «۱».

و قد مر غير مرة انه لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان يكون رواية معتبرة فلا يمكننا الاعتماد عليه فى مقابل الآية المباركة و الاخبار المتقدمة، و معه لا مناص من حمل الأخبار الواردة فى أن آخر وقت العشاء الآخرة ثلث الليل على الأفضلية و الاستحباب للجمع بينها و بين الآية و الاخبار المتقدمة و هى عدة روايات غير خالية عن المناقشة فى إسنادها عدا روايتين:

«إحداهما»: موثقة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

اتى جبرئيل رسول اللّه (ص) بمواقيت الصلاة .. ثم أتاه حين سقط الشفق فأمره فصلى العشاء .. ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى العشاء .. ثم قال ما بينهما وقت «۲».

لدلالتها على أن وقت صلاة العشاء انما هو بين سقوط الشفق و ثلث الليل و قد قدمنا أنها موثقة و للشيخ الى حسن بن محمد بن سماعة طريق معتبر كما مر.

و «ثانيتهما»: صحيحة معاوية بن عمار فى رواية: ان وقت العشاء

---

(۱) فقه الرضا ص ۷

(۲) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۸

....

الآخرة الى ثلث الليل «۱».

و مقتضى الجمع بينهما و بين الأخبار المتقدمة حملهما على أن الأفضل فى صلاة العشاء ان يؤتى بها الى ثلث الليل هذا بل فى الموثقة دلالة على ان النبى (ص) صلى العشاء الآخرة بعد ثلث الليل لا قبله، لانه ورد فيها: ثم أتاه حين ذهب ثلث الليل فأمره فصلى .. فان ظاهره انه صلى بعد ما ذهب من الليل ثلثه، و كيف كان فلا مناص من حمل تلك الاخبار على أفضلية تقديم العشاء على الثلث.

و مما يدلنا على هذا الجمع و يصلح شاهدا له موثقة الحلبى المتقدمة آنفا «۲» حيث عد فيها تأخير العشاء عن الثلث تضييعا لها فتدلنا على أن الأفضل الأرجح ان يؤتى بها قبل الثلث فان تضييع مثلها مما بنى عليه الإسلام و عد من فرائض اللّه سبحانه مرجوح لا محالة.

بقى شى‌ء

و هو انه ورد فى جملة من الروايات: انه لو لا أن أشق على أمتى لأخرتها- يعنى العتمة- إلى ثلث الليل.

«منها»: موثقة ذريح عن أبى عبد اللّه (ع) فى حديث ان رسول اللّه (ص) قال: لو لا أنى أكره أن أشق على أمتى لأخرتها يعنى العتمة إلى ثلث الليل «۳».

---

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المتقدمة فى ص ۱۷۶.

(۳) المروية فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل. ثم ان هذه الرواية نقلها فى الحدائق ج ۶ ص ۱۹۴ مشتملة على نصف الليل و لكن الظاهر انه ثلث الليل كما فى الوسائل و لو بقرينة بقية الروايات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۷۹

....

و «منها»: موثقة أبى بصير عن أبى جعفر (أبى عبد اللّه) عليه السلام قال: قال رسول اللّه (ص): لو لا انى أخاف ان أشق على أمتى

لأخرت العشاء الى ثلث الليل «١».

و «منها»: موثقته الأخرى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: قال رسول اللّه (ص): لو لا نوم الصبى و غلبة (علة) الضعيف لأخرت العتمة إلى ثلث الليل «٢».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و مقتضى هذه الروايات أن الأفضل الأولى أن تؤخر العشاء الى ثلث الليل لانه من المصلحة و الفضل بمرتبة كان يريد النبى (ص) ان يشرعه لو لا- كونه موجبا للمشقة على أمته فكيف يجتمع هذا مع ما ذكرناه من ان الأفضل تقديم العشاء الآخرة عن الثلث جمعا بين الطائفتين المتقدمتين.

و الجواب عن ذلك ان غاية ما تقتضيه الأخبار المتقدمة أن المقتضى للتأخير إلى الثلث موجود فى صلاة العشاء كى ينتظم به توزيع الفرائض على مجموع الأوقات الخمسة الليلية و النهارية ليقع كل فريضة فى وقت منفصل عن وقت فريضة أخرى و لكنها لم تؤخر لمانع و هو خوف استلزامه المشقة على الأمة فإن قوله (ص) لأخرت العتمة، ليس بمعنى أخرتها- عملا- لوضوح ان تأخيره صلاة نفسه الى الثلث لا يستتبع أية مشقة على أمته، و انما معناه أخرتها بالأمر به، إلا انه لم يأمر بالتأخير لابتلائه بالمانع فلم يصر الأمر بالتأخير فعليا لأجله، و لكنه- مراعاة لتلك المصلحة- أمر بالإتيان بها مقدمة على الثلث و هو الأفضل كما مر.

و على الجملة ان هذه الروايات غير منافية لحمل الأخبار المتقدمة على

---

(١) المرويتان فى ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٢١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٨٠

و يختص المغرب بأوله بمقدار أدائه (١) و العشاء بأخرة كذلك

أفضلية التقديم على الثلث لأنها بصدد بيان وجود المقتضى للتأخير لا التأخير الفعلى كما شرحناه.

الوقت الاختصاصى للعشاءين

(١) المعروف بين الأصحاب «قدهم» أن أول الوقت اختصاصى لفريضة المغرب بمقدار أدائها كما ان أخره اختصاصى لفريضة العشاء كذلك و هذا بما له من المعنى المراد عندهم من انه لو اتى بصلاة المغرب فى آخر الوقت وقعت باطلة بل و فى خارج وقتها حتى فيما إذا اتى بصلاة العشاء متقدمة عليها للنسيان أو باعتقاد الإتيان بصلاة المغرب قبلها اعنى غير صورة التعمد مما لا يمكن تتميمه بدليل.

فان مدركه ينحصر برواية داود بن فرقد المتقدمة و هى ضعيفة السند كما مر.

و قد قدمنا فى صلاتى الظهرين ان كل جزء من الوقت الواقع فيما بين المبدء و المنتهى مشترك فيه بين الصلاتين و صالح للإتيان فيه باية منهما شاءها المكلف، و الترتيب المعتبر بينهما ساقط فى الفرضين، و الصلاة محكومة بالصحة لحديث لا تعاد على ما قدمنا تفصيله فى الظهرين فلاحظ.

نعم الوقت الاختصاصى بمعنى لزوم كون صلاة العشاء مترتبة على صلاة المغرب فيما إذا لم يؤت بها متقدمة على المغرب نسيانا أو لاعتقاد الإتيان بالمغرب قبلها- أعنى صورة العمد و الالتفات- و كذلك كون آخر الوقت مختصا بصلاة العشاء فيما إذا لم يقدمها على المغرب لعذر دعوى صحيحة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸۱

....

و يدل عليه قوله فيما رواه عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه «۱» و قد قدمنا فى الكلام على الترتيب المعتبر بين الظهرين أن هذه الجملة هى التى تدلنا على اعتبار الترتيب بين الفريضتين اعنى الوقت الاختصاصى بالمعنى الصحيح، و كما انها واردة فى صلاتى الظهرين واردة فى العشاءين أيضا بناء على تمامية الرواية و اعتبارها كما يأتى تفصيله.

و معنى قوله: دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه. ان ما بين المغرب و انتصاف الليل وقت لسبع ركعات مع لزوم تأخير الأربع منها عن الثلاث فلا مناص من ان يؤتى بالفريضة ذات ثلاث ركعات أولا ثم بالأربع ركعات فمن لم يأت بالعشاء قبل ذلك- لعذر- لم يتمكن من الإتيان بها الا بعد الإتيان بصلاة المغرب قبلها كما انه إذا لم يصلهما حتى ضاق وقتهما و لم يبق منه الا مقدار اربع ركعات وجب الإتيان فيه بالعشاء لدلالة الرواية على أن الصلاتين منبسطتان على مجموع الوقت غير أن هذه قبل هذه فإذا ضاق و لم يسع الا للعشاء اختص الوقت بها- لا محالة- لأنه مقتضى الانبساط و التقسيط. و ملاحظة ان الثلاث متقدمة على الأربع لأن مقتضاهما اختصاص الوقت حينئذ بالأربع الباقية- بالطبع- فالوقت الاختصاصى بهذا المعنى صحيح و هو المستفاد من الجملة المتقدمة.

هذا كله بناء على تمامية الرواية و الغض عن سندها.

و أما مع النظر الى سندها فلا مناص من الحكم بسقوطها عن الاعتبار و تفصيل الكلام فى ذلك:

ان جملة «الا أن هذه قبل هذه» فى صلاتى المغرب و العشاء قد وردت

---

(۱) المروية فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸۲

....

فى روايات ثلاث:

«الاولى»: ما رواه إسماعيل بن مهران: قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلا ان هذه قبل هذه فى السفر و الحضر و ان وقت المغرب الى ربع الليل. فكتب: كذلك الوقت غير أن وقت المغرب ضيق «۱».

«الثانية»: ما رواه القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة و هو قد روى بطريقين:

«أحدهما»: ما رواه الكلينى «قده» بإسناده عن القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين الا أن هذه قبل هذه «۲».

و «ثانيهما»: ما رواه الشيخ بطريقه عن القاسم بن عروة عن عبيد اللّه بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا أن هذه قبل هذه .. «۳».

«الثالثة»: ما رواه ضحاك بن زيد (يزيد) عن عبيد بن زرارة عن أبى عبد اللّه (ع) فى قوله تعالى أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ قال: ان اللّه افترض اربع صلوات أول وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه «۴».

(۱) المرويتان فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸۳

....

و هى بأجمعها ضعيفة السند:

أما الرواية الأولى فلاشتمال سندها على سهل بن زياد و هو ضعيف، و أما الثانية- بكلا الطريقين- فمن جهة القاسم بن عروة، لأنه و ان ورد توثيقه فى الرسالة الصاغانية، الا انه لا يمكن الاعتماد على تلك الرسالة فى التوثيق، و ان كانت منسوبة إلى المفيد «قده» و ذلك لان المفيد «قده» و ان كانت له رسالة بهذا الاسم- على ما ضبطوه- الا انه لم يثبت ان هذه الرسالة المطبوعة هى الرسالة الصاغانية للمفيد «قده» إذا لا يمكننا الاعتماد على الرجل و رواياته.

و أما الرواية الثالثة فلعدم توثيق ضحاك بن زيد (يزيد) و بهذا يظهر ان الرواية غير صالحة للاستدلال بها على اعتبار الترتيب بين المغرب و العشاء.

و الذى يمكن ان يستدل به على ذلك أمران:

«أحدهما»: ما دل على انه إذ غابت الشمس فقد دخل الوقتان: المغرب و العشاء، كما فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) «۱» لوضوح انه لا معنى لدخول وقتين متعددين بعد المغرب إلا بأن يكون أحدهما بعد الآخر، و حيث انا لا نحتمل ان تكون صلاة العشاء قبل صلاة المغرب فتدلنا الصحيحة على اعتبار ان يكون صلاة العشاء واقعة بعد صلاة المغرب و هذا معنى الترتيب كما لا يخفى.

و «ثانيهما»: ما دل على لزوم العدول من صلاة العشاء إلى صلاة المغرب فيما إذا شرع فيها نسيانا- مثلا- و تذكر فى أثنائها انه لم يصل المغرب قبلها و كذلك ما دل على لزوم الإتيان بصلاة العشاء بعد صلاة المغرب فى القضاء كما فى صحيحة زرارة «۲» و غيرها من الاخبار الواردة

(۱) المروية فى ب ۴ و ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸۴

هذا للمختار، و أما المضطر لنوم أو نسيان أو حيض أو نحو ذلك من أحوال الاضطرار فيمتد وقتهما الى طلوع الفجر (۱) و يختص العشاء من آخره بمقدار أدائها دون المغرب من أوله- أى ما بعد نصف الليل.

و الأقوى: ان العامد فى التأخير الى نصف الليل أيضا كذلك- أى يمتد وقته الى الفجر- و إن كان آثما بالتأخير، لكن الأحوط ان لا ينوى الأداء و القضاء، بل الاولى ذلك فى المضطر أيضا.

فى المقام «۱» و ذلك لوضوح انه لو لا لزوم كون صلاة العشاء واقعة بعد المغرب و اعتبار الترتيب بينهما لم يكن اى موجب للأمر بالعدول منها الى المغرب و لا للإتيان بها مترتبة على صلاة المغرب قضاء.

ففی صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) .. فان کنت قد صلیت العشاء الآخرهٔ و نسیت المغرب فقم فصل المغرب و ان کنت ذکرتها و قد صلیت من العشاء الآخرهٔ رکعتین أو قمت فی الثالثهٔ فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرهٔ ..

و أیضا ورد فی ذیلها .. و ان کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعا فابدأ بهما قبل ان تصلی الغداهٔ ابدأ بالمغرب ثم بالعشاء .. و نظیرها غیرها من الروایات فلاحظ.

منتهی الوقت للمضطر

(۱) ان ما ذکرناه الی هنا من أن وقت العشاءین ینتهی الی نصف اللیل

---

(۱) راجع ب ۶۲ و ۶۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۸۵

....

انما هو بالإضافهٔ إلی المتمکن المختار و أما من لم یتمکن من إتیانهما الی نصف اللیل لعذر کنسیان أو مرض أو نوم و نحوها فهل یمتد وقتاهما الی طلوع الفجر- فی حقه- بحیث لو صلاهما بعد النصف وقعتا ادائیتین أو ان منتهی وقتیهما هو الانتصاف بلا فرق فی ذلک بین المعذور و غیره فلو أتی بهما المکلف بعد منتصف اللیل وقعتا قضاء لا محالهٔ؟

فعلی الأول یجب الإتیان بهما بعد الانتصاف لأنهما ادائیتان وقتئذ، و علی الثانی لا یجب الإتیان بهما قبل طلوع الفجر، لأنهما قضائیتان، و القضاء موسع و ان کان الإتیان بهما مستحبا حالئذ، لانه من المبادرهٔ إلی المغفرهٔ و التسابق الی الخیر.

ذکر الماتن ان وقتیهما یمتدان- بالإضافهٔ إلی المضطر أو المعذور- الی طلوع الفجر بل تعدی الی العامد و قال: و الأقوی ان العامد فی التأخیر الی نصف اللیل أیضا کذلک و ان کان آثما بالتأخیر.

أما الإثم فهو مما لا اشکال فیه و لا خلاف لان ظاهر الآیهٔ المبارکهٔ:

أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» هو التحدید و التوقیت کما هو صریح الصحیحهٔ المفسرهٔ لها حیث ورد فیها ما مضمونه: خمس صلوات ان اللّه وقتهن و بینهن .. «۲» فان التوقیت بمعنی بیان المبدء و المنتهی فلو کان التأخیر عنه جائزا مع الاختیار لکان التحدید و التوقیت لغوا ظاهرا فالتأخیر عمدا محرم و موجب للإثم بلا کلام.

و انما الکلام فی امتداد وقتی العشاءین الی طلوع الفجر للمعذور بل العامد أیضا و عدمه و یقع الکلام فی ذلک فی المعذور «تارهٔ» و فی العامد «اخری».

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۱۸۶

....

أما المعذور فی التأخیر فلا ینبغی الإشکال فی امتداد وقتی الصلاتین فی حقه الی طلوع الفجر و ذلک لصحیحهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان نام رجل و لم یصل صلاهٔ المغرب و العشاء أو نسی فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیهما کلتیهما فلیصلهما، و ان

خشى ان تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة .. «۱» و هى صريحة الدلالة على امتداد وقتى العشاءين بالإضافة إلى النائم و الناسى و نحوهما الى طلوع الفجر و قوله فليبدأ بالعشاء الآخرة فيما إذا خشى فوات إحداهما. ناظر الى أن آخر الوقت يختص بصلاة العشاء بمقدار أدائها- بالمعنى المتقدم- و لكن أول الوقت بعد الانتصاف لا اختصاص له بصلاة المغرب و هو ظاهر.

ثم ان الرواية صحيحة فما فى بعض الكلمات من التعبير عنها بالموثقة مما لا وجه له.

ثم ان فى المقام روايات ثلاث وردت فى الحائض و دلت على امتداد الوقت فى حقها الى آخر الليل:

«الأولى»: رواية أبى الصباح الكنانى عن أبى عبد اللّه (ع) قال إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر و العصر «۲».

«الثانية»: رواية عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر و ان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء «۳».

«الثالثة»: رواية داود الزجاجى عن أبى جعفر (ع) قال: إذا

---

(۱) المروية فى ب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۸۷

....

كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر و العصر، و ان طهرت من آخر الليل صلت المغرب و العشاء الآخرة «۱».

و لكنها ضعيفة السند بأجمعها، لأن الشيخ «قده» انما رواها بطريقه الى على بن الحسن بن فضال، و قد مر غير مرة ان طريقه اليه ضعيف مضافا الى أن الرواية الأخيرة فى سندها داود الزجاجى و هو أيضا ضعيف لعدم توثيقه فى الرجال إذا فتلك الروايات غير صالحة للاستدلال بها فى المقام و انما هى مؤيدة للمدعى فالتعبير عن الرواية الثانية بالصحيحة كما فى بعض الكلمات مما لا وجه له.

ثم ان الوارد فى صحيحة أبى بصير هو النائم و الناسى فهل يختص الحكم بهما أو يعم كل معذور فى التأخير و منه الحائض إذا طهرت بعد الانتصاف؟

الظاهر هو التعميم لان مقتضى الفهم العرفى ان النائم و الناسى لا خصوصية لهما فى ذلك و لا يكاد يشك- العرف- فى أنهما إنما ذكرا من باب المثال إذا يعم الحكم كل معذور فى التأخير.

و أما العامد فما استدل به على امتداد وقتى الصلاتين فى حقه الى طلوع الفجر أمران:

«أحدهما»: صحيحة أبى بصير المتقدمة بدعوى ان الحكم فيها يعم كل من أخر صلاتية عن النصف فان المذكور فى الصحيحة و ان كان هو النائم و الناسى دون العامد الا انه لا دلالة لها على نفى الحكم عن غيرهما فليست الصحيحة مانعة عن ثبوته فى غيرهما.

و يدفعه: ان ظاهر الصحيحة هو اختصاص الحكم بمثل النائم و الناسى و غيرهما من ذوى الأعذار فى التأخير فدعوى شمولها للعامد خلاف ظاهر

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقیح فی شرح العروة الوثقی؛ الصلاة۱، ص: ۱۸۷

(۱) المرویة فی ب ۴۹ من أبواب الحیض من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۸۸

....

الصحیحة، کما انها خلاف ظاهر الآیة المبارکة و الاخبار الواردة فی تفسیرها لظهور الآیة و صراحة الصحیحة المفسرة لها فی التوقیت و التحدید و هما لا یتلائمان مع امتداد الوقت الی طلوع الفجر لصیرورة التوقیت حینئذ لغوا ظاهرا کما مر.

و «ثانیتهما»: روایة عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة لا تفوت صلاة النهار حتی تغیب الشمس و لا صلاة اللیل حتی یطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتی تطلع الشمس «۱» و الظاهر ان الماتن استند فیما ذکره الی هذه الروایة بدعوی إطلاقها و شمولها للعامد و غیره.

و یدفعه: ان الروایة ضعیفة السند بعلی بن یعقوب الهاشمی لعدم توثیقه فلا یمکن الاعتماد علیها فی مقابل الآیة و الروایات الظاهرتین فی التوقیت و عدم جواز التأخیر عن نصف اللیل.

هذا ثم لو أغمضنا عن سند الروایة و فرضناها معتبرة لتعین حملها علی صورة العذر جمعا بینها و بین الآیة و الاخبار المتقدمتین.

و یؤید ذلک أن الصدوق «قده» روی هذه الروایة مرسلة و زاد فی آخرها: و ذلک للمضطر و العلیل و الناسی «۲» لصراحتها فی ان الحکم الوارد فی الروایة یختص بالمعذور و لا یأتی فی العامد.

و یؤیده أیضا الأخبار المتقدمة الواردة فی الحائض لأن ظاهرها اختصاص الحکم لها أو للأعم منها و من غیرها من المعذورین فلا یعم غیرهم.

(۱) المرویة فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۸۹

و ما بین طلوع الفجر الصادق الی طلوع الشمس وقت الصبح (۱)

وقت فریضة الفجر من حیث المبدء

(۱) لا خلاف بین المسلمین- قاطبة- فی أن مبدأ فریضة الصبح طلوع الفجر- علی الخلاف فی انه یتحقق بأی شیء- کما یأتی علیه الکلام عند تعرض الماتن له، و بهذا نطق الکتاب العزیز و قال عز من قائل:

وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کانَ مَشْهُوداً «۱» و دلت علیه الصحیحة المفسرة للایة المبارکة کما تقدمت «۲» و غیرها من الروایات.

وقت فریضة الفجر من حیث المنتهی

المعروف عند الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) أن فریضة الفجر لها وقت واحد یمتد الی طلوع الشمس بلا فرق فی ذلک بین المختار و غیره بل ادعی علیه الإجماع فی کلمات بعضهم، و عن ابن أبی عقیل و ابن حمزة و الشیخ فی المبسوط و الخلاف ان ذلک انما هو

بالإضافهٔ إلی المضطر و نحوه و أما المختار فینتهی وقتها- بالإضافهٔ إلیه- إلی طلوع الحمرهٔ المشرقیهٔ، إذا فلصلاهٔ الفجر أیضا وقتان، و الیه مال صاحب الحدائق «قده» الا أن القائل بتعدد الوقت لفریضهٔ الفجر قلیل بخلاف الوقتین للظهرین و غیرهما لکثرهٔ القائل بهما کما مر هذا.

و قد یستدل للمشهور بروایهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: وقت صلاهٔ الغداهٔ ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس «۳» و هی ظاهرهٔ الدلالهٔ علی

---

(۱) الإسراء: ۱۷: ۷۸.

(۲) فی ص ۱۸۵ و غیره.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

....

ما ذهب الیه المشهور، لإطلاقها، الا انها ضعیفهٔ السند بموسی بن بکر لعدم توثیقه.

و بروایهٔ عبید بن زرارهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لا تفوت الصلاهٔ من أراد الصلاهٔ لا تفوت صلاهٔ النهار حتی تغیب الشمس و لا صلاهٔ اللیل حتی یطلع الفجر، و لا صلاهٔ الفجر حتی تطلع الشمس «۱».

و هی أیضا کسابقتها، و الوجه فی ضعف سندها ما قدمناه من ان علی بن یعقوب الهاشمی لم یوثق فی کتب الرجال و من الغریب ان صاحب المدارک «قده» مع ما علیه من التدقیق فی أسانید الروایات و عدم اعتماده علی الاخبار الضعاف اعتمد علی هذه الروایهٔ فی المقام و عبر عنها بالموثقهٔ و هذا منه «قده» غریب، و یأتی ما هو الصحیح فی الاستدلال علی ما ذهب الیه المشهور فی المسألهٔ فانتظر.

و أما ما ذهب الیه ابن أبی عقیل و ابن حمزهٔ و الشیخ فی بعض کتبه فقد استدل علیه بجملهٔ من الروایات:

«منها»: صحیحهٔ الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) قال: وقت الفجر حین ینشق الفجر الی ان یتجلل الصبح السماء، و لا ینبغی تأخیر ذلک عمدا و لکنه وقت لمن شغل أو نسی أو نام «۲».

و فی سندها إبراهیم بن هاشم و قد بنینا علی وثاقته فالسند صحیح لا غبار علیه، کما ان دلالتها أیضا واضحهٔ فقد دلت علی أن غیر المعذور من المکلفین لیس له ان یؤخر فریضهٔ الفجر عن الوقت المذکور فی الصحیحهٔ اعنی تجلل الصبح السماء ای ظهوره و منوریته السماء، لما مر غیر مرهٔ من أن لا ینبغی بمعنی لا یتیسر و لا یجوز.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

....

و «منها»: روایهٔ زید بن خلیفهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

وقت الفجر حین یبدو حتی یضیء «۱».

و هی أیضا بحسب الدلالهٔ ظاهرهٔ، الا انها ضعیفهٔ السند لعدم توثیق یزید بن خلیفهٔ.

و «منها»: موثقة عمار عن أبی عبد اللّه (ع) فی الرجل إذا غلبته عینه أو عاقه أمر أن یصلی المکتوبة من الفجر ما بین ان یطلع الفجر الی ان تطلع الشمس .. «۲».

و هذه الموثقة قد یستدل بها علی ما ذهب الیه الشیخ و غیره من ان لفریضة الفجر وقتان أولهما للمختار و هو غیر مذکور فی الروایة و ثانیهما للمضطر کمن غلبته عینه فإنه یمتد الی طلوع الشمس، و قد یستدل بها علی ما ذهب الیه المعروف و هذا هو الصحیح.

لان قوله (ع) أو عاقه أمر معناه أن ای أمر من الأمور العادیة و الاختیاریة إذا زاحم إتیان صلاة الفجر جاز للمکلف أن یؤخرها إلی طلوع الشمس لأجله، و لا اختصاص فی ذلک بالاضطرار فالاستدلال بها علی قول المعروف اولی و أظهر من ان یستدل بها علی قول الشیخ و غیره.

و «منها»: صحیحة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) فقلت متی یحرم الطعام و الشراب علی الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟ فقال، إذا اعترض الفجر فکان کالقبطیة البیضاء فثم یحرم الطعام علی الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر قلت: أ فلسنا فی وقت الی ان یطلع شعاع الشمس؟

قال: هیهات این یذهب بک؟ تلک صلاة الصبیان «۳».

---

(۱) المرویتان فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۲۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۱۹۲

....

و هذه الصحیحة أیضا قد یستدل بها علی أن منتهی وقت صلاة الفجر طلوع الحمرة و کون الفجر کالقبطیة البیضاء لدلالتها علی ان امتداده الی طلوع الشمس انما هو بالإضافة إلی الصبیان غیر المکلفین بالصلاة، و اما بالنسبة إلی المکلفین بها فآخر وقتها صیرورة الفجر کالقبطیة البیضاء.

و قد یستدل بها علی مسلک المشهور من امتداد وقتها الی طلوع الشمس إلا أن تأخیرها عن طلوع الحمرة مرجوح فإنه عد فیها من فعل الصبیان و بهذا المضمون ما رواه الشیخ «قده» عن أبی بصیر المکفوف قال:

سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصائم متی یحرم علیه الطعام؟ فقال: إذا کان الفجر کالقبطیة البیضاء قلت فمتی تحل الصلاة؟ فقال: إذا کان کذلک، فقلت: أ لست فی وقت من تلک الساعة الی ان تطلع الشمس؟

فقال: لا إنما نعدها صلاة الصبیان، ثم قال: انه لم یکن یحمد الرجل أن یصلی فی المسجد ثم یرجع فینبه اهله و صبیانه «۱».

و هی فی الکراهة أظهر من سابقتها فالاستدلال بها علی مسلک المشهور أولی من الاستدلال بها علی قول الشیخ و موافقیه.

و «منها»: صحیحة ابن سنان عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لکل صلاة وقتان، و أول الوقتین أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حین ینشق الفجر الی ان یتجلل الصبح السماء و لا ینبغی تأخیر ذلک عمدا و لکنه وقت من شغل أو نسی أو سها أو نام، و وقت المغرب حین تجب الشمس الی ان تشتبک النجوم، و لیس لأحد ان یجعل آخر الوقتین وقتا الا من عذر أو علة «۲».

---

(۱) المرویة فی ب ۲۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۹۳

....

و هى مصرحة بأن منتهى الوقت فى صلاة الفجر للمختار تجلل الصبح السماء و منوريته و ان تأخرها عن هذا الوقت غير سائغ إلا عن عذر و علة كنوم و نسيان و نحوهما و ذلك لقوله: و ليس لأحد .. و كذلك قوله و لا ينبغى تأخير ذلك عمدا .. لما مر من ان «لا ينبغى» بمعنى لا يتيسر و لا يجوز هذا.

و الصحيح ان الصحيحة تدلنا على ما ذهب اليه المشهور فى المسألة من امتداد وقت الفجر الى طلوع الشمس من دون فرق فى ذلك بين المختار و غيره، و لا دلالة لها على ما ذهب اليه الشيخ و موافقوه.

و الوجه فيه ما بيناه عند التكلم على وقت صلاة المغرب من أن الصحيحة و ان كانت ظاهرة فى أن لصلاة الفجر وقتين: اختيارى و اضطرارى، إلا أن صدرها اعنى قوله: لكل صلاة وقتان و أول الوقتين أفضلهما قرينة على ان لها وقتا واحدا غير ان التقديم أفضل، لأنه يدل على أن المراد بقوله (ع) لا ينبغى هو الكراهة دون الحرمة. و أما قوله و ليس لأحد .. فمعناه أن جعل الوقت أخرهما على الدوام و الاستمرار مع التعمد أمر غير سائغ، و اما أن الصلاة فى آخرهما من باب الصدقة و الإنفاق غير جائزة فلا يكاد يستفاد منه أبدا إذا هذه الصحيحة هى المستند لما ذهب اليه المشهور فى المسألة من امتداد وقت فريضة الفجر الى طلوع الشمس و ان كان الأفضل ان يؤتى بها فى الوقت الأول. و بها تحمل الأخبار المتقدمة على أن الوقت الأول أفضل لا انه وقت اختيارى، و الوقت الثانى للمضطر أو مطلق ذوى الأعذار هذا.

ثم ان ما ذكره ابن أبى عقيل و ابن حمزة و الشيخ من أن آخر الوقت للمختار طلوع الحمرة المشرقية لم يرد فى أية أو رواية و انما ورد فى بعض

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۹۴

....

الروايات «تجلل الصبح السماء» اى منوريته و إضاءته» و التحديد بذلك أقوى شاهد على أن الوقت الأول أعنى ما قبل طلوع الحمرة وقت فضيلة، لا ان التقديم عليه واجب للمختار.

و «سره»: أن تجلل الصبح السماء ليس من الأمور الواضحة التى لا تقبل الاختلاف لأنه أمر غير مضبوط، و لا يفرق فيه بين دقيقة و دقيقتين بل أكثر فإن السماء فى جميع تلك الأزمنة منور، و فى جميعها يصدق تجلل الصبح السماء فلو كان هذا منتهى وقت الفريضة لم يكن مضبوطا و غير قابل للاختلاف، و اللازم فى الواجهات التحديد بمثل نصف الليل أو نصف النهار أو طلوع الشمس أو غروبها، أو غير ذلك من الأمور الواضحة التى يعرفها الجميع أو أغلب الناس و لا يقع فيها الاختلاف لانضباطها.

و حيث ان تجلل الصبح السماء ليس من الأمور المضبوطة فيدلنا التحديد به على أن المقام ليس بمورد للاهتمام و لا- يضر فيه الاختلاف بدقيقة أو دقيقتين أو أكثر، و معنى ذلك انه تحديد لوقت الفضيلة دون الوجوب ثم ان الصحيح فى التعبير عن آخر وقت الفضيلة أن يقتصر على ما ورد فى الاخبار من «تجلل الصبح السماء» و التعبير عنه بطلوع الحمرة المشرقية كما فى كلام الفقهاء «قدس اللّه أسرارهم» فى غير محله.

لعدم وروده فى الروايات. نعم وردت الحمرة فى صحيحة على بن يقطين، حيث وقعت فيها فى كلام السائل قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة، و لم يركع ركعتى الفجر (اى نافلته) أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «۱».

الا أنها أجنبية عما نحن بصدده و لا دلالة لها على أن منتهى وقت

(۱) المروية فى ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۱۹۵

و وقت الجمعة من الزوال الى أن يصير الظل مثل الشاخص (١) فإن أخرها عن ذلك مضى وقته و وجب عليه الإتيان بالظهر

الفضيلة ظهور الحمرة و هذا ظاهر. نعم تدلنا الصحيحة على ما ذهب اليه المشهور فى المسألة من عدم كون طلوع الحمرة منتهى وقت صلاة الفجر.

لدلالتها على أن السائل قد علم- بحسب الارتكاز- أن ركعتى النافلة يجوز تقديمهما على فريضة الفجر قبل ظهور الحمرة و من هنا سأل الإمام (ع) عن جواز تقديمها عليها بعد ظهور الحمرة، و عليه فنقول: إذا فرضنا انه لم يبق إلى ظهور الحمرة إلا مقدار ركعتين فان مقتضى هذا الارتكاز جواز تقديم النافلة على الفريضة، فلو قدمها حينئذ وقعت الفريضة بعد ظهور الحمرة، فالصحيحة تدلنا على جواز تأخير صلاة الفجر عن الحمرة و عدم كون ظهورها منتهى وقت صلاة الفجر كما هو المدعى.

و كيف كان فلم يرد فى شىء من النصوص ان منتهى وقت فضيلة الفجر ظهور الحمرة المشرقية، غير انهم «قدس اللّه أسرارهم» اعرف بمقالتهم.

وقت فريضة الجمعة

(۱) نسب الى ابن زهرة و أبى الصلاح أن وقت فريضة الجمعة مضيق- تضييقا حقيقيا- بمعنى أن وقتها بمقدار الإتيان بها من الزوال بإضافة الأذان و الخطبتين، فإذا اذن- بعد الزوال- و خطب الخطبتين و صلى الجمعة فقد انقضى وقتها، بل عن الغنية دعوى الإجماع عليه.

و فى قباله ما ذهب اليه ابن إدريس و اختاره الشهيد فى الدروس و البيان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۱۹۶

....

من امتداد وقت الجمعة بامتداد وقت الظهر، إذا ففريضة الجمعة من الواجبات الموسعة دون المضيقة.

و عن الجعفى ان وقتها ساعة من الزوال فإذا مضت من الزوال ساعة انقضى وقتها.

و قد يقال: ان وقت الجمعة من الزوال الى ان يصير الظل الحادث قدمين، ذهب اليه المجلسيان و اختاره صاحب الحدائق «قده».

و المشهور فى المسألة ان وقت الجمعة من الزوال الى ان يصير ظل كل شىء مثله بل عن العلامة دعوى الإجماع عليه فى المنتهى، هذه هى أقوال المسألة.

و قد ذكروا ان ما ذهب إليه المشهور فى المسألة مما لا اشعار به فى شىء من النصوص فضلا عن ان تدل عليه.

و أما ما ذهب إليه أبو الصلاح و ابن زهرة فقد استدل عليه بجملة من الروايات:

«منها»: صحيحة ربعى و فضيل بن يسار عن أبى جعفر (ع) قال:

ان من الأشياء أشياء موسعة و أشياء مضيقة فالصلاة مما وسع فيه تقدم مرة و تؤخر أخرى، و الجمعة مما ضيق فيها، فان وقتها يوم الجمعة ساعة نزول و وقت العصر فيها وقت الظهر فى غيرها «۱».

و «منها»: صحيحة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول:

ان من الأمور أمورا مضيقة و أمورا موسعة، و ان الوقت وقتان، و الصلاة مما فيه السعة فربما عجل رسول اللّه (ص) و ربما أخر، إلا صلاة الجمعة فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول و وقت

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۹۷

....

العصر يوم الجمعة، وقت الظهر فى سائر الأيام «۱».

و «منها»: صحيحة ابن مسكان (ابن سنان) عن أبى عبد اللّه (ع) قال: وقت صلاة الجمعة عند الزوال و وقت العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر فى غير يوم الجمعة و يستحب التكبير بها «۲» و المراد بابن سنان على تقدير ان يكون هو الراوى فى السند هو عبد اللّه بن سنان بقرينة رواية النضر عنه.

و «منها»: صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع) انه قال: وقت الجمعة زوال الشمس .. «۳».

و «منها»: ما رواه محمد بن أبى عمر (عمير) قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: نزل بها جبرئيل مضيقة إذا زالت الشمس فصلها .. «۴».

و «منها»: موثقة سماعة قال: قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «۵».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و التحقيق عدم إمكان الاستدلال بتلك الاخبار على التضيق الذى التزم به أبو الصلاح و ابن زهرة (قدهما) و ذلك لأنه ان أريد بالتضييق فيها التضيق- حقيقة- بأن يقال ان وقت الجمعة هو الأول التحقيقى من الزوال كما هو ظاهر الروايات فهو أمر غير متيسر للأكثرين، لعدم تيسر العلم لهم بان هذا الآن هو الآن الأول من الزوال نعم هذا بالنسبة إلى النبى (ص) بمكان من السهولة لأن جبرئيل كان يخبره بالزوال.

---

(۱) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۵) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۱۹۸

....

و قد ورد فى صحيحة عبد اللّه بن سنان انه (ص) كان يخطب فى الظل الأول فيقول جبرئيل: يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل «۱».

و أما بالإضافة إلى الأشخاص المتعارفين فلا يكاد يتحقق لهم العلم بالآن الأول منه، بل الصلاة بحسب العادة إما أن تقع قبل الآن الأول من الزوال أو بعده بدقيقة أو دقيقتين أو أكثر و معه يكون جعل الحكم لغوا لا محالة لاستحالة امتثاله. نعم يمكن الإمساك و الصيام

من الآن الأول من طلوع الفجر لا مكان إمساك الصائم قبل الفجر بزمان مقدمة للعلم بوقوع الإمساك من الآن الأول من الطلوع إلا انه غير ممكن فى أمثال المقام، لعدم إمكان الإتيان بصلاة الجمعة- مثلا- قبل الزوال تحصيلا للعلم بوقوعها فى الان الأول منه هذا.

بل ورد فى بعض الروايات الترخيص فى الإتيان بفريضة الجمعة بعد الزوال بزمان يسير، و عدم وجوب الإتيان بها فى الآن الأول منه و ذلك كما فى صحيحة عبد اللّه بن سنان المتقدمة- آنفا- حيث ورد فيها: ان رسول اللّه (ص) كان يصلى الجمعة حين تزول قدر شراك و يخطب فى الظل الأول، فيقول جبرئيل: يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل.

و ما رواه محمد بن أبى عمر (عمير) حيث ورد فى ذيلها: قال:

قلت: إذا زالت الشمس صليت ركعتين ثم صليتها، فقال: أبو عبد اللّه (ع) أما أنا فإذا زالت الشمس لم أبدأ بشىء قبل المكتوبة «٢»، لدلالتها على أن الإتيان بالنافلة قبل الفريضة- بعد الزوال- أمر جائز غير انه مرجوح و لأجله لم يكن (ع) يبدأ بشىء- بعد الزوال- قبل المكتوبة فارادة التضييق بالمعنى الدقى الحقيقى مما لا مجال له.

---

(١) المرويتان فى ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٨ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ١٩٩

....

و ان أريد به الضيق العرفى المسامحى المجتمع مع التأخير عن أول الزوال بدقيقة أو دقيقتين أو نحوهما فهو و ان كان امرا قابل الإرادة- فى نفسه- إلا انه خلاف ظاهر الروايات، لان ظاهرها الضيق الدقى الحقيقى كما لعله المشاهد فى مثل قوله (ع) فإن صلاة الجمعة من الأمر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول، أو قوله (ع) ساعة تزول اى حينه، إذا لا يمكننا حمل الاخبار على الضيق العرفى، كما لا يمكن حملها على الضيق الدقى فلا مناص وقتئذ من ان يقال: ان تلك النصوص محمولة على ان الإتيان بصلاة الجمعة فى الحين الدقى من الزوال أفضل لا أنه أمر واجب لعدم الدليل عليه و لا مانع من أن يكون مبدأ وقتها أول الزوال و يكون الإتيان بها حالئذ مستحبا لا واجبا.

و أما التعبير بالضيق فى صلاة الجمعة فيما تقدم من الروايات فإنما هو للدلالة على أن الجمعة ليست كغيرها من الفرائض كصلاة الظهر فى غير يوم الجمعة، حيث انها موسعة و المكلف يتمكن من أن يؤخرها عن الزوال بمقدار الإتيان بالنافلة بأن يؤتى بالنافلة أولا ثم بالفريضة بل هو الأفضل كما مر فصلاة الظهر موسعة بمعنى انها قد تؤخر بالإتيان بنافلتها قبلها و قد يقدم بالإتيان بها عند الزوال من دون الإتيان بنافلتها.

و هذا بخلاف صلاة الجمعة لأنها مضيقة و ليست موسعة بالمعنى الذى عرفت و ذلك لانه لا نافلة لها بعد الزوال لتؤخر الجمعة من الزوال تارة بالإتيان بنافلتها و تقدم اخرى بالإتيان بها عند الزوال من دون نافلتها، و انما وقتها حين الزوال و ساعته. نعم صلاة الظهر يوم الجمعة أيضا كصلاة الجمعة لكراهة النافلة لها بعد الزوال و على الجملة أن الضيق فى الجمعة باعتبار السعة فى غيرها، لا انه بمعنى لزوم كونها واقعة فى الأول التحقيقى من الزوال.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٠٠

....

و يؤكد ما ذكرناه أن المستفاد من الاخبار الواردة فى المقام ان الضيق يوم الجمعة غير مختص بصلاة الجمعة لأنه ورد فى صلاة الظهر

يوم الجمعة أيضا كما ورد فى مطلق الفريضة- يومها- الجامعة بين فريضتى الظهر و الجمعة:

أما ما ورد فى خصوص صلاة الظهر فهو كموثقة سماعة قال: قال:

وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «۱».

و صحيحة ربعى بن عبد اللّه عن أبى اللّه (ع) قال: وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس «۲».

و رواه سماعة أيضا فهى بهذا الطريق موثقة و بطريق الربعى صحيحة.

و أما ما ورد فى الصلاة الجامعة بين الفريضتين فهو كصحيحة عبد اللّه ابن سنان قال: قال أبو عبد اللّه (ع) إذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة «۳».

و ما رواه محمد بن أبى عمر (عمير) حيث ورد فيها: فقال أبو عبد اللّه (ع) أما أنا فإذا زالت الشمس لم أبدأ بشىء قبل المكتوبة «۴» و صحيحة حريز قال: سمعته يقول: أما انا إذا زالت الشمس يوم الجمعة بدأت بالفريضة و أخرت الركعتين إذا لم أكن صليتهما «۵».

و راوية عبد الرحمن بن عجلان قال: قال: أبو جعفر (ع) إذا كنت شاكا فى الزوال فصل الركعتين، فإذا استيقنت الزوال فصل الفريضة «۶» و غيرها من الروايات.

إذا فالمستفاد من الروايات ان مطلق الفريضة يوم الجمعة مضيق.

---

(۱) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۵) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۶) المرويات فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۰۱

....

بل بقرينة أن أبا عبد اللّه- ع- و ابن أبى عمير- على تقدير ان يكون هو الراوى- لم يكونا يقيمان صلاة الجمعة تكون الأخبار المتقدمة واردة فى خصوص صلاة الظهر و من الظاهر أن وقت صلاة الظهر فى غير يوم الجمعة ليس مغايرا لوقتها فى يوم الجمعة، فمعنى ان وقت الظهر يوم الجمعة حين تزول الشمس ان صلاة الظهر ليست بمسبوقة بالنافلة يوم الجمعة، فالمراد بالضيق ان الجمعة غير مسبوقة بالنافلة و ان الأفضل أن يؤتى بها فى الأول التحقيقى من الزوال.

ثم ان صحيحة ربعى أو موثقة سماعة قد وقع فى سندها محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و هو فى موارد وقوعه فى أول السند عن الكلينى «قدس سره» محل الكلام و الخلاف لتردده بين الموثق و الضعيف، و لم يعلم أنه النيسابورى أو البرمكى، و قال بعضهم: انه ابن بزيع. و يبعده اختلاف طبقة الكلينى و ابن بزيع فان الفصل بينهما كثير، و لا يمكن- عادة- روايته عنه من دون واسطة.

إلا أننا فى غنى عن التكلم فى تمييزه، لانه بهذه الكيفية الواقعة فى سند الرواية وقع فى أسانيد كامل الزيارات و روى فيه الكلينى عن محمد ابن إسماعيل عن الفضل، و بذلك يحكم بوثاقته سواء أ كان هو ابن بزيع أو البرمكى أو غيرهما. هذا كله فيما ذهب إليه أبو الصلاح و ابن زهرة.

و أما ما ذهب إليه الجعفى من أن وقت صلاة الجمعة ساعة من الزوال فالمستند له أمران:

«أحدهما»: مرسلهٔ الصدوق «قده» قال: قال أبو جعفر- ع- أول وقت الجمعهٔ ساعهٔ تزول الشمس الی ان تمضی ساعهٔ فحافظ علیها، فان رسول اللّه- ص- قال: لا یسأل اللّه عبد فیها خیرا إلا أعطاه «۱»

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۰۲

....

و «ثانیهما»: ما رواه الشیخ «قده» فی المصباح مسندا إلی حریز عن زرارهٔ عن أبی جعفر- ع- قال: أول وقت الجمعهٔ .. إلی آخر ما نقلناه فی المرسلهٔ «۱».

و الظاهر أنهما روایهٔ واحدهٔ لاتحادهما فی ألفاظهما، و الاستدلال بها علی ما ذهب إلیه الجعفی غیر صحیح و هذا لا لأنها مرسلهٔ نظرا إلی ان ما نقله الصدوق إرساله من الظهور بمکان. و اما ما ذکره الشیخ «قده» فلعدم ذکر سنده إلی حریز.

و ذلک، لانه دعوی ساقطهٔ لصحهٔ طریق الشیخ إلی حریز، و للشیخ الیه عدهٔ طرق ذکرها فی فهرسته، و لا اختصاص لها بکتاب دون کتاب لانه نقل طرقه إلی جمیع کتب حریز و روایاته. نعم ما ذکره من الطرق فی المشیخهٔ مختصهٔ بالاخبار التی رواها فی التهذیبین علی ما بینه هو «قده» حیث قال: فما ذکرناه فی هذا الکتاب عن فلان فقد أخبرنا به ..

و معه یمکن ان یقال ان هذه الروایهٔ بما انها غیر مذکورهٔ فی الکتابین فلم یعلم ان الشیخ رواها عن حریز بأی طریق، و لا یتأتی ذلک فی طرقه التی ذکرها فی فهرسته.

بل الوجه فیما ذکرناه عدم دلالهٔ الروایهٔ علی ما ذهب إلیه الجعفی فی المقام، لأن الساعهٔ- لغهٔ- لیست بمعناها المصطلح علیه عندنا اعنی ستین دقیقهٔ و جزءا من اربع و عشرین جزءا من اللیل و النهار، بل هی بهذا المعنی مما لا عین له و لا أثر فی اللغهٔ و انما تستعمل الساعهٔ بمعنیین: «أحدهما»:

مطلق الوقت و «ثانیهما»: القطعهٔ من الزمان فیقال: جلست عندک ساعهٔ أی جزء و مقدارا من الزمان قل عن ستین دقیقهٔ أم کثر و المعنی الأول هو المناسب للمقام فمعنی ان وقت الجمعهٔ ساعهٔ تزول الشمس: ان وقتها

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۰۳

....

هو وقت زوال الشمس فلا دلالهٔ للروایهٔ علی أن وقتها من أول الزوال إلی أن یمضی ستون دقیقهٔ هذا.

علی أنا لو سلمنا ان الساعهٔ بمعنی الجزء القلیل من الوقت و ان معنی ساعهٔ تزول الشمس هو الزمان الأول من زوالها أیضا لم تکن للروایهٔ دلالهٔ علی هذا المدعی و ذلک لان ظاهر الروایهٔ ان التحدید فیها تحدید من حیث أول الوقتین، لما تقدم من ان لکل صلاهٔ وقتین أولهما أفضلهما، فالروایهٔ بصدد بیان المبدء و المنتهی لهذا الوقت الا فضل، لا انها بصدد بیان آخر وقت الجمعهٔ اعنی وقت اجزائها بحیث لو تأخرت عنه سقطت عن المکلف و وجبت علیه صلاهٔ الظهر.

و الذی یؤکد ما ذکرناه اعنی کون الروایهٔ ناظرهٔ إلی بیان وقت الفضیلهٔ دون الاجزاء قوله فی ذیلها: یحافظ علیها فان رسول اللّه- ص- قال: لا یسأل اللّه عز و جل فیها عبد خیرا إلا أعطاه اللّه. لانه یدلنا علی ان تلک الساعهٔ وقت الفضیلهٔ بمرتبهٔ تستجاب فیها الدعاء، لا

انها وقت أجزاء لعدم الملازمة بين وقت أجزاء الجمعة و استجابة الدعاء و هذا ظاهر.

و أما ما ذهب اليه المجلسيان و صاحب الحدائق «قده» من امتداد وقت الجمعة من أول الزوال إلى قدمين من الظل فلا مستند له سوى أحد أمرين:

«أحدهما»: ما ورد فى جملة من الاخبار المتقدمة من أن وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت الظهر من سائر الأيام «۱» و حيث قدمنا أن وقت الظهر فى غير يوم الجمعة هو ما إذا بلغ الفىء ذراعا أى قدمين لمكان النافلة كما مر و صلاة الجمعة متقدمة على صلاة العصر فيعلم بالملازمة

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌۱، ص: ۲۰۴

....

ان الجمعة لا بد من ان تقع قبل بلوغ الفىء ذراعا، لانه وقت صلاة العصر، و معه ينتهى وقت الجمعة لا محالة.

و يندفع بان الأمر و ان كان كما ذكر و ان وقت صلاة العصر يوم الجمعة هو وقت صلاة الظهر من سائر الأيام إلا أن ظاهر الروايات عدم اختصاص ذلك بمن تجب صلاة الجمعة فى حقه فان الحكم بان وقت صلاة العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر من سائر الأيام مطلق يعم جميع افراد المكلفين سواء أ كان مأمورا بصلاة الجمعة أم كان مسافرا و ممن لا- يجب عليه حضورها أو لم تجتمع فيه شرائطها أو يرى عدم وجوب الجمعة تعيينا و انما هى واجبة تخييرية عنده.

و بهذه القرينة تكون الروايات ظاهرة الورود لبيان أن صلاة العصر ليست بمسبوقة بالنافلة- يوم الجمعة- لأن وقتها إنما أخر إلى بلوغ الفىء أربعة أقدام- فى غير يوم الجمعة- لمكان النافلة و صلاة الظهر قبلها، و حيث لا نافلة يوم الجمعة قبلهما فلا موجب لتأخير العصر إلى ذلك الوقت إذا فيكون وقتها بعد صلاة الفريضة- يوم الجمعة- سواء أ كانت هى الجمعة أو الظهر و هذا هو الذى لا يختص بمن وجبت عليه صلاة الجمعة، لما مر من ان وقت صلاة العصر يوم الجمعة بعد بلوغ الفىء ذراعا بالإضافة إلى الجميع.

و النتيجة ان الاخبار لا دلالة لها على هذا المدعى إذ ليست مسوقة إلا لبيان سقوط النافلة يوم الجمعة. و «ثانيهما»: أن الروايات الواردة فى المقام حيث لم تدلنا على منتهى وقت صلاة الجمعة فمنتهى وقتها مشكوك فيه عندنا و القدر المتيقن منه انما هو بلوغ الفىء قدمين و فى الزائد عليه نشك فى أن الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر، لانه من موارد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة‌۱، ص: ۲۰۵

....

دوران الأمر بين الرجوع إلى عموم العام و استصحاب حكم المخصص لان مقتضى العمومات أو المطلقات ان كل مكلف تجب عليه خمس صلوات فى كل يوم و منها صلاة الظهر و انما خرجنا عن ذلك يوم الجمعة لعدم وجوب الظهر فيه، لما دل على ان صلاة الجمعة قائمة مقام صلاة الظهر، و المتيقن منها كونها كذلك إلى بلوغ الظل قدمين، و أما الزائد على ذلك فلا علم لنا بالخروج فلا ندرى أن وظيفة المكلف صلاة الظهر حينئذ عملا بالمطلقات أو العمومات، أو ان الوظيفة صلاة الجمعة استصحابا لحكم المخصص إلى الغروب، و مقتضى العموم أو الإطلاق حينئذ ان الوظيفة صلاة الظهر بعد مضى الوقت المتيقن، و النتيجة أن منتهى وقت صلاة الجمعة بلوغ الفىء قدمين أى ذراعا.

و يندفع: بان هذا الوجه أضعف من سابقه، لان دوران الأمر بين الرجوع إلى عموم العام و استصحاب حكم المخصص انما هو فيما إذا

لم يكن لدليل التخصيص إطلاق، لوضوح ان معه لا تصل النوبة إلى شىء من الاحتمالين، و إطلاق ما دل على وجوب صلاة الجمعة غير قاصر الشمول لما بعد بلوغ الفىء ذراعا، لان مقتضى إطلاقه استمرار وجوب الجمعة إلى غروب الشمس كما هو مقتضى كونها قائمة مقام الظهر و كون الخطبتين فيها مقام الركعتين، فكما أن وقت صلاة الظهر يمتد إلى الغروب فكذلك وقت صلاة الجمعة.

و بهذا البيان يظهر ان ما ذهب اليه ابن إدريس و اختاره الشهيد فى البيان و الدروس من امتداد وقت صلاة الجمعة إلى الغروب هو الأوفق بالمطلقات بل هو المتعين مع قطع النظر عما نبينه لما مر من عدم تمامية ما ذهب اليه المشهور فى المسألة كما ان ما ذهب إليه الجعفى و المجلسيان لا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۰۶

....

يمكن تتميمهما بدليل و معه يتعين التمسك بإطلاق ما دل على وجوب الجمعة و هو يقتضى امتداد وقتها إلى الغروب.

نعم ان هناك أمرين:

«أحدهما»: التسالم من الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) على أن وقت صلاة الجمعة ينتهى بصيرورة الظل من كل شىء مثله و هو من التسالم القطعى الذى لا خلاف فيه، بحيث ان العلامة ادعى عليه الإجماع كما عرفت و لم يعتن بمخالفة مثل أبى الصلاح و ابن زهرة أو ابن إدريس و الشهيد و غيرهم و هذا التسالم هو الذى يرد عنا عن التمسك بالمطلقات و الحكم بامتداد وقت الجمعة إلى الغروب.

و «ثانيهما»: انه لم يسمع و لم ينقل عن النبى الأكرم- ص- و لا عن أحد من أوصيائه المعصومين- ع- بل و لا عن أحد من ملازميهم و أصحابهم انه صلى الجمعة بعد بلوغ الظل من كل شىء مثله، فلو ان وقت الجمعة لم يكن محدودا بذلك لصدر فعلها من أحدهم- ع- أو ممن يلازمهم و يصحبهم لا- محالة بعد بلوغ الظل الى المثل، و لو كان صدر منهم ذلك لنقل إلينا يقينا و لو فى مورد واحد فمن عدم صدوره عنهم- ع- و عدم نقله إلينا نستكشف ان وقت الجمعة ينتهى بصيرورة الظل من كل شىء مثله.

و بهذا كله ينجلى ان ما سلكه المشهور فى المسألة هو المتعين للقبول، و ان لم يرد فى شىء من رواياتنا، و مع هذين الوجهين لا يبقى للتمسك بالإطلاق مجال فلا يتم ما ذهب اليه ابن إدريس و الشهيد (قدهما) أيضا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۰۷

و وقت فضيلة الظهر (۱) من الزوال إلى بلوغ الظل الحادث بعد الانعدام، أو بعد الانتهاء مثل الشاخص و وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثلين على المشهور.

لكن لا يبعد أن يكون من الزوال إليهما.

أوقات الفضيلة:

اشارة

---

(۱) بعد الفراغ عن بيان وقت الاجزاء لصلاتى الظهرين، و أن مبدؤه زوال الشمس و منتهاه غروبها، و ان كل جزء من أجزاء الوقت الواقع بينهما مشترك فيه بين الصلاتين على تفصيل قد تقدم يقع الكلام فى وقت فضيلتهما، و الكلام فى ذلك أيضا قد يقع من حيث المبدء و اخرى من حيث المنتهى:

[وقت الفضيلة للظهرين]

مبدأ وقت الفضيلة للظهرين:

اشارة

المعروف بين الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة الظهر هو الزوال إلى بلوغ الظل الحادث أو الفيء الموجود- حين الزوال- مثل الشاخص و هو المراد بالمثل فى كلماتهم، كما أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر بلوغ الظل من مثل الشاخص إلى مثليه، فلو صلى الظهر بعد بلوغه المثل أو العصر بعد بلوغه المثلين لم يقع فى وقت فضيلتها، و ان كانت واقعة فى وقت اجزائها.

و لم يستبعد الماتن أن يكون مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٠٨

....

هو الزوال و يمتد إلى المثلين هذا.

و الاخبار الواردة فى المقام على طوائف ثلاث:

«الأولى»: ما دل على أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل قدما بعد الزوال، و لصلاة العصر قدمين و هى جملة من الاخبار:

«منها»: صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن وقت الظهر. فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك. إلا فى يوم الجمعة أو فى السفر، فان وقتها حين تزول «١».

و «منها»: موثقة سعيد الأعرج عن أبى عبد اللّه- ع- قال:

سألته عن وقت الظهر أ هو إذا زالت الشمس؟ فقال: بعد الزوال بقدم أو نحو ذلك إلا فى السفر أو يوم الجمعة فإن وقتها إذا زالت «٢».

و دلالتهما على أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل قدما واضحة و انما استثنى الجمعة و السفر لسقوط النافلة فى السفر و تقدمها على الزوال يوم الجمعة و معه يكون وقت الفضيلة أول الزوال لا محالة.

و «منها»: موثقة ذريح المحاربى عن أبى عبد اللّه- ع- قال:

سأل أبا عبد اللّه أناس و انا حاضر .. فقال بعض القوم: انا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام، فقال: أبو عبد اللّه- ع- النصف من ذلك أحب إلى «٣»، و النصف منهما هو القدم و القدمان.

«الطائفة الثانية»: ما دلت على أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر ما إذا بلغ الظل قدمين، و لصلاة العصر ما إذا بلغ أربعة أقدام، و قد يعبر عنهما بالذراع و الذراعين، و الاخبار فى ذلك كثيرة و لا يبعد دعوى تواترها إجمالا مضافا إلى اشتمالها على جملة من الصحاح و الاخبار المعتبرة:

«منها»: صحيحة زرارة و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية

---

(١) المرويات فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويات فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٣) المرويات فى ب ٨ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٠٩

....

العجلى عن أبى جعفر و أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السلام أنهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدمان، و وقت العصر بعد ذلك قدمان «۱» و هى من حيث السند فى نهاية الاعتبار، و من حيث الدلالة واضحة.

و قد يقال: انها انما تدل على أن القدمين- فى صلاة الظهر- و أربعة أقدام- لصلاة العصر- انما هما منتهى وقت فضيلتهما لا أنهما مبدأه بمعنى أن القدمين من أولهما إلى أخرهما ظرف لصلاة الظهر، و أربعة أقدام ظرف لصلاة العصر، كما يقال: وقت صلاة الصبح بين الطلوعين أو ظهور الحمرة، أو أن وقت العشاء ذهاب الحمرة المشرقية، إلى غير ذلك من التعابير الظاهرة فى أن الوقت- بأوله إلى آخره- هو ما ورد فى الكلام و انه كذلك ظرف للعمل، إذا فالمستفاد من الصحيحة ان القدمين و أربعة أقدام منتهى وقت الفضيلة لا أنهما مبدأه.

و يرده: أن هذه الدعوى خلاف ظاهر الصحيحة فإن ظاهرها ان الحدين مبدأ وقت الفضيلة لا انهما منتهاه.

على ان الصحيحة رواها الشيخ «قده» مذيلة بقوله- ع- و هذا أول وقت إلى أن تمضى أربعة أقدام للعصر. و هذا كالصريح فى أن أربعة أقدام انما هى مبدأ وقت الفضيلة إلى أن تمضى عنها أربعة أقدام لا انها منتهى الوقت.

و «منها»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر- ع- قال: سألته عن وقت الظهر فقال: ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراعان (ع) من وقت الظهر فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس، ثم قال: ان حائط مسجد رسول اللّه- ص- كان قامة، و كان إذا مضى منه ذراع صلى

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱۰

....

الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر .. «۱»

و هى أصرح من سابقتها، فان صدرها اعنى قوله- ع- ذراع من زوال الشمس و ان كان يحتمل ان يكون بيانا لمنتهى وقت الفضيلة، الا أن ذيلها و هو قوله إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر صريح فى أن الذراع و الذراعين مبدأ وقت الفضيلة لا منتهاه.

و «منها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه- ع- فى حديث قال: كان حائط مسجد رسول اللّه- ص- قبل ان يظلل قامة و كان إذا كان الفيء ذراعا و هو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر «۲» و هى من حيث الدلالة واضحة، كما انها من حيث السند صحيحة. نعم لها طريقان «أحدهما» ضعيف بسهل بن زياد و لكن الآخر صحيح.

و «منها»: صحيحة إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر- ع- قال:

كان رسول اللّه- ص- إذا كان فيء الجدار ذراعا صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت ان الجدار يختلف بعضها قصير و بعضها طويل. فقال: كان جدار مسجد رسول اللّه- ص- يومئذ قامة «۳» و هى أيضا صريحة الدلالة على أن مبدأ وقت الفضيلة بلوغ الفيء ذراعا أو ذراعين، لمكان قوله- ع- إذا كان فيء الجدار ذراعا صلى الظهر ..

كما أنها تامة من حيث السند، لأن إسماعيل الجعفى الواقع فى السند و ان كان مرددا بين إسماعيل بن جابر الجعفى، و إسماعيل بن عبد الخالق

---

(۱) المرويات فی ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فی ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فی ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۱۱

....

الجعفی، و إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفی، الا أن كلهم ثقات.

نعم إسماعيل بن جابر الجعفی- بهذا العنوان- لم يوثق فی كلماتهم و تعرض له النجاشی و لم يوثقه، الا أن الشيخ وثقه فی رجاله لانه «قده» ذكر إسماعيل بن جابر الخثعمی و وثقه، و هذا هو الجعفی و النسخة مغلوطة- اطمئنانا- إذ لا وجود لإسماعيل بن جابر الخثعمی فی الرواة فهو مصحف الجعفی كما ذكرناه.

و يشهد لذلک ان العلامة تعرض لإسماعيل بن جابر و ذكر فيه العبارة التی قدمناها عن الشيخ فی ترجمة إسماعيل بن جابر الخثعمی، فإن الظاهر ان العلامة يأخذ عبائره عن الشيخ أو النجاشی- غالبا- فما ذكره عبارة الشيخ و الموجود فيه الجعفی لا الخثعمی.

و أيضا يشهد لما ذكرناه أن الموجود فی رجال القهبائی المطبوع أخيرا هو إسماعيل بن جابر الجعفی ناقلا له عن الشيخ فی رجاله بدل الخثعمی، و هذا و أشباهه مما يفيد الاطمئنان بان نسخة رجال الشيخ مغلوطة، و ان الخثعمی مصحف الجعفی و هو ثقة كما ذكرناه.

و «منها»: غير ذلک من الروايات.

«و الطائفة الثالثة»: ما استدل به علی ما ذهب إليه المشهور من أن وقت الفضيلة للظهر بلوغ الظل مثل الشاخص و لصلاة العصر بلوغه مثليه و هی أيضا عدة روايات:

«منها»: رواية يزيد بن خليفة قال: قلت لأبی عبد اللّه- ع- ان عمر بن حنظلة أتانا عنک بوقت، فقال: أبو عبد اللّه- ع- إذا لا يكذب علينا، قلت: ذكر أنک قلت: إن أول صلاة افترضها اللّه علی نبيه الظهر و هو قول اللّه عز و جل أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ،

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۱۲

....

فإذا زالت الشمس لم يمنعک الا سبحتک، ثم لا تزال فی وقت إلی أن يصير الظل قامة و هو آخر الوقت، فإذا صار الظل قامة دخل وقت العصر، فلم تزل فی وقت العصر حتی يصير الظل قامتين، و ذلک المساء قال: صدق «۱».

و هی من حيث الدلالة ظاهرة فان الظاهر من القامة فيها قامة الإنسان و الشاخص و احتمال ان يراد منها الذراع كما ادعاه صاحب الحدائق «قده» فی غير هذه الرواية نظرا إلی ما ورد من أن القامة فی كتاب علی- ع- هو الذراع «۲» و ما دل علی تفسير القامة بالذراع حيث ورد فيه: كم القامة؟ فقال: ذراع «۳» و غيره من الروايات مما لا مجال له.

و ذلک لأن قوله- ع- فی ذيل الرواية. و ذلک المساء. لا يدع مجالا لهذا الاحتمال، لوضوح عدم دخول المساء بصيرورة الظل ذراعا أو ذراعين، و انما يتحقق بصيرورته مثل الشاخص أو مثليه، مضافا إلی ما أشرنا إليه سابقا من ان ما دل علی أن القامة فی كتاب علی- ع- هو الذراع ضعيف و كذلک ما دل علی تفسير القامة بالذراع فلاحظ.

فالرواية من حيث الدلالة غير قابلة للمناقشة. نعم هی من حيث السند ضعيفة، لعدم توثيق يزيد بن خليفة فالرواية غير قابلة للاستدلال بها علی شی‌ء.

و «منها»: رواية محمد بن حكيم قال: سمعت العبد الصالح- ع- و هو يقول: ان أول وقت الظهر زوال الشمس و آخر وقتها قامة من

الزوال، و أول وقت العصر قامة و آخر وقتها قامتان، قلت: فى الشتاء

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱۳

....

و الصيف سواء؟ قال: نعم «۱» و هى أيضا صريحة الدلالة على مسلك المشهور، و دعوى أن القامة فيها بمعنى الذراع ساقطة كما عرفت، الا انها ضعيفة السند لعدم توثيق محمد بن حكيم.

«منها»: صحيحة أحمد بن عمر عن أبى الحسن- ع- قال:

سألته عن وقت الظهر و العصر، فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظل قامة، و وقت العصر قامة و نصف إلى قامتين «۲».

و هى صحيحة من حيث السند، إلا انها غير تامة من حيث الدلالة و ذلك لعدم إمكان إرادة ان وقت الفضيلة أو الوقت الأول انما هو بعد القامة إلى قامة و نصف إلى قامتين، لانه مما لا قائل به، فلا مناص من ان تكون ناظرة إلى بيان منتهى وقت الفضيلة أو الوقت الأول، و انه ينتهى إلى قامة و نصف من الزوال إلى قامتين حسب اختلافهما فى الفضيلة و بذلك تسقط الصحيحة عن الدلالة على ما ذهب إليه المشهور من أن وقت فضيلة العصر من المثل إلى المثلين.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد يعنى ابن أبى نصر البزنطى قال سألته عن وقت صلاة الظهر و العصر فكتب قامة للظهر و قامة للعصر «۳» و هى أيضا صحيحة من حيث السند. و أما دلالتها على ما ذهب اليه المشهور فى المسألة فتبتنى على ان تكون الصحيحة ناظرة إلى بيان المبدء و المنتهى لوقت الفضيلة، بأن يراد منها أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة الظهر أول الزوال و منتهاه قامة، و أول وقت الفضيلة لصلاة العصر بعد القامة الاولى إلى القامة الثانية. الا أن من البعيد كون الصحيحة ناظرة إلى ذلك لبعد

(۱) المرويات فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱۴

....

ان يكون مثل بن أبى نصر البزنطى جاهلا بأول وقت الفضيلة و غير عالم بمبدئه.

و الظاهر ان سؤاله انما هو عن منتهى الوقتين مع العلم بمبدئهما حسب ما ارتكز فى ذهنه من انه من أول الزوال و لعله لأجل مفروغية ذلك عنده لم يتعرض فى الصحيحة- لا فى سؤالها و لا فى جوابها- إلى أول وقتى الفضيلة و مبدئهما فكأنه قد صرح بأن أول الوقت هو الزوال و منتهى الوقت لصلاة الظهر قامة، و لصلاة العصر قامتان.

إذا لا يمكن الاستدلال بها على مسلك المشهور فى المسألة، لأنهم ذهبوا إلى أن وقت الفضيلة لصلاة العصر انما هو إلى قامتين بعد

القامة الاولى من الزوال، و الصحيحة تدل على أن وقت فضيلتها من أول الزوال إلى قامتين و لا دلالة لها على أن مبدأه هو القامة دون الزوال.

و «منها»: موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد اللّه- ع- عن وقت صلاة الظهر فى القيظ فلم يجبنى، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر ابن سعيد بن هلال: ان زرارة سألنى عن وقت صلاة الظهر فى القيظ فلم أخبره فخرجت (فحرجت) من ذلك فأقرءه منى السلام و قل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و إذا كان ظلك مثليك فصل العصر «۱» و هى من حيث السند موثقة و مشتملة على المثل و المثلين أيضا، إلا انها كسابقتها لا يمكن ان يستدل بها على مسلك المشهور، لأنها انما تدل على أن مبدأ وقت الفضيلة للظهر بلوغ الظل مثل الشاخص، و لصلاة العصر بلوغه المثلين و لم تدل على أن مبدأه لصلاة الظهر هو الزوال، و لصلاة العصر بلوغه المثل كما هو المشهور عندهم لذهابهم إلى أن بلوغ الظل مثل الشاخص منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر، كما أن بلوغه المثلين آخر وقت الفضيلة

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

للعصر، لا أنهما مبدأه.

إذا لا بد من حمل الموثقة على معنى آخر قد ورد فى بعض الروايات و هو التوسعة فى الوقت لمراعاة التبريد عند اشتداد الحرارة، حيث أن تأخير الصلاتين عن المثل و المثلين تضييع- كما تقدم فى بعض الروايات- و قد استثنى منه القيظ فإن التأخير فيه عن المثل و المثلين موسع فيه لغاية التبريد، فلا يمكن العمل بها إلا فى موردها الذى هو القيظ.

و «منها»: رواية المجالس و قد ورد فيها: أتانى جبرئيل- ع- فأرانى وقت الظهر (الصلاة) حين زالت الشمس فكانت على حاجبه الأيمن، ثم أرانى وقت العصر و كان ظل كل شىء مثله «۱» و هى أيضا مشتملة على المثل غير انها ضعيفة السند لاشتماله على عدة من المجاهيل فلا يمكننا الاعتماد عليها فى الاستدلال.

إذا لم تبق فى المقام أية رواية يستدل بها على مسلك المشهور غير رواية واحدة و هى موثقة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه- ع- قال:

اتى جبرئيل رسول اللّه- ص- بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد الظل قامة فأمره فصلى العصر ..

ثم أتاه من الغد حين زاد فى الظل قامة فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد فى الظل قامتان فأمره فصلى العصر .. ثم قال ما بينهما وقت «۲».

لدلالتها على أن ما بين الزوال و صيرورة الظل قامة أى مثل الشاخص وقت لصلاة الظهر كما أن ما بين القامة و القامتين وقت للعصر، و هذا هو الذى ادعاه المشهور فى المسألة.

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

و «دعوی»: أن الموثقة معارضة بما ورد فی نزول جبرئیل- ع- علی النبی- ص- إلی آخر ما تقدم فی الموثقة بتبدیل القامة و القامتین بالذراع و الذراعین أو القدم و القدمین کما روایتی معاویة بن میسرة و مفضل ابن عمر «۱» إذا تتساقطان بالمعارضة.

«مندفعة»: بأن هاتین الروایتین ضعیفتان، لعدم توثیق معاویة بن میسرة و مفضل بن عمر فلا تصلحان للمعارضة مع الموثقة و هی المدرک الوحید للمشهور و لا مستند لما ذهبوا الیه الا هذه الموثقة و هی من حیث الدلالة و السند ظاهرة، و مع هذا کله لا یمکن الاستدلال بها علی مسلکهم بوجه.

و ذلک لما تقدم من ان هناک جملة کثیرة من الروایات قد دلت بصراحتها علی أن وقت الفضیلة للظهرین هو القدم و القدمان أو أن للظهر قدمین و للعصر أربعة أقدام اعنی الذراع و الذراعین و قد أشرنا إلی أن تلک الروایات من الکثرة بمکان لا یستبعد دعوی تواترها الإجمالی الموجب للقطع بصدور بعضها عنهم علیهم السلام، مضافا إلی أن جملة منها صحاح و معتبرة فی نفسها و هی معارضة للموثقة الدالة علی أن وقت الفضیلة لصلاة الظهر من الزوال إلی بلوغ الظل مثل الشاخص، و للعصر من المثل إلی المثلین.

و حیث انها اخبار متواترة و من الروایات الظاهرة الواضحة و قطعیة الصدور عنهم- ع- فلا محالة تکون الموثقة من الروایات الشاذة النادرة و المخالفة للسنة القطعیة و الاخبار المشهورة الواضحة فلا مناص من طرحها لعدم حجیتها فی نفسها، علی انها موافقة للعامة لما نسب إلیهم من ان أول وقت العصر بعد المثل، و معه لا بد من الأخذ بتلک الأخبار الکثیرة

(۱) المرویة فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۱۷

....

لأنها مخالفة للعامة.

و علی الجملة أن الموثقة إما انها لیست بحجة فی نفسها، لأنها علی خلاف السنة القطعیة. و اما انها مرجوحة و الترجیح مع الاخبار الدالة علی القدم و القدمین أو القدمین و أربعة أقدام، لکونها مخالفة للعامة، ثم ان أبیت عن طرح الموثقة فلا مانع من ان تحمل القامة فیها علی الذراع لما رواه علی بن أبی حمزة عن أبی عبد اللّه (ع) قال: قال له أبو بصیر:

کم القامة؟ فقال: ذراع، ان قامة رحل رسول اللّه (ص) کانت ذراعا «۱» و لما ورد من أن القامة فی کتاب علی (ع) هو الذراع «۲» حیث دلتا علی ان المراد بالقامة هو الذراع و هما و ان کانتا ضعیفتین و الحمل بعید فی نفسه، إلا انا لو لم نطرح الموثقة لا بأس بحملها علیه جمعا بین الطائفتین فإن المعارضة بینهما تنتفی بذلک و تکونان متحدتی الدلالة علی الذراع و الذراعین.

و المتحصل إلی هنا ان ما ذهب الیه المشهور فی المقام مما لا دلیل علیه بل أول وقت الفضیلة هو القدم و القدمان أو القدمان و أربعة أقدام حسب اختلافهما فی الفضیلة.

بقی الکلام فی شیء

اشارة

و هو التنافی المتراءی بین الأخبار المتقدمة لأن جملة منها دلت علی التحدید بالقدم و القدمین و جملة أخری حددت بالقدمین و أربعة أقدام أی بالذراع و الذراعین فهما متعارضتان، و لا مناص فی الجمع بینهما من حمل

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱۸

....

ذلك على بيان مراتب الفضيلة بأن يقال: الأفضل تقديم نافلة الظهر عن القدم ليقع صلاة الظهر فى وقت بلوغ الفىء قدما- لا قبله- و هو الفرد الأكمل من الصلاة، و إذا أخرت النافلة عن القدم صلى الفريضة إلى القدمين و الذراع و هكذا الى أن ينتهى وقت الفضيلة فإنه أيضا راجح غير ان التقديم مهما أمكن أرجح، كما ان النافلة أيضا مستحبة الى ان يبلغ الفىء ذراعا فإنه للمكلف ان يتنفل من زوال الشمس الى أن يمضى ذراع و إذا بلغ الفىء ذراعا ترك النافلة و بدء بالفريضة كما فى جملة من الأخبار «۱» و كذلك الحال فى فريضة العصر و نافلته بالإضافة إلى القدمين و أربعة أقدام فالإتيان بها عند القدمين أرجح من تأخيرها إلى أربعة أقدام فكلما كانت أقرب الى الذراع كانت أفضل الى ان ينتهى وقت الفضيلة.

و يدلنا على هذا الجمع الأخبار الآمرة بالتعجيل فى الإتيان بالنوافل ما استطاع منه المكلف «۲» حيث يستفاد منها ان الإتيان بالنوافل مع الإسراع أمر مرغوب فيه فى الشريعة المقدسة لتقع الفريضة فى أقرب وقت من الزوال لانه من المسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير الذى هو الفريضة، و أصرح منها موثقة ذريح المحاربى المتقدمة حيث صرح فيها الامام (ع) بأن النصف من ذلك أحب إلى «۳» فإنها أوضح رواية دلتنا على هذا الجمع لان معنى ان النصف من ذلك أحب اليه ان الإتيان بالفريضة الأولى إذا بلغ الفىء قدمين، و الإتيان بها إذا بلغ قدما كلاهما محبوب و راجح الا ان الثانى أحب اليه و أفضل و بهذا ترتفع المعارضة المتراءى بين الطائفتين المتقدمتين.

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۳ و ۱۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۱۹

....

نعم هناک شيء

و هو أن فى جملة من الأخبار من الواردة فى المقام أن رسول اللّه (ص) كان يصلى الظهر على الذراع «۱» و ظاهرها انه (ص) كان مستمرا على ذلك و ملتزما به لقوله (ع) فى موثقة الحلبى كان رسول اللّه (ص) يصلى الظهر على ذراع. فان لفظة (كان يصلى) ظاهرة فى الاستمرار، فلو كان الأمر كما ذكرناه من ان الأفضل إتيان صلاة الظهر على القدم- و هو نصف الذراع- لم يكن لاستمراره (ص) و التزامه بالإتيان بها على الذراع وجه، إذا فهذه الروايات منافية للجمع بين الاخبار بما قدمناه من حملها على اختلاف مراتب الفضيلة.

و الجواب عن ذلك: أن فعله (ص) و استمراره عليه انما هو من جهة التوسعة على أمته حتى يجتمع الناس لصلاة الجماعة فإن اجتماعهم لإقامتها و حضورهم لها عند بلوغ الفىء قدما كان موجبا للمشقة فمراعاة لتلك الجهة و كون الصلاة جماعة أهم عنده من

الإتيان بالصلاة عند بلوغ الفي‌ء قدما أو قدمين استمر صلوات اللّه عليه على الصلاة عند الذراع.

و بعبارة أخرى هناك مصلحتان: «إحداهما»: قائمة بالإتيان بالفريضة عند بلوغ الفي‌ء قدما أو قدمين لأنها أفضل و «ثانيتهما»: قائمة بالصلاة جماعة من غير ان تستلزم أى مشقة على الناس. و هاتان

---

(۱) لاحظ موثقة زرارة و الحلبى و غيرهما. المرويات فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٢٠

....

المصلحتان متزاحمتان و ترجيحه (ص) الثانية على الأولى لأهميتها لا يدل على عدم أفضلية الإتيان بالصلاة على القدم، لانه من الاستباق الى الخير و المبادرة إلى المغفرة، و من هنا قال (ع) فى موثقة ذريح أنه أحب اليه.

و ان شئت قلت: لا مانع من أن تكون هناك مصلحتان من جهة الوقت و هى تقتضى أفضلية الإتيان بالصلاة على القدم، و من جهة الجماعة و التوسعة على الأمة، و هى تقتضى أفضلية الإتيان بها على قدمين، فان ترجيح الثانية على الأولى لاهميتها لا يدل على أن تأخيرها عن القدم أفضل من جهة الوقت، فلا دلالة لتلك الاخبار على أفضلية التأخير من تلك الناحية، و انما تدل على أن تأخيرها إلى الذراع أفضل من الجهة الثانية أعنى التوسعة على الأمة و اقامة الجماعة، و ان كان التقديم الى القدم أفضل من جهة الوقت.

بل ان مقتضى جملة من الروايات الواردة فى المقام أن الأفضلية من حيث المبدء ليست بمحدودة بحد و ان الأفضل الإتيان بصلاتى الظهرين من حين الزوال، و ذلك لدلالتها على أن الشمس إذا زالت فقد دخل وقت الصلاتين، و أن تأخيرهما إلى القدم و القدمين انما هو لمكان النافلة، لا انه لأجل خصوصية فى ذلك الزمان استدعت أفضلية إيقاع الصلاة فيه من إيقاعها قبله.

كيف و قد عرفت أن تقديمها على القدم من الاستباق الى الخير و المبادرة إلى المغفرة فلا ينبغى التردد فى انه أفضل و قد ورد فى صحيحة محمد بن أحمد بن يحيى: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبحة و هى ثمانى ركعات، فإن شئت طولت، و ان شئت قصرت «۱»

---

(۱) المروية فى ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٢١

....

و فى موثقة ذريح المحاربى: إذا زالت الشمس فهو وقت لا- يحبسك منه الا- سبحتك تطيلها أو تقصرها «۱» الى غير ذلك من الروايات.

إذا تدلنا هذه الروايات على أن الأفضلية فى التأخير انما هى بالإضافة إلى المتنفل، فإن الأفضل حينئذ ان يؤتى بالفريضة عند الفراغ عن النافلة طالت أم قصرت و اليه أشير فى صحيحة محمد بن احمد بن يحيى المتقدمة آنفا بقوله: لا القدم و لا القدمين إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين و بين يديها سبحة.

و أما إذا فرضنا ان المكلف لا يريد التنفل فالأفضل فى حقه الإتيان بالفريضة فى أول الزوال لانه ليست هناك حالة منتظرة إلى القدم و القدمين نظير المسافر أو يوم الجمعة فإن الصلاتين فى الموردين يؤتى بهما عند الزوال إذ لا نافلة للمسافر، كما لا نافلة يوم الجمعة بعد الزوال.

فالصحيح- على هذا- أن يقال: ان الأفضل الإتيان بالفريضة بعد الفراغ عن التنفل سواء أ كان ذلك بعد بلوغ الفيء قدما أم أكثر إلى يبلغ الذراع، فإنه إذا لم يتنفل الى ذلك الوقت بدأ الفريضة و ترك النافلة، و اما بالإضافة الى من لا ينتفل بعد الزوال فالأفضل فى حقه أن يأتى بالفريضة بعد الزوال. و بهذا يظهر ان ما ذكره الماتن «قده» من انه لا يبعد ان يكون مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا من أول الزوال هو الصحيح. هذا كله فى مبدأ وقت الفضيلة.

---

(١) المروية فى ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۲۲

....

منتهى وقت الفضيلة للظهرين

المعروف عند الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر بلوغ الظل الحادث أو الباقى مثل الشاخص و للعصر بلوغه المثلين و هذا هو الصحيح و تدل عليه عدة من الروايات:

«منها»: موثقة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

أتى جبرئيل رسول اللّه (ص) بمواقيت الصلاة فأتاه حين زالت الشمس فأمره فصلى الظهر ثم أتاه حين زاد الظل قامة فأمره فصلى العصر ..

ثم أتاه من الغد حين زاد فى الظل قامة فأمره فصلى الظهر، ثم أتاه حين زاد فى الظل قامتان فأمره فصلى العصر .. ثم قال: ما بينهما وقت «۱» فان هذه الموثقة و ان كانت مطروحة من حيث دلالتها على مبدأ وقت الفضيلة، لمخالفتها السنة القطعية كما عرفت، الا انها من حيث دلالتها على منتهى وقت الفضيلة مما لا مانع من الاستدلال به و قد دلت على أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة الظهر قامة و مثل، لصلاة العصر قامتان و مثلان.

و «منها»: صحيحة أحمد بن عمر عن أبى الحسن (ع) قال:

سألته عن وقت الظهر و العصر فقال: وقت الظهر إذا زاغت الشمس الى أن يذهب الظل قامة، و وقت العصر قامة و نصف الى قامتين «۲» و هى كسابقتها لا- يمكن أن يستدل بها على مبدأ الوقت الا أن دلالتها على منتهى وقت الفضيلة و انه المثل للظهر و المثلان أو المثل و نصفه للعصر مما

---

(۱) المروية فى ب ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۲۳

....

لا يقبل المناقشة.

و «منها»: صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى قال:

سألته عن وقت صلاة الظهر و العصر فكتب قامة للظهر و قامة للعصر «۱» فان احتمال كونها ناظرة إلى بيان كل من المبدء و المنتهى بعيد كما مر فيتعين ان تكون ناظرة إلى بيان المنتهى فحسب، و بالجملة ان فى الصحيحة احتمالين، و هذا الاحتمال هو الصحيح، و قد دلت على أن منتهى الوقت للظهر قامة، و للعصر قامتان أى قامة بعد قامة.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى رواية يزيد بن خليفة المتقدمة «۲» بعد التحديد بالقامة و القامتين من قوله: و ذلك المساء لدلالته على أن وقت العصر يمتد الى قامتين يصدق معهما المساء، إذا لا يحتمل فيها ارادة الذراع من القامة.

و قد يتوهم أن منتهى وقت الفضيلة لصلاة العصر ثمانية أقدام أى قامة وسبع قامة و يستدل عليه بصحيحة الفضلاء أعنى الفضيل و زرارة و محمد بن مسلم و بريد عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السلام انهما قالا: وقت الظهر بعد الزوال قدمان، و وقت العصر بعد ذلك قدمان، و هذا أول وقت الى أن يمضى أربعة أقدام للعصر «۳» و قد قدمنا انها من الأخبار الدالة على الذراع و الذراعين. و قد يحتمل ورودها للدلالة على أن منتهى وقت العصر ثمانية اقدام أى قامة وسبع قامة، لان القامة المتعارفة تقدر بسبعة أشبار التى هى سبعة أقدام لتساوى الشبر مع القدم، و تقريب دلالتها على ذلك: انها دلت على أن وقت صلاة الظهر بعد الزوال قدمان و وقت العصر بعد ذلك قدمان و هذه أربعة أقدام ثم قال:

---

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) فى ص ۲۱۱- ۲۱۲.

(۳) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۲۴

....

و هذا أول وقت الى أن تمضى أربعة أقدام للعصر إذا يكون وقت العصر ممتدا إلى ثمانية أقدام.

و ذلك بدعوى أن المشار اليه بقوله: و هذا أول وقت. هو أربعة.

أقدام، بمعنى أن أربعة أقدام أول وقت العصر فيمتد إلى أربعة أقدام بعد ذلك، و معه يكون منتهى وقت العصر ثمانية أقدام أى قامة و سبع قامة. و الصحيحة- على تقدير ظهورها فى ذلك- غير منافية للأخبار المتقدمة الدالة على أن منتهى وقت العصر قامتان، لأنها لا بد من أن تحمل على الأفضلية كما تقدم.

و انما الكلام فى دلالتها على ذلك، و الصحيح أن المشار اليه بقوله:

هذا أول وقت. هو القدمان، و معناه أن القدمين أول وقت الصلاة الظهر الى أن تمضى أربعة أقدام- أى ذراعان- من الزوال حتى يدخل وقت العصر و يدلنا على ذلك قوله: أن تمضى أربعة أقدام للعصر، لان الظاهر منه أن مضى الأربعة مقدمة لدخول وقت العصر لا انها وقت لصلاة العصر كما هو الحال فيما إذا كان المشار اليه هو أربعة أقدام.

فكم فرق واضح بين أن يقال: أن تمضى أربعة أقدام العصر و ان يقال أن تمضى أربعة أقدام للعصر لظهور الجملة الثانية فى أن مضى الأربعة مقدمة لدخول وقت العصر لا أنها وقته. إذا يكون ذكر تلك الجملة مؤكدا للجملة السابقة: و وقت العصر قدمان، و النتيجة أن هذه الصحيحة متحدة الدلالة مع الاخبار الواردة فى التحديد بالذراع و الذراعين المحمولة على الأفضلية.

و المتحصل الى هنا أن وقت الفضيلة لصلاة الظهر ينتهى إلى المثل و القامة، و للعصر الى مثلين، و المراد بصيرورة الظل مثل الشاخص أو مثلية

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۲۵

و وقت فضیلهٔ المغرب من المغرب الی ذهاب الشفق (۱) أی الحمرهٔ المغربیهٔ، و وقت فضیلهٔ العشاء من ذهاب الشفق الی ثلث اللیل، فیکون لها وقتا أجزاء: قبل ذهاب الشفق، و بعد الثلث الی النصف.

هو صیرورهٔ الظل الحادث بعد الانعدام مثل الشاخص أو مثلیهٔ أو میله الی المشرق- موربا- بمقدار الشاخص أو مثلیهٔ، لا وجود مطلق الظل کذلک لما مر من أن فی بعض البلاد یکون الظل بمقدار الشاخص أو مثلیهٔ عند الزوال لاختلاف البلاد فی عرضها. هذا کله فی وقت فضیلهٔ الظهرین.

وقت الفضیلهٔ للعشاءین

(۱) الأخبار الواردهٔ فی المقام متفقهٔ الدلالهٔ علی أن وقت فضیلهٔ المغرب هو الغروب، و منتهاه ذهاب الشفق أی الحمرهٔ المغربیهٔ، و أما ان الغروب هل یتحقق بسقوط القرص أو بذهاب الحمرهٔ و تجاوزها عن قمه الرأس فهو أمر آخر یأتی تحقیقه قریبا ان شاء اللّه. نعم یمتد فی حق المسافر الی ربع اللیل أو ثلثه، کما أنها متفقهٔ الدلالهٔ علی أن وقت الفضیلهٔ لصلاهٔ العشاء من ذهاب الشفق الی ثلث اللیل کما فی جملهٔ من الروایات.

و مما دل علی ذلک موثقهٔ ذریح عن أبی عبد اللّه (ع) قال: أتی جبرئیل رسول اللّه (ص) فأعلمه مواقیت الصلاهٔ فقال: صل الفجر حین ینشق الفجر، و صل الأولی إذا زالت الشمس، و صل العصر بعیدها، و صل المغرب إذا سقط القرص، و صل العتمهٔ إذا غاب الشفق، ثم أتاه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۲۶

....

من الغد فقال: أسفر بالفجر فأسفر ثم أخر الظهر حین کان الوقت الذی صلی فیه العصر و صلی العصر بعیدها، و صلی المغرب قبل سقوط الشفق، و صلی العتمهٔ حین ذهب ثلث اللیل، ثم قال: ما بین هذین الوقتین وقت الحدیث «۱».

حیث دلت علی ان أول وقت المغرب- فی الیوم الأول- حین سقوط الشمس و- فی الیوم الثانی- قبل سقوط الشفق ثم قال: ما بینهما وقت و أیضا دلت علی أن أول الوقت للعشاء- فی الیوم الأول- انما هو بعد غیاب الشفق و- فی الیوم الثانی- حین ذهب ثلث اللیل، ثم قال:

ما بینهما وقت.

و روایهٔ زرارهٔ قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: کان رسول اللّه (ص) لا یصلی من النهار شیئا حتی تزول الشمس فإذا زالت قدر نصف إصبع صلی ثمانی رکعات، فإذا فاء الفیء ذراعا صلی الظهر ثم صلی بعد الظهر رکعتین .. و صلی المغرب حتی «۲» تغیب الشمس فإذا غاب الشفق دخل وقت العشاء، و آخر وقت المغرب إیاب الشفق فإذا آب الشفق دخل وقت العشاء و آخر وقت العشاء ثلث اللیل .. «۳».

و هی واضحهٔ الدلالهٔ علی المدعی و لکن فی سندها موسی بن بکر و هو لم یوثق فی کتب الرجال. نعم روی الکشی روایتین فی مدحه و لکنهما أیضا غیر قابلتین للاستدلال بهما، لانتهاء سندیهما الی نفس الرجل فتحصل أن للعشاء وقت فضیلهٔ و هو من بعد ذهاب الشفق الی ثلث اللیل و وقتا أجزاء «أحدهما» قبل ذهاب الشفق و «ثانیهما»: بعد ثلث اللیل.

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) الصحیح: حین تغیب کما فی الحدائق ج ۶ ص ۱۹۶.

(۳) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۲۷

و وقت فضیلهٔ الصبح من طلوع الفجر الی حدوث الحمرهٔ فی المشرق (۱)

وقت الفضیلهٔ لفریضهٔ الفجر

---

(۱) ما ذکره الماتن «قده» هو المشهور بین الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) و قد جمعوا بذلک بین الروایات و قالوا: ان ذلک وقت الفضیلهٔ و منه الی طلوع الشمس وقت أجزاء، أو أن الأول وقت اختیاری و الثانی لذوی الاعذار و الاضطرار، غیر أن التعبیر بحدوث الحمرهٔ فی المشرق لم نعثر علیه فی شیء من الروایات کما مر عند بیان أوقات الفرائض فإن الوارد فی النصوص عدهٔ عناوین و لیس منها حدوث الحمرهٔ أو ظهورها:

«فمنها»: عنوان الاسفار کما فی موثقهٔ ذریح الواردهٔ فی نزول جبرئیل علی النبی الأکرم (ص) و اعلامه بالوقت حیث قال: اسفر بالفجر فأسفر «۱».

و «منها»: عنوان التنویر کما فی موثقهٔ معاویهٔ بن وهب المتقدمهٔ حیث قال: ثم أتاه حین نور الصبح فأمره فصلی الصبح «۲» و التنویر و الاسفار بمعنی واحد فالموثقتان متحدتا المفاد.

و «منها»: عنوان الإضاءهٔ کما ورد فی روایهٔ یزید بن خلیفهٔ عن أبی عبد اللّه (ع) قال: وقت الفجر حین یبدو حتی یضیء «۳» و المراد

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویهٔ فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۲۸

....

بالإضاءهٔ فیها إضاءهٔ السماء من جمیع الجوانب و الأطراف و هو المساوق للتنویر و الاسفار، و هو آخر وقت الفضیلهٔ، لا الإضاءهٔ من ناحیهٔ واحدهٔ أعنی ناحیهٔ المشرق فقط کما تتحقق بعد طلوع الفجر بزمان قلیل، لأنه أول وقت الفضیلهٔ علی ما ورد فی روایهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ الضعیفهٔ بموسی ابن بکر: حیث ورد فیها فإذا طلع الفجر و أضاء صلی الغداهٔ، حیث ذکر الإضاءهٔ بعد طلوع الفجر و هو الإضاءهٔ من جانب المشرق بعد طلوع الفجر و هو أول وقت الفضیلهٔ.

و علی الجملهٔ ان هاتین الروایتین و ان ورد فیهما عنوان الإضاءهٔ الا انها جعلت فی روایهٔ زرارهٔ أول وقت الفضیلهٔ و فی روایهٔ یزید بن خلیفهٔ آخر وقتها.

و «منها»: عنوان تجلل الصبح السماء و هذا ورد فی صحیحتین:

«إحداهما»: صحیحهٔ الحلبی- علی ما بیناه من وثاقهٔ إبراهیم بن هاشم- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: وقت الفجر حین ینشق الفجر إلی أن یتجلل الصبح السماء .. «۱» و «ثانیتهما»: صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه (ع) و قد ورد فیها أیضا: وقت الفجر .. «۲» و معناه صیرورهٔ الکون متجلیا و ظاهرا بحیث یری فیه الموجودات و یتمیز بوضوح و الظاهر أن المراد من جمیع تلک العناوین شیء واحد

معبرا عنه بالتنویر تارهٔ و الأسفار أخری و الإضاءهٔ ثالثهٔ و تجلل الصبح السماء رابعهٔ، و هی خالیهٔ عن عنوان ظهور الحمرهٔ فی المشرق کما تری.

و لعلهم انما عبروا بذلک بدعوی الملازمهٔ بین تلک العناوین المتقدمهٔ و ظهور الحمرهٔ فی المشرق و لکن الصحیح عدم التلازم بین الأمرین، فإن

---

(۱) المرویتان فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۲۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۲۹

....

الحمرهٔ تبدو متأخرهٔ عن تجلل الصبح السماء کما یأتی قریبا ان شاء اللّٰه.

نعم ورد فی صحیحهٔ علی بن یقطین ظهور الحمرهٔ فی کلام السائل قال:

سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا- یصلی الغداهٔ حتی یسفر و تظهر الحمرهٔ و لم یرکع رکعتی الفجر أ یرکعهما أو یؤخرهما؟ قال: یؤخرهما «۱».

و لکنه کما تری لم یؤخذ فی وقت فریضهٔ الفجر و لا- فی نافلتها، و انما ورد فی کلام السائل، نعم لا یخلو ذلک عن الإشعار بأن السائل قد ارتکز فی ذهنه ان تقدم النافلهٔ علی الفریضهٔ انما هو فیما إذا أتی بها قبل ظهور الحمرهٔ و الامام (ع) قرره علی هذا الارتکاز فلو تم هذا الاشعار و ثبت تقریره (ع) له لدلت الصحیحهٔ علی جواز الإتیان بالنافلهٔ قبل فریضهٔ الفجر الی ظهور الحمرهٔ، و معنی ذلک جواز التنفل و التطوع فی وقت فضیلهٔ الفریضهٔ، و جواز تقدیمها علیها عند المزاحمهٔ، و هذا مما لا یمکن الالتزام به، لان المستفاد من الروایات الواردهٔ فی الظهرین و نافلتهما عدم جواز التنفل- بالنوافل المرتبهٔ- فی وقت الفریضهٔ و قد ورد فی بعضها:

أ تدری لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلک؟ قال: لمکان النافلهٔ و لک ان تتنفل من زوال الشمس الی أن یمضی ذراع فإذا بلغ فیئک ذراعا من الزوال بدأت بالفریضهٔ و ترکت النافلهٔ .. «۲» و فی بعضها لمکان الفریضهٔ بدل النافلهٔ، و المعنی واحد فإنها تدلنا علی عدم مشروعیهٔ النافلهٔ فی وقت فضیلهٔ الفریضهٔ- مع التزاحم- لأنها انما أخرت لئلا تقع النافلهٔ فی وقت الفریضهٔ، فلا أمر بالنافلهٔ عند المزاحمهٔ مع الفریضهٔ، و کیف کان فالصحیحهٔ أجنبیهٔ عن تحدید وقت فضیلهٔ الفریضهٔ و نافلتها- بالکلیهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۵۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۳۰

....

نعم لا تخلو عن الاشعار بل الدلالهٔ علی أن ظهور الحمرهٔ انما هو بعد الاسفار و التنویر و انهما متغایران، حیث ورد فیها: حتی یسفر و تظهر الحمرهٔ، لأن إرادهٔ البیان و التفسیر من العطف بعید، فلا مناص من أن یکون العطف من عطف الخاص علی العام، فان الاسفرار عام و ظهور الحمرهٔ خاص، و انما یتحقق بعده، و معه لا- وجه لتعبیرهم عن منتهی وقت الفضیلهٔ لصلاهٔ الفجر بظهور الحمرهٔ فی کلماتهم.

نعم ورد فی الفقه الرضوی: أول وقت الفجر اعتراض الفجر فی أفق المشرق و هو بیاض کبیاض النهار، و آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة فی أفق المغرب، و قد رخص للعلیل، و المسافر، و المضطر الی قبل طلوع الشمس «۱».

و فی دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد علیهما السلام: أول وقت صلاة الفجر اعتراض الفجر فی أفق المشرق، و آخر وقتها ان یحمر أفق المغرب، و ذلک قبل أن یبدو قرن الشمس من أفق المشرق بشیء .. «۲»

و مقتضاهما أن آخر وقت الفضیلة أو الوقت الاختیاری ظهور الحمرة فی ناحیة المغرب و هذا خلاف ما ادعاه المشهور فی المقام من تحدید وقت الفضیلة بظهور الحمرة فی المشرق، مضافا الی أن الفقه الرضوی لم یثبت کونه روایة فضلا عن ان تکون معتبرة، و روایات الدعائم مرسلات فلا اعتداد بها کما مر غیر مرة، و المتحصل ان عنوان ظهور الحمرة فی المشرق لم یرد فی شیء من الروایات.

---

(۱) الفقه الرضوی ص ۲

(۲) المرویة فی ب ۲۰ من أبواب المواقیت من المستدرک.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۳۱

(مسألة) یعرف الزوال بحدوث (۱) ظل الشاخص المنصوب معتدلا فی أرض مسطحة بعد انعدامه کما فی البلدان التی تمر الشمس علی سمت الرأس کمکة فی بعض الأوقات، أو زیادته بعد انتهاء نقصانه کما فی غالب البلدان، و مکة فی غالب الأوقات.

طرق معرفة الزوال

اشارة

---

(۱) نطقت الآیة المبارکة أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ .. «۱» بوجوب إقامة الصلاة عند الدلوک و دلت الأخبار الکثیرة البالغة حد التواتر علی وجوب صلاتی الظهرین عند الزوال و ورد فی بعضها:

إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، أو دخل وقت الظهر و العصر أو غیرهما مما ورد فی الروایات «۲» إذا لا بدلنا من معرفة دلوک الشمس و زوالها و ما هو بمعناهما من العناوین الواردة فی النصوص کزاغت الشمس «۳» حتی نتمکن من اقامة الظهرین فی وقتیهما فنقول: الزوال هو میل الشمس إلی جهة المغرب من المشرق و انحدارها بعد ارتفاعها و وصولها غایة علوها و ارتفاعها اعنی تجاوزها عن دائرة نصف النهار، فان الشمس متی ما طلعت و خرجت عن تحت الأرض من المشرق أخذت

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸

(۲) راجع ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) کما فی صحیحة أحمد بن عمر الحلال المرویة فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۳۲

....

فی الارتفاع فتعلو شیئا فشیئا حتی تبلغ غایة ارتفاعها ثم تأخذ فی النزول و الانحدار إلی ناحیة المغرب حتی تدخل تحت الأرض و

الأفق کصعود الجبل فان من یصعد الجبل یأخذ فی الارتفاع علیه شیئا فشیئا حتی یبلغ قمته و هی غایهٔ الارتفاع منه ثم بعد ذلک یأخذ فی النزول و الانحدار.

ثم ان زوال الشمس لیس کطلوعها و غروبها من الأمور المحسوسهٔ القابلهٔ للرؤیهٔ و المشاهدهٔ إذا لم یکن هناک حاجب من النظر من الجبال و الاطلال و غیرهما من الحواجب، فان الناظر- لو لا الحاجب، لیری طلوع الشمس و یشاهد غروبها بوضوح، و لیس هکذا زوالها و انحدارها بعد بلوغها نهایهٔ علوها، لعدم إمکان مشاهدته بالنظر و إحساسه بالبصر، و من هنا وجب تعیین علامهٔ معرفهٔ للزوال و طریق یهتدی به الی تحققه و قد ذکروا لمعرفته طرقا:

الطریق الأول

(۱) قد ورد فی النصوص استکشاف الزوال بحدوث ظل الشاخص بعد انعدامه، أو بزیادته بعد نقصانه، و هذا طریق حقیقی یتعرف به الزوال و لیس مجرد أمر تعبدی ورد فی الروایات، فان الشمس متی ما طلعت و وقعت علی ای جسم مرتفع عن سطح الأرض حدث له ظل طویل الی طرف المغرب، فإذا فرضنا ان الجسم عمود منصوب علی الأرض حدث له ظل طویل بمقدار یدرکه البصر نحو المغرب، و کلما أخذت الشمس فی الصعود و الارتفاع أخذ الظل فی النقصان و الزوال الی ان تبلغ الشمس دائرهٔ نصف النهار، و هی غایهٔ صعودها و ارتفاعها، فان الظل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۳۳

....

وقتئذ ینعدم- کلیهٔ- فیما إذا کانت الشمس مسامتهٔ للشاخص و العمود أی علی قمته، و إذا أخذت الشمس بالنزول و الانحدار حدث له ظل إلی ناحیهٔ المشرق، و کلما ازدادت الشمس فی الانحدار أخذ الظل بالازدیاد إذا یکون حدوث الظل الی طرف المشرق بعد الانعدام امارهٔ قطعیهٔ علی الزوال و کاشفا یقینیا عن تجاوز الشمس عن دائرهٔ نصف النهار، لاستکشاف العلهٔ من معلولها، هذا فیما إذا کانت الشمس مسامتهٔ للعمود و الشاخص.

و أما إذا لم تکن مسامتهٔ له فلا یکون ظل العمود منعدما عند الزوال بل یبقی له ظل إلی ناحیهٔ الشمال إذا کان العمود فی تلک الناحیهٔ کما هو الحال فی أکثر البلاد، فإنها واقعهٔ فی جههٔ الشمال- غالبا- و البلاد الجنوبیهٔ قلیلهٔ، و فی تلک البلاد إذا زالت الشمس أخذ الظل الموجود فی الازدیاد الی جانب الشرق- بعد انتهاء نقصانه- و بأخذه فی الازدیاد یستکشف الزوال استکشافا قطعیا کما مر لأنه أمارهٔ قطعیهٔ علی تجاوز الشمس عن دائرهٔ نصف النهار.

و توضیح ما ذکرناه ان الکرهٔ تنقسم إلی أربعهٔ أرباع و ذلک بفرض خطین یمر أحدهما علی علی نقطتی المشرق و المغرب و یسمی بخط الاستواء و هو ینصف الکرهٔ جهتین: شمالیهٔ و جنوبیهٔ، و یمر ثانیهما علی نقطتی الشمال و الجنوب و یسمی بدائرهٔ نصف النهار و هی أیضا تنصف الکرهٔ جهتین: شرقیهٔ و غربیهٔ و من تقاطع هذین الخطین الموهومین تنقسم الکرهٔ أربعهٔ أرباع لا محالهٔ، و البلاد- علی الأغلب- واقعهٔ فی طرف الشمال، و الواقعهٔ منها فی طرف الجنوب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۳۴

....

قلیلهٔ کما تقدم.

ثم ان الشمس إذا طلعت من أیهٔ نقطهٔ من المشرق غربت فی النقطهٔ المقابلهٔ لها من المغرب، و إذا طلعت- فی أیام الربیع أخذت فی

المیـل الی طرف الشـمال من خـط الاسـتواء- طلوعـا و غروبا- و لا تزال تبتعـد عنه فتبتعـد حتی تصل الی البعـد الأعظم و هو- علی ما ضبطوه- ثلاثـة و عشـرون درجـة، ثم تأخـذ فی العودة و الرجوع- و ذلـک فی أیام الصـیف- و لا تزال فی الاقتراب الی خط الاسـتواء فتقترب حتی تصل الیه فیکون مـدة ابتعادها عن خط الاسـتواء و وصولها الی البعـد الأعظم ثم رجوعها عنه إلیه سـتة أشـهر و هی ثلاثة أشـهر الربیع و ثلاثة أشهر الصیف. کما انها- فی أیام الحریف- إذا طلعت أخذت فی الابتعاد عن خط الاستواء الی طرف الجنوب و لا تزال تبتعد حتی تصل البعد الأعظم و هو ثلاثة أشهر الخریف ثم تأخذ فی العودة و الرجوع و لا تزال فی الاقتراب منه حتی تصل الیه و هو ثلاثة أشهر الشتاء.

و لاـ یفرق فی تکون الفصول الأربعـة و الابتعاد عن خط الاسـتواء الی الشـمال و الجنوب ثم الرجوع الیه بین القول بأن الأرض ثابتـة و الشـمس متحرکـة، و القول بـأن الأـرض متحرکـة و الشـمس ثابتـة، فـإذا عرفت ذلـک ظهر لک أن المکان المنصوب فیه الشاخص و العمود إذا کان بعده عن خط الاسـتواء أزید من البعد الأعظم بأن یکون أکثر من ثلاثة و عشـرین درجة لم تکن الشمس مسامتة له فی شیء من أیام السـنة فلا ینعدم فیه الظل بوقت، بل یبقی منه شـیء- دائما- إلی ناحیة الشـمال فی البلدان الشمالیة عند الزوال فإذا زالت أخذ الظل فی الازدیاد المشرق ففی تلک الأماکن لا یکون حدوث بعد الانعدام، و انما یکون زیادة بعد النقصان.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۳۵

....

و إذا کان المکان مساویا فی البعد عن خط الاسـتواء مع البعد الأعظم للشـمس بان یبعد عنه ثلاثة و عشرین درجة انعدم فیه الظل یوما واحدا فی أیام السـنة و ذلک عند وصول الشمس الی البعد الأعظم لکونها مسامتة حینئذ لتلک البلاد، فالظل فیها وقتئذ عند الزوال ظل حادث بعد الانعدام.

و إذا کـان المکـان المنصوب فیه الشـاخص واقعـا فی شـیء من المـدارات الشمسـیة و مسـیرها من خط الاسـتواء الی البعـد الأعظم أو رجوعها عنه انعـدم الظل فیه مرتین فی أیام السـنة فیوم عنـد مرور الشـمس عنه الی البعد الأعظم و یوم آخر عند رجوعها عنه الی خط الاستواء، و لا فرق فی ذلک بین میلها الی طرف الشمال و میلها الی الجنوب.

بمعنی انه لاـ فرق فی ذلک بین البلاد الشـمالیة- کما هی الأکثر- و البلاد الجنوبیـة، غیر أن الظل فی البلاد الشـمالیة یبقی عنـد الزوال مستطیلا الی الشـمال الی أن تصل الشـمس عند صـعودها علی قمة رءوس أهلها و تکون مسامتة لهم فینعدم الظل حینئذ وقت الزوال- بالکلیـة- فإذا تجاوزت عن قمـة رءوسـهم حدث للشاخص ظل جنوبی و یبقی کذلک عند الزوال الی أن تصل الشـمس عند رجوعها من المیل الأعظم علی قمة رءوس أهلها و ینعدم حینئذ أیضا- کلیة.

و أمـا البلاـد الجنوبیـة فالأـمر فیها بالعکس بمعنی أن الظل الباقی من الشاخص عنـد الزوال یبقی الی الجنوب حتی تصل الشـمس عند مرورها الی البعـد الأعظم علی قمـة رءوس أهلها فینعـدم- کلیـة- فإذا تجاوزت عن مسامتتهم حـدث للشاخص ظل شـمالی و لا ینعدم بالکلیة عند الزوال بل یبقی منه شـیء إلی الشـمال حتی تصل الشـمس عند رجوعها علی مسامتتهم و قمة رءوسـهم فینعدم الظل أیضـا بالکلیة عند الزوال.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۳۶

و یعرف أیضا بمیل الشمس الی الحاجب الأیمن (۱) لمن واجه نقطة الجنوب (۲)

الطریق الثانی

---

(۱) بأن يستقبل نقطة الجنوب بما بين الحاجبين كما إذا واجه نقطة الجنوب بجبهته فإنه إذا مالت الشمس الى الحاجب الأيمن فقد تحقق الزوال و ذلك لان مواجهة نقطة الجنوب تستلزم المسامتة للخط الموهوم الذى فرضناه مارا على قطبى الشمالى و الجنوبى أعنى دائرة نصف النهار فإذا كانت الشمس بين العينين و الحاجبين فهى على دائرة نصف النهار، فإذا مالت الى الحاجب الأيمن فقد زالت و مالت عن دائرة نصف النهار.

(۲) ما ذكره «قده» من مواجهة نقطة الجنوب هو الصحيح لا ما ذكره المحقق «قده» من مواجهة القبلة حيث قال: لمن يستقبل القبلة. و ذلك لان الزوال قد يتحقق متقدما على ميل الشمس الى الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة و ذلك كما فى العراق و غيره من البلاد التى تكون فيها القبلة منحرفة عن الجنوب الى المغرب لوضوح أن ميل الشمس عن دائرة نصف النهار فى تلك الأماكن انما هو قبل ميلها عن الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة لمكان انحرافها عن الجنوب الى المغرب، و قد يتحقق متأخرا عن ميلها الى الحاجب الأيمن كما فى لبنان و ما ضاحاها من البلاد التى تكون فيها القبلة منحرفة عن الجنوب الى المشرق، لأن ميل الشمس عن الحاجب الأيمن فيها انما هو قبل أن تميل عن دائرة نصف النهار و قبل الزوال لمن استقبل القبلة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۳۷

و هذا التحديد تقريبى (۱) كما لا يخفى.

و يعرف أيضا بالدائرة الهندية (۲) و هى أضبط و امتن.

و أما البلدان التى تكون فيها القبلة نقطة المشرق نفسها- كالجدة و ضواحيها- أو نقطة المغرب كذلك كالبلاد المحاذية للجدة مما وقعت بعد مكة المكرمة فلا يكاد يكون ذلك أمارة على الزوال فيها أبدا إذ كيف يكون ميل الشمس فيها الى الحاجب الأيمن لمن استقبل القبلة علامة للزوال؟!

(۱) و ذلك لان مواجهة نقطة الجنوب مواجهة دقيقة بحيث لو خرج من جبهته المواجهة خط مستقيم الى تلك النقطة لوصل إليها من دون انحراف بوجه لعله مما لا تحقق له، فالمحاذاة لنقطة الجنوب تقريبية لا محالة، كما أن ميل الشمس عن وسط الحاجبين الى الحاجب الأيمن- فى حينه و أوله أمر غير قابل للإدراك بالحواس، و انما يعلم بعد تحققه و مضى زمان. إذا فهو تحديد تقريبى يستكشف به تحقق الزوال.

الطريق الثالث

(۲) و بها يستكشف ميل الشمس و تجاوزها عن دائرة نصف النهار استكشافا قطعيا، و طريقة ترسيمها على ما ذكره جماعة من الأصحاب (قدهم) ان يسوى موضع من الأرض تسوية دقيقة لا يبقى فيه أى انخفاض أو ارتفاع، ثم يدار عليه دائرة وسيعة أو ضيقه، نعم كلما كانت الدائرة أوسع كانت المعرفة أسهل، و ينصب على مركزها شاخص محدد الرأس- نصبا مستقيما- سواء أ كان مخروطيا أيضا أم لم يكن، و ان ذكر بعضهم

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۳۸

....

اعتبار كونه كذلك، الا انه مما لا ملزم له، و انما اللازم أن يكون محدد الرأس، كما لا يعتبر أن يكون طوله بمقدار ربع قطر الدائرة- كما ذكروه- بل المعتبر أن يكون طوله بمقدار لا يدخل ظله فى الدائرة قبيل الزوال، للزوم أن يكون ظل الشاخص محاطا بالدائرة فى القرب منه.

ثم إذا طلعت الشمس حدث لذلك الشاخص ظل الى طرف المغرب لا محالة و كلما ارتفعت الشمس نقص من الظل فلا بد وقتئذ من ان يترصـد حتى إذا نقص و وصل الى محيط الـدائرة وارد الدخول فيه علم عليه علامة ثم يرصد بعد الزوال حتى إذا وصل طرف الظل الى محيط الدائرة- لأنه كلما مالت الشـمس الى الغروب زاد ظل الشاخص- فإذا وصل الى محيط الدائرة و أراد الخروج عنه علم أيضا عليه علامة، ثم يوصل ما بين العلامتين بخط مستقيم، و ينصف ذلك الخط، و يوصل ما بين مركز الدائرة، و منتصف الخط بخط آخر و هو خط نصف النهار، و إذا وقع ظل المقياس على هذا الخط كشف ذلك عن أن الشـمس فى وسط السماء فإذا مال رأس الظل الى طرف المشـرق كشف كشفا قطعيا عن زوالها و تجاوزها عن دائرة نصف النهار، و هى من الأمارات و العلائم القطعية و ليست تقريبية، و لا مختصة بوقت دون وقت على ما تشهد به التجربة.

و على هـذا الخط بنى شـيخنا البهائى «قـده» حائطى الصـحن المقـدس العلوى أعنى حائطى المشـرق و المغرب، فمتى انعـدم الظل من الحائـط الشـرقى و حـدث من الحائط الغربى اسـتكشف منه زوال الشـمس و تجاوزها عن دائرة نصف النهار، على ما جربناه مرارا، بلا فرق فى ذلك بين فصول السنة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۳۹

و يعرف المغرب بذهاب الحمرة المشرقية (۱) عن سمت الرأس، و الأحوط زوالها من تمام ربع الفلك من طرف المشرق.

ما يعرف به الغروب

اشارة

---

(۱) مقتضـى الآية المباركة: أقم الصـلاة لدلوك الشـمس الى غسق الليل. ان كل جزء من أجزاء الوقت الممتد من الدلوك الى الغسق صالـح لوقوع الصـلاة فيه، و دلتنـا الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السـلام على أن صـلاتين من الفرائض الخمس قبل الغروب و صلاتين منها بعده إذا فمقتضى الآية و الروايات أن الغروب منتهى وقتى الظهرين و مبدأ وقتى العشاءين.

ثم إن معنى الغروب أمر ظـاهر لـدى العرف فـإنه فى مقابـل الطلوع فكمـا انه بمعنى ظهور قرص الشـمس عن المشـرق و خروجها عن تحت الأـفق بحيث لو لم يكن هنـاك حـاجب من جبـل أو سـحاب أو غيرهما لأمكن رؤيتها و مشاهـدتها فكـذلك الغروب بمقتضـى المقابلـة- بمعنى خفاء القرص و اسـتتاره تحت الأفق، بحيث لا يمكن مشاهـدتها و لا تقع عليها الرؤية و ان لم يكن هناك أى حاجب من الحواجب، أو مانع آخر ككروية الأرض المانعة عن وقوع الابصار على القرص و مشاهدته بعد سقوطه و دخوله تحت الأفق، إذا لا إجمال فى الغروب حتى يحتاج الى الشرح و التفسير.

إلاـ أن هنـاك جملـة مـن الروايـات قـد اسـتدلوا بهـا على أن الغروب بمعنى ذهـاب الحمرة المشـرقية و تجاوزهـا عن قمـة الرأس إلى المغرب، و من هنا وقع الكلام فى أن المراد بالغروب أى شىء؟ و فى المسألة قولان.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۴۰

....

«أحـدهما»: أن الغروب فى مقابل الطلوع بمعنى سـقوط القرص و اسـتتاره تحت الأفق، كما ان معنى الطلوع خروج الشـمس عن تحت الأـفق و طريق اسـتكشافه هو اسـتتار القرص عن الانظار و هـذا قال به العامـة- قاطبـة- و نسب من أصـحابنا إلى الشـيخ فى مبسوطـة، و

الصدوق فى العلل و الفقيه، و السيد المرتضى و غيره، و اختاره المحقق فى الشرائع و مال اليه صاحب المدارك (قده) بل ظاهر كلام المحقق ان هذا هو المشهور بين الأصحاب فإنه نقل القول الثانى فى المسألة و وصفه بالاشهرية.

و «ثانيهما»: أنه بمعنى ذهاب الحمرة المشرقية، و تجاوزها عن قمة الرأس إلى المغرب، فان به ينكشف انحدار الشمس عن الأفق الحقيقى و هذا هو الأشهر بين الأصحاب (قدهم).

و هناك احتمال أو قول ثالث و هو كون المغرب بمعنى ذهاب الحمرة من مجموع ناحية المشرق اعنى زوالها عن تمام ربع الفلك و هذا هو الذى جعله الماتن أحوط و لم نعثر على قائل به، و عليه فلا يكفى- فى تحقق الغروب- ذهابها عن قمة الرأس فحسب، لانه- على ما جريناه- يتحقق قبل ذهاب الحمرة عن تمام ناحية الشرق، إذا لا بد فى تحقق الغروب من مضى زمان بعد ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس حتى تزول الحمرة عن تمام ناحية المشرق. كما انه على القول الأول يتحقق الغروب بمجرد استتار الشمس تحت الأفق الحسى، و على القول الأشهر لا بد من الانتظار و مضى زمان بعد الاستتار لان ذهاب الحمرة عن قمة الرأس انما يتحقق بعد سقوط القرص بدقائق كما لا يخفى على من لاحظه و جربه.

ثم ان منشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار الواردة فى المقام فلا مناص من الرجوع الى الروايات المستدل بها على تلك الأقوال و ملاحظة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۴۱

....

أنها هل تدل على شيء منها؟ و ان المتعين على تقدير الدلالة هو الأخذ بها أو لا- بد من الأخذ بما دل على خلافها من الاخبار المعارضة لها؟

فمما استدل به على أن الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس ما رواه الكلينى بأسانيد متعددة عن بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام قال: إذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعنى من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها «۱» فقد دلت على أن الغروب هو غيبوبة الشمس، و هى انما تتحقق بزوال الحمرة عن ناحية الشرق و قمة الرأس.

و يدفعه: أن الرواية لا دلالة لها على القول الأشهر لدلالتها على أن غيبوبة الحمرة من المشرق تكشف عن غيبوبة الشمس عن شرق الأرض و غربها، فان المراد بالمشرق هو النقطة التى تطلع منها الشمس فحسب- لا ناحية المشرق- فى مقابل المغرب و هو النقطة التى تدخل فيها الشمس تحت الأفق، فالمشرق بمعنى محل الشروق كما أن المغرب بمعنى محل الغروب و يؤيده التعبير عن المشرق بمطلع الشمس فى بعض الروايات «۲».

و حيث أن المشرق مطل على المغرب لانه مقتضى كروية الأرض و قد وقع التصريح به فى رواية على بن أحمد بن أشيم الآتية فيدل ارتفاع الحمرة عن نقطة المشرق على دخول الشمس تحت الأفق، إذا ليست فى الرواية دلالة على أن ذهاب الحمرة عن قمة الرأس أو عن تمام ناحية الشرق كاشف عن الغروب، و انما تدل على أن ارتفاع الحمرة من خصوص النقطة التى خرجت منها الشمس عند الطلوع- لا ذهابها عن قمة الرأس

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) راجع ب ۱۶ الحديث ۱۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۴۲

....

أو عن تمام ناحيـة الشـرق- دليل على غيبوبتها تحت الأفق، كما يجاب بهـذا عن جملة من الروايات الواردة فى أن سـقوط القرص عن الانظار هو الغروب و استدل بها على هذا القول.

مضافا إلى أن الرواية ضـعيفة السـند بالقاسم بن عروة لعدم توثيقه، فالرواية ضعيفة السند و الدلالة. و تفصيل الكلام فى ضعف دلالتها: أن الروايـة و ان لم تنـاقش فى دلالتهـا بان الجزاء فيها ليس بمعلول لشـرطها و انما هما أمران متلازمان و ذلك لان الجمل الشـرطية لا يعتبر أن يكون جزاؤهـا معلولا لشـرطها لكفايـة كونهما معلولين لعلـة ثالثـة، فان المعتبر فيها هو التلازم بين الشـرط و الجزاء سواء كان ذلك من جهـة العليـة و المعلوليـة أم من جهـة كونهما معلولى علـة ثالثـة، و الروايـة تـدلنا على أن غيبوبـة الحمرة من المشـرق ملازمة لغيبوبتها عن شرق الأرض و غربها، و لا تنفك إحداهما عن الأخرى، فلا مناقشة فيها من هذه الجهة.

الا انها مورد المناقشة بما قدمناه و حاصـله: أن الأرض كروية، و نقطتى المشرق و المغرب متقابلتان و مقتضى الكروية و التقابل وجود الحمرة فى المشـرق عند ظهور القرص و عدم استتاره تحت الأفق من المغرب كما ان مقتضاهما ارتفاع الحمرة من المشرق عند دخول القرص تحت الأفق من المغرب، و حيث أن دخول القرص تحت الأفق هو المدار فى الحكم بوجوب الصـلاة و جواز الإفطار و غيرهما من الأحكام المترتبـة على الغروب و مشاهدة غروب الشـمس و دخولها تحت الأفق فى القوس النهارى أمر غير متيسـر للمكلفين، لعدم خلو الأرض عن الجبال و الاطلال أو غيرهما من الحواجب جعل سـلام اللّه عليه غيبوبـة الحمرة عن المشـرق امارة كاشـفة عن الغروب الواقعى و دخول القرص تحت الأفق، فلا دلالة للرواية على أن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۴۳

....

ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق و تجاوزها عن قمة الرأس هو الغروب.

و بمـا سـردناه ينكشف أن الروايـة انمـا تـدل على أن الغروب هو اسـتتار القرص تحت الأـفق، لا ذهاب الحمرة المشـرقية المتحقق بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة، و لا انه ذهاب الحمرة عن تمام ربع الفلك اعنى المشرق كله المتحقق بعد استتار القرص بربع الساعة ظاهرا- على ما جربناه مرارا.

و «منها»: ما رواه على بن أحمـد بن أشـيم عن بعض أصـحابنا عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سـمعته يقول. وقت المغرب إذا ذهبت الحمرة عن المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا قال: لأن المشرق مطل على المغرب هكذا و رفع يمينه فوق يساره، فإذا غابت هاهنا ذهبت الحمرة من هاهنا «۱».

و الاسـتدلال بهـا على القول الأشـهر يتوقف على ان يراد بالمشـرق نـاحيته وجهته دون النقطـة التى منهـا تطلع الشـمس كما فى الرواية المتقدمـة، لـدلالتها حينئـذ على أن ذهاب الحمرة المشـرقية عن قمة الرأس أو ناحية المشـرق كلها كاشف عن غيبوبة القرص التى هى المغرب.

و قد عرفت فى تلك الرواية انها انما تدل على أن ارتفاع الحمرة من مطلع الشـمس و محل خروجها دليل قطعى على سقوط القرص و دخوله تحت الأفق لأنه مقتضـى تقابل نقطتى المشـرق و المغرب، و كروية الأرض على ما أسـلفناه آنفا. بل هى فى الدلالة على ذلك أصـرح من سابقتهـا لاـنه (ع) أشـار فيهـا إلى كرويـة الأرض بقوله ان المشـرق مطل على المغرب و قـد رسـمه ترسـيما خارجيا تفهيما للسائل، و مقتضى ذلك انه إذا غابت الشمس

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢٤٤

....

عن الحس و ارتفعت الحمرة من نقطة الطلوع كما لعله المحسوس خارجا، فان غيبوبة الشمس تتعقبها الظلمة التدريجية، و أول ما يظلم بعد الغيبوبة هو مطلع الشمس المقابل لنقطة المغرب ثم تزول الحمرة عن بقية المواضع شيئا فشيئا حتى تزول عن ناحية المشرق كله و هو ربع الفلك و نصف القوس النهارى فلا دلالة لها على أن الغروب هو ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق و تجاوزها عن قمة الرأس هذا كله بحسب الدلالة.

و أما بحسب السند فهى أيضا ضعيفة و هذا لا لعدم توثيق على بن أحمد بن أشيم فى كتب الرجال، لانه وقع فى اسناد كامل الزيارات و هو يكفى فى توثيقه. بل لأنها مرسلة و المراسيل غير قابلة للاستدلال بها على شىء.

و «منها»: ما رواه ابن أبى عمير عمن ذكره عن أبى عبد اللّه (ع) قال: وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجوب الإفطار و سقط القرص «١».

و هى أصرح رواية فيما استدل به على القول الأشهر غير أنها ضعيفة السند بسهل بن زياد «أولا» و بالإرسال «ثانيا» و دعوى ان مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده. مندفعة: بما ذكرناه مرارا من أن مراسيله كمراسيل غيره غير قابلة للاعتماد عليها.

على انه يمكن ان يقال: انها ليست مرسلة لابن أبى عمير و انما هى مرسلة الراوى الذى نقلها عن ابن أبى عمير و لم يذكر الراوى الأخير، و ذلك لمكان قوله: عمن ذكره. فإنه يدل على أن ابن أبى عمير قد ذكر

(١) المروية فى ب ١۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٢۴۵

....

الراوى عند روايته و انما لم يذكره غيره ممن روى عن ابن أبى عمير- نسيانا- أو لداع آخر من الدواعى.

كما انها ضعيفة الدلالة على هذا المدعى، لان مدلولها غير مطابق لما هو المشاهد بالوجدان، فان من نظر الى المشرق عند الغروب رأى أن الحمرة قد ارتفعت من ناحيته ثم زالت و حدثت حمرة أخرى فى ناحية المغرب، إذا فالحمرة المشرقية تنعدم عند الغروب و تحدث حمرة أخرى، لا ان تلك الحمرة باقية سارية تتعدى من المشرق الى المغرب كما هو صريح الرواية، حيث قال: فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب ..

و ما ذكرناه أمر ظاهر لاخفاء فيه، فهذه الحمرة و ذلك المشرق و المغرب فليلاحظ اللاحظ ان الحمرة المشرقية هل تعلو و تتعدى عن قمة الرأس إلى ناحية المغرب كما هو الحال فى الزوال، حيث ذكرنا ان الشمس إذا طلعت لا تزال تعلو و ترتفع حتى تصل دائرة نصف النهار، فإذا تجاوزت عنها فقد تحقق زوالها. أو ان الحمرة المشرقية تعلو و تزول بالكلية و تحدث حمرة أخرى فى ناحية المغرب؟! فالرواية مخالفة لما هو المشاهد بالوجدان و غير قابلة للتصديق فى مدلولها.

هذا على انه إن أريد بالسقوط فى قوله (ع) على تقدير صدق الحديث: فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص. سقوطه عن الانظار و دخولها تحت الأفق الحسى. فعلى ما جربناه مرارا لا ترتب بين الأمرين أبدا، و ذلك لان سقوط القرص و استتاره تحت الأفق انما يتحقق قبل ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس فإن ذهابها انما هو بعد استتار القرص بعشر دقائق أو اثنتا عشر دقيقة، كما أن ذهاب الحمرة عن ناحية المشرق كلية انما يتحقق

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة‌١، ص: ٢۴۶

....

بعد تجاوزها عن قمة الرأس بدقائق فإنه يتحقق بعد استتار القرص بربع الساعة كما مرّ. و ان أريد بالسقوط معنى آخر كسقوطه عن الأفق الحقيقي و دخوله تحت الأرض فهو أمر مبهم لا طريق لنا إلى مشاهدته و لم يدلنا عليه شي‌ء من الكتاب و السنة.

و «منها»: ما رواه ابان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد اللّٰه (ع) أي ساعة كان رسول اللّٰه (ص) يوتر؟ فقال: على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب «١».

و ذلك لدلالتها على أن بين مغيب الشمس الى وقت صلاة المغرب فاصل زماني و انه (ص) كان يوتر بهذا المقدار من الوقت الى طلوع الفجر. إذا تدلنا الرواية على أن مجرد غروب الشمس و استتارها ليس بوقت لصلاة المغرب. بل انما وقتها متأخر عن الاستتار، و ليس وقتها المتأخر عنه غير تجاوز الحمرة عن قمة الرأس.

و «يرده»: «أولا»: أن الرواية ضعيفة السند بإسماعيل بن أبي سارة لعدم توثيقه.

و «ثانيا»: انها ضعيفة الدلالة على المدعى، لانه (ع) لم يقل:

على مثل مغيب الشمس الى وقت صلاة المغرب ليدل على أن مغيب الشمس و وقت الصلاة بينهما فاصل زماني، و الثاني متأخر عن الأول. بل قال:

إلى صلاة المغرب. فلا تدل على أن وقت صلاة المغرب متأخر عن استتار القرص و انما تدل على أن نفس صلاة المغرب أي الإتيان بها كان متأخرا عن الاستتار و انه (ص) لم يكن يأتي بها عند استتار القرص، و الفصل بين المغرب و الإتيان بصلاة المغرب لعله من الأمور العادية المتعارفة،

---

(١) المروية في ب ١۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة‌١، ص: ٢۴٧

....

و لا سيما في الجماعات لعدم تحققها- على الأغلب- بعد المغرب إلا بعد الانتظار و الأذان و الإقامة، فبين صلاة المغرب و استتار القرص فاصل ما لا محالة و قد دلتنا الرواية على انه (ص) كان يوتر بمثل هذا المقدار من الوقت الى طلوع الفجر، أي كان يصلي الوتر في آخر وقتها فليست فيها أية دلالة على أن صلاة المغرب متأخرة عن استتار القرص لو لم تدل على خلافه.

و «منها»: صحيحة بكر بن محمد عن أبي عبد اللّٰه (ع) انه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان اللّٰه يقول في كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربي، و هذا أول الوقت .. «١»

و قد دلت على أن المغرب إنما يتحقق برؤية الكوكب للملازمة بين دخول الليل و رؤيته فكلما دخل الليل كان الكوكب مرئيا لا محالة و متى ما لم ير كشف عن عدم دخول الليل، و من هنا استشهد (ع) بقوله عز من قائل فَلَمّٰا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأىٰ كَوْكَباً، لانه لا يرى الكوكب إلا بعد دخول الليل و لا تتحقق الرؤية عند سقوط الشمس و استتار قرصها و انما يتحقق بعد تجاوز الحمرة عن قمة الرأس إلى طرف المغرب، فرؤية الكوكب ملازمة لذهاب الحمرة فالرواية تدل على أن المغرب انما يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس.

و يرده: أن الأنجم و لا سيما الكواكب المنيرة اعني كبارها قد ترى قبل ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس بزمان على ما جربناه

مرارا و لا- تتوقف رؤیهٔ کوکب أو کوکبین أو أکثر علی تجاوز الحمرهٔ و من لم یصدق فلیجرب، إذا لیست للروایهٔ دلالهٔ علی القول الأشهر بل هی دالهٔ

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۴۸

....

علی عکسه اعنی ما ذهب الیه المشهور من تحقق المغرب بسقوط القرص، لدلالتها علی دخول الوقت برؤیهٔ الکوکب المتحققهٔ قبل تجاوز الحمرهٔ عن قمهٔ الرأس.

و «منها»: ما رواه الشیخ بإسناده عن برید بن معاویهٔ العجلی قال:

سمعت أبا جعفر (ع) یقول: إذا غابت الحمرهٔ من هذا الجانب یعنی ناحیهٔ المشرق فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها «۱».

و قد قدمنا هذه الروایهٔ عن برید بن معاویهٔ بطریق الکلینی «قده» و الفرق بینهما فی أن الوارد فی هذه الروایهٔ: یعنی ناحیهٔ المشرق، و فی السابقهٔ: یعنی من المشرق. و قد عرفت أن الاستدلال بها یتوقف علی ان یراد بناحیهٔ المشرق تمام ربع الفلک، و ان الحمرهٔ إذا زالت عن ناحیته بالکلیهٔ و تجاوزت عن قمهٔ الرأس فقد تحقق المغرب، و أسلفنا أن هذا لا- یمکن تتمیمه بدلیل، بل المراد فیها بالمشرق انما هو فی مقابل المغرب اعنی نقطهٔ طلوع الشمس عن تحت الأفق و قد مر ان فی بعض الروایات عبر بالمطلع بدل المشرق.

و قد دلت الروایهٔ علی أن ارتفاع الحمرهٔ عن تلک النقطهٔ دلیل علی استتار القرص تحت الأفق علی ما هو مقتضی تقابل نقطتی المشرق و المغرب، و کرویهٔ الأرض. إذا الروایهٔ انما تدل علی ما ذهب الیه المشهور فی المسألهٔ و لا دلالهٔ لها علی القول الأشهر، لدلالتها علی أن المغرب یتحقق بالاستتار المنکشف بارتفاع الحمرهٔ عن نقطهٔ المشرق.

علی أن القائلین بالقول الأشهر الملتزمین باعتبار تجاوز الحمرهٔ عن قمهٔ الرأس لا یعتبرون ذهاب الحمرهٔ عن تمام ربع الفلک لعدم التلازم بین تجاوزها عن قمهٔ الرأس و ذهابها عن تمام ربع الفلک، لأن مع التجاوز

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۴۹

....

عن قمهٔ الرأس أیضا تبقی الحمرهٔ فی السماء، و لعلها تشاهد فی الجنوب الشرقی بوضوح علی ما جریناه فلیلاحظ.

فالروایهٔ علی تقدیر تسلیم دلالتها و الغض عما أسلفناه آنفا انما تدل علی الاحتمال أو القول الثالث الذی لم نعثر علی قائل به و لا دلالهٔ لها علی القول الأشهر کما عرفت هذا کله.

مضافا الی انها ضعیفهٔ السند بالقاسم بن عروهٔ کما تقدم.

و «منها»: ما رواه محمد بن علی قال: صحبت الرضا (ع) فی السفر فرأیته یصلی المغرب إذا أقبلت الفحمهٔ من المشرق یعنی السواد «۱».

فإن الفحمهٔ إنما تقبل بتجاوز الحمرهٔ عن قمهٔ الرأس.

و یدفعه: «أولا»: انها ضعیفهٔ السند لعدم توثیق محمد بن علی.

و «ثانیا»: ان فعله (ع) لا دلالهٔ له علی ان استتار القرص لیس بوقت لصلاهٔ المغرب، لاحتمال انه کان یصلی بعد تحقق وقتها لاستحبابه،

لاستحباب المس بالمغرب قليلا كما يأتى ان شاء اللّه.

و «ثالثا»: ان الفحمة إنما تقبل بالاستتار كما ان البياضة عند الفجر انما تقبل بطلوع القرص عن تحت الأفق، فإن من لاحظ الأفق- عند الطلوع- ليرى أن البياضة كأنها تتطلع و تتصاعد من بئر أو مكان عميق ثم ترتفع شيئا فشيئا و كذلك الحال عند الغروب، فان الشمس بمجرد دخولها تحت الأفق يشاهد أن الفحمة أخذت بالارتفاع فتتصاعد متدرجا و لا ملازمة بين إقبال الفحمة و زوال الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس، لأنها انما تقبل من النقطة التى تطلع منها الشمس لا من ناحية المشرق كله، فالرواية على قول المشهور أدل منها على القول الأشهر.

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۰

....

و «منها»: ما رواه شهاب بن عبد ربه قال: قال أبو عبد اللّه (ع) يا شهاب انى أحب إذا صليت المغرب ان أرى فى السماء كوكبا «۱».

و حيث أن رؤية الكوكب ملازمة لذهاب الحمرة المشرقية تدلنا الرواية على أن وقت صلاة المغرب هو ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس.

و يدفعه: «أولا» انها ضعيفة السند بمحمد بن حكيم.

و «ثانيا»: انها قاصرة الدلالة على القول الأشهر، لاشتمالها على أن التأخير الى أن يرى الكوكب فى السماء أمر محبوب له (ع) لا انه أمر لازم حتمى فلا دلالة للرواية على القول الأشهر لو لم تدل على خلافه.

«منها»: ما رواه عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس فجعل هو الحمرة التى من قبل المغرب و كان يصلى حين يغيب الشفق «۲».

فقد دلت على امره (ع) الرجل بصلاة المغرب عند زوال الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس و لكنه خالفه و صلى عند ذهاب الحمرة المغربية.

و «يرده»: أنها ضعيفة السند بعلى بن يعقوب «أولا» و غير دالة على القول الأشهر «ثانيا» و الوجه فى ذلك أن الرواية مشتملة على لفظة «مطلع الشمس» فمضمونها على ذلك انه (ع) أمره بالصلاة عند الاستتار و ارتفاع الحمرة عن مطلع الشمس و نقطة خروجها- لا عن الشرق كله- إذا فهى على قول المشهور أدل من القول الأشهر.

و «منها»: ما رواه الشيخ بإسناده عن بريد بن معاوية عن أحدهما (ع) قال: إذا غابت الحمرة من المشرق فقد غابت الشمس من

---

(۱) المرويتان فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۱

....

شرق الأرض و غربها «۱».

و قد قدمنا نقل الرواية مرتين فتارة بطريق الكلينى، و اخرى بطريق الشيخ «قده» و لا فرق بينهما و بين هذه الرواية إلا فى أنهما مسندة

الى أبى جعفر (ع) و هى أسندت إلى أحدهما (ع) كما انهما مشتملتان على قوله (ع) من هذا الجانب ثم فسر بالمشرق أو بناحية المشرق، و هى مشتملة على لفظة المشرق من الابتداء. كما قدمنا الفارق بين المروية بطريق الكلينى، و المروية بطريق الشيخ فلاحظ، و الجواب عنها هو الجواب فراجع.

و «منها»: ما رواه محمد بن شريح عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن وقت المغرب فقال: إذا تغيرت الحمرة فى الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل ان تشتبك النجوم «۲».

فان تغير الحمرة انما هو فيما إذا زالت و تجاوزت عن قمة الرأس.

و فيه: أنها ضعيفة السند بعلى بن الحارث- لجهالته- و بكار بن بكر- لعدم توثيقه- كما انها قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لان تغير الحمرة انما يتحقق عند دخول الشمس تحت الأفق و هو زمان ذهاب الصفرة فى قبال اشتباك النجوم و ذهاب الشفق الذى جعله أبو الخطاب وقتا من تلقاء نفسه، فهذه الرواية أيضا على قول المشهور أدل من القول الأشهر.

و «منها»: موثقة يعقوب بن شعيب عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

قال لى: مسوا بالمغرب قليلا، فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا «۳».

و قد دلت على وجوب التأخير عن المغرب و هو يلازم ذهاب الحمرة

---

(۱) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۲

....

المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس لأن به يتحقق المأمور به أعنى المس بالمغرب قليلا.

و «يرده»: أن المدار فى طلوع الشمس و غروبها انما هو على الطلوع و الغروب عند كل شخص و بلده و قد قامت على ذلك ضرورة الفقه، فإن الأرض كروية، و مدارات الشمس و البلدان مختلفتان فعند غروبها فى بلد لا يمكن ان يتحقق الغروب فى كل بلد و صقع بل تختلف فى ذلك الأماكن و البلدان فقد يكون غروبا فى مكان و يكون فى مكان آخر قبل المغرب بساعة و فى مكان ثالث قبل المغرب بساعتين و فى رابع مضت من الليل ساعة و هكذا كما ان الأمر كذلك فى الطلوع و (بعبارة مختصرة) أن فى الأربع و العشرين ساعة- بجميع آناتها- طلوع فى مكان و غروب فى مكان آخر، لان ذلك مقتضى كروية الأرض، و المدار فيهما على طلوع كل بلد و غروبه، سواء أ كان فى محل آخر غروب أو طلوع أم لم يكن و من هنا ورد فى بعض الروايات: و انما عليك مشرقك و مغربك .. «۱» فإذا عرفت ذلك فنقول:

لا معنى لقوله (ع) فان الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا، و لا مناص الا من حملها على صورة توافق البلدين فى الأفق، و غيبوبة الشمس عن النظر فى بلدهم قبل الغروب لمكان جبل أو نحوه مما يقتضى استتار القرص عن ذلك البلد و الا فلا معنى لهذا التعليل كما عرفت.

إذا ليست فى الرواية دلالة على وجوب التأخير إلى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، و انما الأمر بتأخير الصلاة عن الغروب من أجل الاحتياط و لاحتمال عدم الغروب فى الواقع و استناد الاستتار الى جبل أو طلل و نحوهما

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۳

....

لا أن الغروب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس.

على أن امره (ع) بالمس بالمغرب استحبابى بلا ريب- و لو مع قطع النظر عما عرفت- لأنه أمر بالمس شيئا ما و لم يأمر بالمس الى أن يتجاوز.

الحمرة عن قمة الرأس، و المس شيئا ما يتحقق بالانتظار إلى رؤية الكوكب المتحققة قبل تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، و حيث أن بعض الاخبار المتقدمة دل على جواز الدخول فى الصلاة عند رؤية الكوكب فيها تحمل الأمر بالمس فى هذه الرواية على الندب، لما تقدم من أن رؤية الكواكب انما هى قبل تجاوز الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و بعد استتار القرص، فإذا لم يثبت أن المغرب هو تجاوز الحمرة فلا- مناص من ان يكون المغرب هو استتار القرص لعدم الواسطة بينهما، و الاحتمال أو القول الثالث لم يثبت بدليل فيكون الأمر بالتأخير عنه محمولا على الاستحباب لا محالة.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۲۵۳

على انه احتياط فى الوقت- كما مر- و لا مانع من الحكم برجحانه أيضا من هذه الناحية مضافا الى انه أمر متعارف لجريان العادة على الصلاة بعد المغرب بشى‌ء، إذ لا- يصلى الفريضة أول سقوط الشمس- غالبا- فالأمر به لا يكون دليلا على أن المغرب هو ذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس.

و «منها»: رواية عبد اللّه بن وضاح قال: كتبت الى العبد الصالح (ع) يتوارى القرص، و يقبل الليل، ثم يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عنا الشمس، و يرتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذن عندنا المؤذنون أ فأصلى حينئذ، و أفطر إن كنت صائما؟ أو انتظر حتى تذهب الحمرة التى فوق الجبل؟ فكتب إلى: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۴

....

و تأخذ بالحائطة لدينك «۱».

و قد دلت على عدم جواز الصلاة و الإفطار بمجرد توارى القرص و على لزوم الانتظار حتى تذهب الحمرة و انما علله (ع) بالاحتياط و قال:

ارى لك إلخ، و لم يصرح بعدم جواز الصلاة و الإفطار بمجرد استتار الشمس لمراعاة النقية لان استتار القرص هو المغرب عند العامة و عليه يرتبون آثار المغرب من جواز الصلاة و الإفطار و غيرهما.

و «يرده»: أن الرواية قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لانه لا وجه لحمل قوله (ع) ارى لك ان تنتظر إلخ حتى تذهب الحمرة على التعلل بالاحتياط تقية ليكون ذلك من الاحتياط فى الشبهة الحكمية بأن يجعل المغرب عبارة عن ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس من باب الاحتياط.

و ذلك لانه محمول على الاحتياط فى الشبهة الموضوعية، فإن مجرد استتار القرص عن الانظار لا يستلزم الاطمئنان بدخول الوقت و المغرب، لما فرضه من بقاء الحمرة فوق الجبل، لأنها مظنة عدم دخول الشمس تحت الأفق و انما تسترت بوجود الجبال و الاطلال، و مع هذا الاحتمال يتحقق المورد للاحتياط، و لكنه من الاحتياط فى الشبهة الموضوعية و هو يقتضى الانتظار و التأخير الى أن تذهب الحمرة. إذا فالأمر بالاحتياط غير مستند إلى التقية و الرواية صادرة لبيان الحكم الواقعى من جهة الشبهة الموضوعية و مع إمكان حمل الاحتياط على ذلك من غير تقية لا مقتضى للحمل على التقية إذا فلا دلالة للرواية على ان المغرب يتحقق بذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس هذا كله بحسب الدلالة.

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۵

....

و أما بحسب السند: فقد يقال: بضعفها، لأن فى سندها سليمان بن داود المنقرى و هو و ان وثقه النجاشى «قده» الا ان توثيقه معارض بتضعيف ابن الغضائرى حيث ضعفه صريحا فلا دليل على وثاقته.

و الصحيح أن الرواية موثقة و توثيق النجاشى غير معارض بشىء لأن تضعيفات ابن الغضائرى كتوثيقاته و ان كانت معتبرة لا محالة لأنها لا نقصر عن توثيقات مثل النجاشى و الشيخ و اضرابهما غير أن الكتاب الدارج اليوم بأيدينا المنسوب إليه الذى هو المستند فى نقل تضعيفاته و توثيقاته لم يثبت انه له إذا فتوثيق النجاشى مما لا معارض له.

و «منها»: معتبرة جارود قال: قال لى أبو عبد اللّه (ع) يا جارود ينصحون فلا يقبلون و إذا سمعوا بشىء نادوا به أو حدثوا بشىء أذاعوه قلت لهم: مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فأنا الان أصليها إذا سقط القرص «۱».

و قد دلت على وجوب التأخير فى صلاة المغرب و عدم إقامتها بمجرد الاستتار و التأخير عن سقوط القرص قليلا ملازم لذهاب الحمرة عن قمة الرأس. و انما التجاء (ع) الى الصلاة عند سقوط القرص من باب التقية، لأنهم أذاعوا ما حدثهم به.

و «يرده»: أن الرواية بحسب السند و ان كانت معتبرة الا أنها قاصرة الدلالة على القول الأشهر و ذلك لما قدمناه من ان الأمر بالمس بالمغرب محمول على الندب و الأفضلية، لأنه (ع) لم يوجب التأخير إلى تجاوز الحمرة بل أمر بالمس قليلا على التقريب المتقدم فهو سلام اللّه عليه انما حدثهم و أمرهم بالفرد الأفضل و لكنهم أذاعوه و من هنا التجأ (ع)

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۶

....

إلى ترك الفرد الأفضل و الإتيان بالمفضول نقية لا انه (ع) صلى قبل الوقت من باب التقية و لم يأت بالفريضة فى وقتها. بل يمكن ان يقال: إن اختياره (ع) للفرد المرجوح أيضا لم يكن مستندا الى النقية بل لمصلحة أخرى كالدلالة على جواز ذلك، فان ارتكاب أمر مرجوح- فى نفسه- لبعض المصالح و الوجوه مما لا مانع عنه.

هذه هى الروايات المستدل بها على القول الأشهر و اعتبار تجاوز الحمرة المشرقية عن قمة الرأس و قد ظهر أنها اما ضعيفة السند أو قاصرة الدلالة على سبيل منع الخلو فإن جملة منها ضعيفة من جهتين.

و قد یستدل على هذا القول بان کون المغرب هو تجاوز الحمرة عن قمة الرأس أمر ظاهر شائع به تمتاز الشیعة عن غیرهم فهو إذا مما یعد شعارا للشیعة و رمزا الى التشیع بحیث لو صلى مصل عند سقوط القرص اتهم بعدم التشیع لا محالة و هکذا کان الأمر فی عصرهم (ع) و من هنا ورد فی روایة الربیع بن سلیمان و ابان بن أرقم و غیرهم ما لفظه:

أقبلنا من مکة حتى إذا کنا بوادی الأخضر إذا نحن برجل یصلی و نحن ننظر الى شعاع الشمس (لانه یبقى عند استتار القرص) فوجدنا فی أنفسنا (ای غضبنا) فجعل یصلی و نحن ندعوا علیه حتى صلى رکعة و نحن ندعوا علیه و نقول: هذا شباب من شباب أهل المدینة، فلما أتیناه إذا هو أبو عبد اللّه جعفر بن محمد (ع) فنزلنا فصلینا معه و قد فاتتنا رکعة فلما قضینا الصلاة قمنا الیه فقلنا: جعلنا فداک: هذه الساعة تصلی؟! فقال: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت «۱».

فمن هذا یستکشف ان عدم دخول الوقت قبل ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس کان مقررا عند الشیعة و من شعارهم. نعم الروایة لا یمکن

---

(۱) المرویة فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۷

....

الاستدلال بها على أن المغرب هو سقوط القرص لضعفها حیث أن فی سندها عدة مجاهیل.

و الجواب عن هذا الاستدلال: ان کون وقت المغرب ذهاب الحمرة شعارا للشیعة و رمزا الى التشیع و ان کان صحیحا و قد کان کما ادعى، الا انه لم یقم دلیل على ان کلما کان کذلک فهو أمر واجب فان کون شی‌ء شعارا للشیعة أعم من الندب و الوجوب فمن جملة شعارهم و مختصاتهم القنوت فی الرکعة الثانیة قبل الرکوع، لانه رمز الى التشیع و ترکه موجب للاتهام غیر انه أمر مندوب بلا کلام فغایة ما یستفاد من ذلک أن تأخیر صلاة المغرب عن استتار القرص أمر مرغوب فیه عند الشیعة و أما الوجوب فلا کما لا یخفى.

و معه لا مناص من الالتزام بما هو المشهور عندهم من أن المغرب سقوط القرص و استتاره اعنی دخول الشمس تحت الأفق و هذا هو الذی اختاره جماعة من المحققین و منهم المحقق و صاحب المدارک و غیرهما و تدل علیه جملة من الاخبار المعتبرة التی فیها الصحیحة و الموثقة. و اما ما دل علیه من الإخبار الضعاف فکثیرة.

فمن جملة الأخبار المعتبرة صحیحة عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سمعته یقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها «۱».

و «منها»: صحیحة زرارة أو حسنته قال: قال أبو جعفر (ع) وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأیت بعد ذلک و قد صلیت أعدت الصلاة و مضى صومک و تکف عن الطعام ان کنت أصبت منه شیئا «۲».

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۵۸

....

و «منها»: صحیحته الأخرى عن أبی جعفر (ع) قال: إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر، و إذا غابت الشمس دخل الوقتان:

المغرب و العشاء الآخرة «۱».

و «منها»: موثقة إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: كان رسول اللّه (ص) يصلى المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها «۲».

و قوله (ع) حيث تغيب حاجبها من جهة أن الشمس فى آخر اللحظات من الغروب تبدو كالحاجب فإذا غاب حاجبها فقد سقط القرص و دخل وقت صلاة المغرب. ثم ان معنى ان رسول اللّه (ص) كان يصلى المغرب حين تغيب الشمس انه (ص) كان يصليها على النحو المتعارف من الإتيان بالمقدمات و الأذان و الإقامة بعد دخول الوقت لا انه (ص) كان يقدم هذه الأمور كلها على الوقت حتى يصلى المغرب حين تغيب، فما ذكره صاحب الوسائل من حمل الرواية على النسخ مما لا وجه له.

و «منها»: موثقة إسماعيل بن جابر عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن وقت المغرب قال: ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق «۳».

و «منها»: صحيحة صفوان بن مهران الجمال قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) ان معى شبه الكرش المنشور فأؤخر صلاة المغرب حتى عند غيبوبة الشفق، ثم أصليهما جميعا يكون ذلك أرفق بى؟ فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب فإنما أنت و مالك للّه «۴».

---

(۱) المروية فى ب ۱۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۱۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

و «منها»: موثقة سماعة بن مهران قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) فى المغرب انا ربما صلينا و نحن نخاف ان تكون الشمس خلف الجبل أو قد سترنا منها الجبل قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل «۱».

فهذه الرواية و ان وقع فى سندها احمد بن هلال، و الرجل على ما هو المعروف عندهم غير مقبول الحديث و ممن لا يعتمد على رواياته بل قدمنا عن شيخنا الأنصارى «قده» استظهار ان الرجل ممن لا دين له و من هنا بنينا على عدم الاعتداد برواياته «۲» الا ان الرواية موثقة قلنا بوثاقة الرجل أم لم نقل لان الصدوق «قده» قد رواها عن سماعة و طريقه اليه موثق و ليس فيه الا عثمان بن عيسى و قد عده الكشى من أصحاب الإجماع على انه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات فالرواية موثقة.

بل الظاهر ان أحمد بن هلال أيضا موثق و قابل للاعتماد على رواياته على ما بيناه فى محله و ان ما ذكروه فى حقه مما لا أساس له و على تقدير صحته و تماميته غير مناف لوثاقته.

و تقريب الاستدلال بها أن الخوف من عدم غيبوبة القرص حقيقة و كونها خلف الجبل اعنى الشك فى أنها غربت أم لم تغرب انما يتصور فيما إذا كان المغرب بمعنى استتار القرص و سقوطها، لأنها حينئذ إذا غابت عن الحس و النظر و كان فى البين جبل أو طلل و نحوهما فقد يحتمل انها استترت خلف الجبل و لم تغب عن الأفق و ان شرع المكلف فى صلاة المغرب. و اما إذا كان المغرب بمعنى تجاوز الحمرة عن قمة الرأس إلى المغرب فبعد تحقق ذلك فى الخارج- كما هو مقتضى الدخول فى الصلاة-

---

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) الجزء الأول من كتاب الطهارة ص ۳۰۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۰

....

لا بد من ان يجزم بتحقق الغروب، سواء أ كان بهذا المعنى أم بمعنى سقوط القرص و استتاره فما معنى الشك فيه ليجيب (ع) بأنه ليس عليك صعود الجبل.

و على الجملة أن الغروب بهذا المعنى مما لا يتصور الشك فيه بعد الدخول فى الصلاة. فإن الحمرة إذا لم تكن متجاوزة عن قمة الرأس فلا مناص من الجزم بعدم تحقق الغروب و إذا كانت قد تجاوزت عنها فلا بد من الجزم بتحققه و مع الشك فى ذلك لا بد من الفحص عن تجاوز الحمرة و عدمه، لا الصعود على الجبل. و هذا بخلاف ما إذا كان الغروب بمعنى سقوط القرص و استتاره فان المكلف إذا غابت الشمس عن نظره قد يشرع فى صلاته معتقدا غروبها و قد يحتمل انها استترت خلف الجبل و لم تغب و يريد الصعود على الجبل لاستكشاف انها غابت أو استترت خلف الجبل فيصح تهية (ع) عن ذلك وقتئذ هذا.

و قد حملها بعضهم على التقية و استوجهه صاحب الحدائق «قده» و لعله لأن الرواية مخالفة للقواعد، حيث أن مع الشك فى الغروب لا مسوغ للإفطار أو الدخول فى الصلاة لمكان الاستصحاب و لذا ذكر فى الحدائق أن الرواية غير منطبقة على شيء من القولين فى الغروب.

و يمكن الجواب عنه بان من الجائز ان تكون هناك أمارة معتبرة على الغروب بحيث يكون تحققها ملازما- فى الواقع- لتحقق الغروب و دخول الشمس تحت الأفق و ذلك كاستتار القرص عن الانظار فى البلد، و لفرض السائل عالما بتلك الامارة و قد دخل فى الصلاة اعتمادا عليها مع الغفلة عن التلازم بين تلك الامارة و الغروب الحقيقى و لذا شك فى الغروب بعد ما دخل فى الصلاة و نهاه (ع) عن الصعود على الجبل اكتفاء بتلك الامارة الملازمة مع الغروب إذا لا مقتضى لحمل الرواية على التقية، لانطباقها

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۱

....

على القول المشهور من ان الغروب هو غيبوبة الشمس عن الأفق كما عرفت و هناك رواية أخرى غير قابلة للاستدلال بها فى المقام و هى ما رواه أبو أسامة أو غيره قال: صعدت مرة جبل أبى قبيس و الناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب انما توارث خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد اللّه (ع) فأخبرته بذلك فقال لى: و لم فعلت ذلك؟! بئس ما صنعت، انما تصلبها إذا لم ترها خلف جبل غابت أو غارت ما لم يتجللها سحاب أو ظلمة تظلها، و انما عليك مشرقك و مغربك، و ليس على الناس ان يبحثوا «۱».

فان مقتضى هذه الرواية تحقق الغروب بمجرد غيبوبة القرص عن النظر سواء غابت عن الأفق أم لم تغب بمعنى أن على كل مكلف مشرقه و مغربه فإذا غابت عن مغربه تحقق الغروب بالإضافة اليه و ان لم تغب عن الأفق بل و لو مع العلم بعد غيبوتها عن الأفق و كونها موجودة وراء الجبل و هذا مما لا قائل به، فهذه الرواية مخالفة لجميع الأخبار المتقدمة الدالة على أن الغروب هو غيبوبة القرص عن الأفق، و ما دل على أن الغروب ذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها عن قمة الرأس.

و الذى يسهل الخطب انها ضعيفة السند و غير قابلة للاعتماد عليها فى نفسها و ان لم تكن معارضة بشيء و ذلك فإن الرواية لها طريقان: «أحدهما» طريق الشيخ و هى بهذا الطريق مرسلة لأن الراوى فيها أبو أسامة أو غيره و «ثانيهما»: طريق الصدوق حيث رواها بإسناده الى أبى أسامة زيد الشحام، الا أن فى طريقه إليه أبو جميلة مفضل بن صالح و هو غير موثق.

ثم ان هناك جملة أخرى من الروايات تدلنا أيضا على ما ذهب إليه

(۱) المروية فى ب ۲۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۲

....

المشهور فى المسألة إلا انها ضعيفة السند و غير صالحه إلا لجعلها مؤيدة للمدعى و هى روايات كثيرة إليك بعضها:

«منها»: مرسلة الصدوق قال: قال أبو جعفر (ع) وقت المغرب إذا غاب القرص «۱».

و «منها»: ما رواه جابر عن أبى جعفر (ع) قال: قال رسول اللّه (ص) إذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصلاة «۲» و «منها»: مرسلة على بن الحكم عمن حدثه عن أحدهما (ع) انه سئل عن وقت المغرب فقال: إذا غاب كرسيها قلت و ما كرسيها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت اليه فلم تره «۳».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

ثم ان الاخبار المتقدمة صحيحها و موثقها قد دلتنا على أن وقت صلاة المغرب و الإفطار انما هو سقوط القرص من دون حاجة الى التأخير حتى تذهب الحمرة و هى كما مر أخبار كثيرة بل يمكن دعوى تواترها- إجمالا- فهى على تقدير تواترها قطعية و مما لا اشكال فيه، و على تقدير عدم كونها متواترة أخبار معتبرة صحيحة أو موثقة. و أما ما استدل به على أن الغروب يتحقق بتجاوز الحمرة عن قمة الرأس فقد تقدم أنها إما ضعيفة الدلالة أو السند على سبيل منع الخلو لاشتمال جملة منها على الضعف من جهتين.

على ان جملة منها ظاهرة فى إرادة غيبوبة القرص و هى المشتملة على ارتفاع الحمرة عن مطلع الشمس أو عن المشرق حيث تقدم ان ارتفاع الحمرة عن نقطة طلوع الشمس و خروجها يلازم دخول القرص تحت الأفق

(۱) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۳

....

و ما اشتمل منها على قوله: من هذا الجانب مجمل المراد لعدم ظهوره فى إرادة مطلع الشمس و نقطة خروجها أو فى مطلق ناحية المشرق.

أجل أن مرسلة ابن أبى عمير صريحة الدلالة على ارادة تجاوز الحمرة عن قمة الرأس، الا انها- كما عرفت- غير قابلة للاعتماد عليها لإرسالها و لا يصغى الى دعوى ان مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده، على ان مدلولها غير مطابق للوجدان كما مر، و على فرض تسليم تماميتها من جميع الجهات لا يمكننا الاعتماد عليها أيضا فى مقابل الاخبار المتقدمة الكثيرة البالغة حد التواتر.

بقى الكلام فى جهات:

الجهة الأولى:

ذكر صاحب الوسائل «قده» بعد نقل الأخبار الدالة على القول الأشـهر أن المتعين هو العمل بما تقدم فى هذه الأحاديث و استـدل عليه بوجوه «منها»: انه أقرب الى الاحتياط للـدين فى الصـلاة و الصوم. و عليه فالاخبار المتقدمة الدالة على قول المشـهور مخالفة للاحتياط فلا مناص من تركها. الا أن الأمر ليس كما ذكره.

و (السـر فيه): انا قد استـفدنا من قوله سبحانه أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ «۱» و ما ورد فى تفسير الغسق بمنتصف الليل ان

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۴

....

كل آن من الآنات المتخللة بين دلوك الشـمس و منتصف الليل صالح للإتيان فيه بشـىء من الصـلوات الأربع، و دلتنا الأخبار المعتبرة على أن وقتى الظهرين قبل المغرب، و وقتى العشاءين بعد المغرب:

فـان بنينـا على أن المغرب عبارة عن تجاوز الحمرة عن قمـة الرأس لم يجز الإتيان بالعشاءين بعـد اسـتتار القرص و قبل تجاوز الحمرة، كما لا يجوز الإتيان بالظهرين حينئـذ بلا كلام، و معنى ذلك أن هـذا المقـدار من الوقت اعنى ما بين سـقوط القرص و ذهاب الحمرة ليس بصالـح لشـىء من الصـلوات الأربع- نظير ما بين طلوع الشـمس و الزوال لعـدم كونه وقتا لشـىء من الفرائض- و هـذا خلاف ما نطقت به الآية المباركة.

على أن الظاهر عـدم الخلاف فى أن أول وقت المغرب هو آخر وقتى الظهرين بل هو المصـرح به فى كلام غير واحد- على ما يبالى- و لازم ذلك جواز تأخير الظهرين الى ذهـاب الحمرة و مـا بعـد سـقوط القرص و هـذا مما لا يمكن الالتزام به و كيف يمكن حينئذ التعبير عنهما و توصيفهما بالظهرين كيف و لا معنى لكون الصـلاة صلاة ظهر أو عصر مع دخول الليل لدى العرف و غيوبة الشمس و استتارها كما هو مفروض الكلام.

نعم حكى سيدنا الأسـتاذ- أدام اللّه اظلاله- انه قد شاهد من حملة العلم من كان يؤخرهما الى ما بعد سقوط القرص اعتمادا فى ذلك على القول الأشـهر و فتواهم بان المغرب هو ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمـة الرأس إذا فجعل المغرب تجاوز الحمرة عن قمة الرأس ليس من الاحتياط فى شـىء بل هو على خلاف الاحتياط لاسـتلزامه جواز تأخير الظهرين الى ما بعد سـقوط القرص. نعم لا إشكال فى أن الإتيان بالمغرب بعد تجاوز الحمرة احتياط من حيث العمل كما أن تقديم الظهرين عن استتار القرص

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۵

....

احتياط عملى.

الجهة الثانية:

انا و ان ذكرنا أن القول بتحقق المغرب باسـتتار القرص هو المشهور عند الأصحاب «قدهم» و القول بأنه يتحقق بتجاوز الحمرة عن قمة الرأس أشـهر، إلا انا لو حملنا لفظـة المشـرق الواقعة فى كلامهم على ما حملناها عليه فى الاخبار المتقدمة أعنى مطلع الشـمس و نقطة خروجها، لما ذكرنا من انه الظاهر منها فى مقابل الغروب لا نقلب الأمر فى المقام و لصار القول الأشهر قولا نادرا فى المسألة.

و ذلك: لان المصرح منهم يتجاوز الحمرة عن قمة الرأس قليل، و انما يعبرون- غالبا- بذهاب الحمرة عن المشرق و هو قابل الحمل و الانطباق على ارتفاع الحمرة عن نقطة الطلوع الملازم لغيبوبة القرص تحت الأفق، و هو الموافق لقول المشهور كما عرفت، و معه يكون القول الأشهر أعنى اعتبار تجاوز الحمرة عن قمة الرأس قولا نادرا فى المسألة و اللّه العالم بحقيقة الحال.

الجهة الثالثة:

إذا كان معنى الغروب هو استتار القرص و دخول الشمس تحت الأفق فلا شبهة و لا كلام فى أن طلوع الشمس- فى مقابل الغروب بالمعنى المذكور- هو صيرورتها فوق الأفق كما هو المعروف فى معنى الطلوع بمعنى أن دخول

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۶

....

الشمس تحت الأفق اعنى القوس الليلى هو الغروب و كونها خارجة عن الأفق و داخلة فى القوس النهارى هو الطلوع و هذا ظاهر.

و إن قلنا ان المغرب بمعنى ذهاب الحمرة و تجاوزها عن قمة الرأس فهل يعتبر ذلك فى الطلوع أيضا فلا بد من الالتزام بوجوب تقديم صلاة الفجر على طلوع الشمس عن الأفق اعنى الطلوع الحسى بمقدار تأخر زوال الحمرة عن استتار القرص تحت الأفق كعشر دقائق- تقريبا- بدعوى ان الشمس طالعة، حينئذ و ان كنا لا نشاهدها كما كان هو الحال فى الغروب لوجود الشمس- قبل ذهاب الحمرة المشرقية- فوق الأفق و ان لم تكن مرئية، فعلى ذلك يتحقق طلوع الشمس قبل خروجها عن تحت الأفق بعشر دقائق- تقريبا- أو أن طلوع الشمس بمعنى ظهورها الحسى فوق الأفق سواء قلنا بذلك فى غروبها أم لم نقل؟

قد يقال بذلك- كما عن بعضهم- نظرا الى التقابل بين الغروب و الطلوع و فيه: انه أمر ظاهر الفساد، لوضوح ان مفهوم الطلوع أمر معلوم و مبين لدى العرف فتراهم يقولون: طلعت الشمس أو انها لم تطلع من دون توقف فى فهم المراد منه و هو ظهور الشمس ظهورا حسيا عن الأفق، كما أن مفهوم الغروب عندهم كذلك، لانه بمعنى استتار الشمس و دخولها تحت الأفق و عدم رؤيتها من دون حاجب من الجبال و الاطلال و نحوهما.

و انما نقول باعتبار تجاوز الحمرة عن قمة الرأس- على القول به- للأخبار الدالة على عدم جواز الصلاة و الإفطار قبل تجاوز الحمرة عن قمة الرأس كما هو مضمون مرسلة ابن أبى عمير المتقدمة فالالتزام بان الغروب لا يتحقق الا بعد تجاوز الحمرة عن قمة الرأس لا يستلزم الالتزام بما يقابله

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۷

و يعرف (۱) نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار إلى طرف المغرب و على هذا فيكون المناط نصف ما بين غروب الشمس و طلوعها، لكنه لا يخلو عن اشكال.

لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر- كما عليه جماعة.

و الأحوط مراعاة الاحتياط هنا فى صلاة الليل التى أول وقتها بعد نصف الليل

فى طلوع الشمس ابدا. بل الطلوع بمعنى خروج الشمس عن تحت الأفق الحسى كما هو معناه الظاهر لدى العرف قلنا بذلك فى ناحية الغروب أيضا أم لم نقل.

ما يعرف به انتصاف الليل

(۱) وقع الكلام فى أن منتصف الليل الذى هو منتهى وقتى العشاءين هل هو بمعنى منتصف ما بين غروب الشمس و طلوع الفجر أو أنه بمعنى المنتصف مما بين غروب الشمس و طلوعها؟ و التفاوت بينهما بمقدار ثلاثة أرباع الساعة- تقريبا- فان ما بين الطلوعين- على وجه التقريب- ساعة و نصف فيكون نصفه ثلاثة أرباع الساعة كما عرفت.

المعروف بين الأصحاب (قدهم) هو الأول، و لم ينسب القول الثانى إلا إلى جماعة قليلين، و لكن هذا هو الصحيح و الوجه فى ذلك أن اللّه سبحانه قد أمرنا بإقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۸

....

و الغسق- بحسب اللغة- اما بمعنى ظلمة أول الليل، أو بمعنى شدة ظلمة الليل و غايتها، و مقتضى الأخبار الواردة فى تفسير الغسق ارادة المعنى الثانى فى المقام، حيث فسر فى الأخبار بنصف الليل:

ففى صحيحة بكر بن محمد عن أبى عبد اللّه (ع) أنه سأله سائل عن وقت المغرب فقال: ان اللّه يقول فى كتابه لإبراهيم: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال: هذا ربى، و هذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق، و أول وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعنى نصف الليل «۱».

و فى صحيحة زرارة: فيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات سماهن اللّه و بينهن، و وقتهن، و غسق الليل هو انتصافه «۲» و نحوهما غيرهما من الروايات.

ثم ان اشتداد الظلمة و نهايتها انما هو فى النصف فيما بين غروب الشمس و طلوعها. و «سره» أن إضاءة أية نقطة من الكرة الأرضية و تنورها انما تستندان إلى الشمس لا محالة فكلما قربت الشمس من نقطة من الأرض أخذت تلك النقطة بالاستضاءة و التنور حتى يطلع الفجر فتصير تلك النقطة مضيئة و متنورة بمقدار ضئيل، ثم تزداد تنورها و استضاءتها الى أن تطلع الشمس و تخرج عن تحت الأفق، فتأخذ بالاشتداد شيئا فشيئا إلى أن تبلغ دائرة نصف النهار و هو نهاية ضياءها و تنورها، لأنه نهاية اقتراب الشمس من الأرض، فإن الشمس بعد ما بلغت الى تلك الدائرة تأخذ فى الابتعاد و به

---

(۱) المروية فى ب ۱۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۶۹

....

تضعف استضاءة تلك النقطة و ينقص تنورها حتى تغرب الشمس و تظلم تلك النقطة بمقدار قليل و كلما أخذت الشمس فى الابتعاد عنها أخذت الظلمة فيها بالاشتداد الى أن تصل الشمس مقابل دائرة نصف النهار من تحت الأرض و لنعبر عنه بدائرة منتصف الليل و هذه نهاية الظلمة فى تلك النقطة، لانه غاية ابتعاد الشمس عنها ثم بعد ذلك أيضا تأخذ فى التنور و الإضاءة كلما قربت الشمس منها شيئا فشيئا الى أن يطلع الفجر كما مر.

فالمراد بالغسق شدة الظلام، و المرتبة الشديدة من الظلمة انما هى فيما إذا وصلت الشمس مقابل دائرة نصف النهار و هو الذى يسمى بمنتصف الليل فهو إذا عبارة عن منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها هذا.

على أن ذلك هو المتفاهم العرفى من هذه اللفظة أعنى منتصف الليل عند إطلاقها، لأنهم يرون النصف من النهار هو الساعة الثانية

عشرة منه و مقتضى المقابلة بين الليل و النهار أن يكون النصف من الليل أيضا هو الساعة الثانية عشرة من الليل، و تلك الساعة منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها، لوضوح أن اليوم لدى العرف انما هو من الطلوع الى الغروب.

فمقتضى التقابل بينهما و المتفاهم العرفى من النصف هو أن الليل من الغروب الى الطلوع و أن منتصفه هو ما بين غروب الشمس و طلوعها، بمعنى أن الساعة التى هى منتصف النهار عندهم أعنى الساعة الثانية عشرة هى التى نعتبرها منتصف الليل، فالساعة الثانية عشرة المتوسطة بين الطلوع و الغروب تسمى منتصف النهار، كما أن الساعة الثانية عشرة المتوسطة بين الغروب و الطلوع تسمى بمنتصف الليل.

و يؤيد ذلك روايتان.

«إحداهما»: رواية عمر بن حنظلة أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السلام

....

فقال له: زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال: لليل زوال كزوال الشمس، قال: فبأى شىء نعرفه؟ قال: بالنجوم إذا انحدرت «۱».

و هذا بيان تقريبى للانتصاف، و لا بد من أن يراد بالنجوم المنحدرة- بعد نهاية ارتفاعها- النجوم التى تطلع فى أول الليل و عند الغروب لأنها إذا أخذت بالانحدار بعد صعودها و ارتفاعها دل ذلك على انتصاف الليل لا محالة، كما يدل انحدار الشمس فى النهار بعد ارتفاعها على انتصاف النهار و تحقق الزوال.

و أما النجوم الطالعة قبل الغروب و هى الكائنة فوق الأفق- عند المغرب- بامتار- أو أقل من ذلك أو أكثر فلا يكون انحدارها قرينة على الانتصاف، لأنها انما تنحدر قبل الانتصاف بزمان و كذلك النجوم الطالعة بعد المغرب، لان انحدارها انما يكون بعد الانتصاف فلا يكون انحدارها قرينة على الانتصاف.

كما انه لا بد من أن يراد بالنجوم النجوم التى تدور فى مدارات الشمس حيث أن لها دوائر مختلفة و من هنا قد يكون الليل أقصر من النهار فيكون الليل عشر ساعات- مثلا- و النهار أربعة عشر ساعة، و قد يكون النهار أقصر من الليل، و انما يتساويان من حيث الدائرة فى أول الخريف و الربيع على ما قدمنا الإشارة اليه.

فإذا كانت النجوم موافقة مع الشمس فى مداراتها بأن يكون سيرها أيضا عشر ساعات أو أربعة عشر ساعة- مثلا- كان انحدارها كانحدار الشمس علامة للزوال و الانتصاف.

و اما إذا اختلفتا فكان مدار الشمس و سيرها أربعة عشر ساعة فى

(۱) المروية فى ب ۵۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

الليل- مثلا- و كان سير النجم أو النجوم و مداراتها أقل من ذلك فلا تكون فى ذلك أية دلالة على الانتصاف، لأنها انما تنحدر قبل الانتصاف بزمان، إذا فهذه العلامة علامة تقريبية للانتصاف أعنى منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها هذا على أن الرواية ضعيفة السند بعمر بن حنظلة لعدم توثيقه فى الرجال.

«و ثانيتهما»: رواية أبى بصير عن أبى جعفر (ع) قال: دلوك الشمس زوالها، و غسق الليل بمنزلة الزوال من النهار «۱».

و هى أيضا ضعيفة السند بأحمد بن عبد اللّٰه القروى و جهالة طريق السرائر الى كتاب محمد بن على بن محبوب و غير صالحة للاستدلال بها بوجه و من هنا جعلنا الروايتين مؤيدتين للمدعى. هذا كله فيما يرجع الى ما اخترناه من استمرار الليل الى طلوع الشمس، و عدم انقضائه بطلوع الفجر و أن نصف الليل هو منتصف ما بين غروب الشمس و طلوعها.

و أما القول الآخر فى المسألة و هو الذى ذهب إليه جماعة من الأعلام كما نقله الماتن «قده» أعنى القول بانقضاء الليل عند طلوع الفجر الصادق و كون المراد بالنصف نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر فمستنده أحد أمرين:

«أحدهما»: ان يدعى أن الليل انما هو من الغروب الى طلوع الفجر و أن النهار من طلوع الفجر الى الغروب و لعل هذا القول هو المشهور عند الأصحاب «قدهم» على ما ذكره صاحب الجواهر «قده» حيث قال:

لكن لا- ينبغى أن يستريب عارف بلسان الشرع و العرف و اللغة ان المنساق من إطلاق اليوم و النهار و الليل فى الصوم و الصلاة و مواقيت الحج و القسم بين الزوجات و أيام الاعتكاف و جميع الأبواب أن المراد بالأولين

---

(۱) المروية فى ب ۵۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۷۲

....

من طلوع الفجر الثانى إلى الغروب و منه الى طلوعه بالثالث كما قد نص عليه غير واحد من الفقهاء و المفسرين و اللغويين فيما حكى عن بعضهم.

و «ثانيها»: دعوى أن النهار إنما هو من طلوع الشمس إلى غروبها كما أن الليل من الغروب إلى طلوع الفجر، و أما الزمان المتخلل بين الطلوعين فهو زمان خاص مستقل بحياله لا أنه من النهار و لا أنه من الليل. و سيتضح أنه لم يقم على هذا القول دليل، كما أن القائل به قليل.

و أما الدليل على هاتين الدعويين فقد استدل على إثبات الدعوى الثانية و عدم كون الزمان المتخلل بين الطلوعين من الليل و لا من النهار بروايتين:

«إحداهما»: رواية أبى هاشم الخادم قال: قلت لأبى الحسن الماضى (ع) لم جعلت صلاة الفريضة و السنة خمسين ركعة لا يزاد فيها و لا ينقص منها؟ قال لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة و فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة فجعل اللّٰه لكل ساعة ركعتين، و ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق غسق فجعل للغسق ركعة «۱» و قد دلت على أن ما بين الطلوعين ساعة مستقلة فى قبال الساعات الليلية و النهارية و يرده: أن هذه الرواية رواها الصدوق «قده» بطريقه عن أبى هاشم و طريقه إليه ضعيف كما أن أبا هاشم الخادم أيضا ضعيف. على أنها تدل على أن ما بين المغرب و سقوط الشفق أيضا ساعة مستقلة فى مقابل الساعات الليلية و النهارية، و هذا مما لم يقل به أحد.

و «ثانيتهما»: رواية أبان الثقفى- كما فى الجواهر- و عمر بن أبان الثقفى- كما فى المستدرك و لعله الصحيح- قال: سأل النصرانى الشامى الباقر- ع- عن ساعة ما هى من الليل و لا هى من النهار أى ساعة هى؟ قال:

---

(۱) المروية فى ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۷۳

....

أبو جعفر- ع- ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس. قال النصرانى:

إذا لم يكن من ساعات الليل و لا من ساعات النهار فمن أى ساعات هى؟

فقال أبو جعفر عليه السلام: من ساعات الجنهٔ و فيها يفيق مرضانا، فقال النصرانى: أصبت «۱» إلا أنها أيضا ضعيفهٔ السند و غير صالحهٔ للاستدلال بها على شيء.

و أما الدعوى الأولى: أعنى القول بأن ما بين الطلوعين من النهار فقد استدل عليها بروايهٔ يحيى بن أكثم القاضى أنه سأل أبا الحسن الأول عن صلاهٔ الفجر لم يجهر فيها بالقراءهٔ و هى من صلوات النهار؟ و إنما يجهر فى صلاهٔ الليل فقال: لأن النبى- ص- كان يغلس بها فقر بها من الليل «۲» و رواه فى العلل بسنده عن موسى عن أخيه عن على بن محمد عليه السلام أنه أجاب فى مسائل يحيى بن أكثم و ذكر مثله.

فإنها تدل على أن صلاهٔ الفجر من الصلوات النهاريهٔ دون الليليهٔ، لأنه- ع- قد أمضى ما ذكره السائل من أن صلاهٔ الفجر من الصلوات النهاريهٔ و لم يردعه عن معتقده إذا فطلوع الفجر أول النهار، و ينقضى به الليل فيكون المراد بمنتصف الليل نصف ما بين الغروب و طلوع الفجر.

و فيه: أن الروايهٔ ضعيفهٔ السند، لأن الصدوق «قده» رواها عن يحيى بن أكثم و لم يذكر طريقه اليه، على أن يحيى بن أكثم بنفسه ضعيف، كما أن طريقه فى العلل كذلك لجهالهٔ موسى و أخيه، إذا لم يثبت أن الامام- ع- أقر السائل على ما اعتقده من أن صلاهٔ الفجر من الصلوات النهاريهٔ.

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۴۹ من أبواب المواقيت من المستدرك.

(۲) المرويهٔ فى ب ۲۵ من أبواب القراءهٔ من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۲۷۴

....

و أيضا استدل عليها بالأخبار الواردهٔ فى أن الأفضل- فى صلاهٔ الفجر- الغلس بها و إتيانها عند طلوع الفجر أول ما يبدو قبل أن يستعرض كما كان يصنعه الصادق- ع- و يقول: إن ملائكهٔ الليل تصعد و ملائكهٔ النهار تنزل عند طلوع الفجر فأنا أحب أن تشهد ملائكهٔ الليل و النهار صلاتى «۱».

و ورد فى بعضها: أن العبد إذا صلى صلاهٔ الصبح مع طلوع الفجر شهدتها ملائكهٔ الليل و النهار و أثبت له صلاته مرتين: تثبتها ملائكهٔ الليل و ملائكهٔ النهار «۲» فإنها تدل على أن ما بين الطلوعين من النهار، و أن صلاهٔ الفجر من الصلوات النهاريهٔ و الا فكيف تشهدها ملائكهٔ النهار و تثبتها للمصلى؟!.

و فيه: أن من البعيد جدا بل يمتنع عادهٔ الإتيان بصلاهٔ الغداهٔ حين طلوع الفجر و مقارنا له أى فى الآن الأول منه لاختصاص العلم بأن الآن هو الآن الأول من الطلوع بالمعصومين- عليهم السلام- و عدم تيسره لغيرهم.

على أن الصلاهٔ تتوقف على مقدمات و لا سيما فيما إذا كانت جماعهٔ، و لا أقل من أن يؤذن و يقام لها- إذا كان متطهرا قبل الطلوع- و هى تستلزم تأخر صلاهٔ الفجر عن الآن الأول منه إذا فكيف تشهدها ملائكهٔ الليل، و لو مع الالتزام بان ما بين الطلوعين من النهار.

فلا مناص معه من أن تتقدم ملائكهٔ النهار و إما أن تتأخر ملائكهٔ الليل حتى تشهدها الطائفتان من الملك، فكما أن كون صلاهٔ الغداهٔ

صلاهٔ نهاریهٔ تستلزم تأخر ملائکهٔ اللیل کذلک کونها من الصلوات اللیلیهٔ تستلزم تقدم ملائکهٔ النهار، و کما یحتمل تأخر ملائکهٔ اللیل یحتمل تقدم ملائکهٔ

---

(۱) المرویتان فی ب ۲۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۲۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۷۵

....

النهار إذا لا مناص من ارتکاب التأویل فی الروایهٔ فلا دلالهٔ لها حینئذ علی أنها من الصلوات النهاریهٔ أو اللیلیهٔ.

و أیضا استدل علیها بجملهٔ من الآیات المبارکهٔ، لیست فی شیء منها دلالهٔ علی هذا المدعی. بل قوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلاٰهَ طَرَفَیِ النَّهٰارِ .. «۱» یدلنا علی أن صلاهٔ الغداهٔ من الصلوات اللیلیهٔ و ان ما بین الطلوعین من اللیل، و ذلک لان طرفی النهار قد فسر بالمغرب و الغداهٔ، و دلت الآیهٔ المبارکهٔ علی ان الغداهٔ طرف النهار، و لا وجه لهذا التعبیر إذا کانت الغداهٔ من النهار، لأنها حینئذ من النهار لا انها طرف النهار.

«و دعوی»: أن الطرف قد یطلق و یراد به مبدأ الشیء و منتهاه من الداخل دون الخارج و المقام من هذا القبیل.

«مندفعهٔ»: بأن الطرف و ان کان قد یطلق علی المبدء و المنتهی و الطرف الداخلی و الخارجی غیر أن أحد الطرفین- فی الآیهٔ المبارکهٔ- هو المغرب علی ما دلت علیه صحیحهٔ زرارهٔ «۲» و لا شبههٔ فی انه طرف خارجی فبمقتضی المقابلهٔ لا بد من أن یکون الطرف الآخر- الذی هو الغداهٔ- أیضا طرفا خارجیا عن النهار، فتدلنا الآیهٔ المبارکهٔ علی أن الغداهٔ کالمغرب خارجهٔ عن النهار.

و یدلنا علی ذلک أیضا ما دل علی تسمیهٔ الزوال نصف النهار کصحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ حیث ورد فیها قوله (ع): دلوک الشمس زوالها .. و قال تعالی حٰافِظُوا عَلَی الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلاٰهِ الْوُسْطیٰ، و هی صلاهٔ الظهر و هی

---

(۱) هود: ۱۱: ۱۱۴.

(۲) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۷۶

....

أول صلاهٔ صلاها رسول اللّه (ص) و هی وسط النهار «۱».

و تقریب الاستدلال بها أن من الظاهر أن نصف النهار یحسب من طلوع الشمس لا من طلوع الفجر و الا لم یکن الزوال نصف النهار بل کان الزوال متأخرا عن نصف النهار بثلاثهٔ أرباع الساعهٔ، فتدل الصحیحهٔ علی أن مبدأ النهار انما هو طلوع الشمس، و ما بین الطلوعین محسوب من اللیل.

نعم ورد فی الصحیحهٔ بعد ذلک: و وسط صلاتین بالنهار: صلاهٔ الغداهٔ و صلاهٔ العصر، یعنی أن صلاهٔ الظهر انما تقع بین صلاتین نهاریتین إحداهما صلاهٔ الغداهٔ. و هذا لا یخلو عن إجمال و غموض لأن کون صلاهٔ الغداهٔ صلاهٔ نهاریهٔ یدل علی ان النهار انما هو من الفجر دون طلوع الشمس و ان ما بین الطلوعین من النهار.

و هذا ینافیه التصریح بان الدلوک هو الزوال و ان وقت صلاهٔ الظهر وسط النهار، لما عرفت من أن کون الزوال وسط النهار و نصفه

أی اتحادهما و تقارنهما یدل علی أن مبدأ النهار انما هو طلوع الشمس دون الفجر و الا لتقدم النصف علی الزوال. إذا ففی الصحیحهٔ تناقض ظاهر فلا بد من ارتکاب التأویل فیها بوجه.

بان یقال: ان صلاهٔ الغداهٔ إنما أطلقت علیها صلاهٔ النهار نظرا إلی امتداد وقتها إلی طلوع الشمس و إشرافه علیه و جواز الإتیان بها قبل الطلوع بزمان قلیل و ان لم یکن من الصلوات النهاریهٔ حقیقهٔ.

و مما دل علی تسمیهٔ الزوال نصف النهار ما ورد فی الصائم المسافر من أنه یفطر إذا کان خروجه قبل الزوال و نصف النهار، و إذا کان خروجه بعد الزوال فلیتم یومه. ففی صحیحهٔ الحلبی أو حسنته عن أبی عبد اللّه (ع) انه سئل عن الرجل یخرج من بیته و هو یرید السفر

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۲ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۷۷

و یعرف طلوع الفجر باعتراض البیاض الحادث فی الأفق (۱) المتصاعد فی السماء، الذی یشابه ذنب السرطان، و یسمی بالفجر

و هو صائم قال: فقال: ان خرج من قبل أن ینتصف النهار فلیفطر و لیقض ذلک الیوم و ان خرج بعد الزوال فلیتم یومه «۱» و رواها الصدوق بإسناده عن الحلبی کما رواها الشیخ بإسناده عن محمد بن یعقوب.

و فی صحیحهٔ محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه (ع) قال: إذا سافر الرجل فی شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعلیه صیام ذلک الیوم .. «۲».

و قد أطلق فیها نصف النهار علی الزوال و هذا یدلنا علی أن الیوم ابتداءه أول طلوع الشمس دون طلوع الفجر و ان ما بین الطلوعین من اللیل علی التقریب المتقدم فلاحظ هذا.

علی ان المصطلح علیه عند علماء الهیئهٔ و المنجمین إطلاق الیوم علی ما بین طلوع الشمس و غروبها و هذا أمر دارج شائع فی اصطلاحهم حیث یطلقون الیوم و یریدون به ما بین طلوع الشمس الی الغروب إذا فلا مناص من ان یراد بمنتصف اللیل منتصف ما بین غروب الشمس و طلوعها.

ما یعرف به طلوع الفجر

اشارهٔ

(۱) المعروف بین الأصحاب «قدهم» بل لم یعرف الخلاف عندهم فی أن طلوع الفجر الذی جعل مبدأ لوجوب الإمساک و صلاهٔ الفجر هو

---

(۱) المرویتان فی باب ۵ من أبواب من یصح منه الصوم من الوسائل.

(۲) المرویتان فی باب ۵ من أبواب من یصح منه الصوم من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۲۷۸

الکاذب، و انتشاره علی الأفق، و صیرورته کالقبطیهٔ البیضاء و کنهر سوراء بحیث کلما زدته نظرا أصدقک بزیادهٔ حسنه، و بعبارهٔ

أخرى انتشار البياض على الأفق بعد كونه متصاعدا فى السماء.

البياض المعترض «۱» و ربما شبه ببياض نهر سوراء.

و عن شيخنا البهائى (قده) فى هامش كتابه «حبل المتين» و الكاشانى فى الوافى نباض نهر سوراء بالنون ثم الباء الموحدة و الضاد المعجمة فى آخره، بل الوافى نقل الرواية عن الكافى و التهذيب و الفقيه مشتملة على (نباض سورى) و جعل البياض احتمالاً فى القراءة، حيث قال: و ربما قرء بالموحدة ثم الياء المثناة من تحت، و كيف كان النباض من نبض الماء بمعنى سال و جرى و لعل المراد منه هو اعتراض البياض فى الأفق.

و فى بعض الروايات الواردة فى المقام أن وقت الغداة إذا أعترض الفجر فأضاء حسنا، و أما الفجر الذى يشبه ذنب السرحان (اى الذئب) فذاك الفجر الكاذب، و الفجر الصادق هو المعترض كالقباطى «۲» و الفجر الكاذب هو الذى يظهر أولا قريب الصبح مستطيلا مستدقا صاعدا كالعمود و هو معنى قوله (ع) فى رواية على بن مهزيار «۳» ليس هو الأبيض صعدا. و انما شبه بذنب السرحان فى بعض الروايات لدقته و استطالته و هو يظهر مستطيلا نحو الأفق و ينفصل عنه ثم تتعقبه الظلمة بعد ذلك، و إنما يسمى بالكاذب لعدم دلالته و صدقه عن الصبح و تعقب الظلمة إياه بعد ظهوره.

و على الجملة المدار فى الفجر على البياض المعترض فى الأفق و هو

---

(۱) المرويات فى ب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۷۹

....

الذى يأخذ عرضا و طولا و تنبسط فى عرض الأفق كنصف دائرة و لا اعتبار بالبياض الممتد المعبر عنه بالفجر الكاذب و الى هذا ذهب العامة أيضا على ما فى كتاب الفقه على المذاهب الأربعة «۱» إذا المسألة متفق عليها بين الفريقين.

و قد ورد فى المقام جملة من الروايات و إليك شطرها:

«منها»: رواية على بن مهزيار قال: كتب أبو الحسن بن الحصين الى أبى جعفر الثانى (ع) معى جعلت فداك قد اختلف موالوك (مواليك) فى صلاة الفجر فمنهم من يصلى إذا طلع الفجر الأول المستطيل فى السماء و منهم من يصلى إذا اعترض فى أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلى فيه، فإن رأيت أن تعلمنى أفضل الوقتين و تحده لى، و كيف اصنع مع القمر، و الفجر لا يتبين (تبين) معه حتى يحمر و يصبح، و كيف اصنع مع الغيم و ما حد ذلك فى السفر و الحضر فعلت ان شاء اللّه فكتب (ع) بخطه و قراءته: الفجر يرحمك اللّه هو الخيط الأبيض المعترض و ليس هو الأبيض صعدا .. «۲».

و رواها الشيخ «قده» بإسناده عن الحصين (ابن أبى الحصين) قال كتبت الى أبى جعفر (ع) و ذكر مثله، فهى مروية بطريقين إلا ان كليهما ضعيف اما طريق الكلينى فلأن فيه سهل بن زياد و هو ضعيف و أما طريق الشيخ فبالحصين (بن أبى الحصين) لعدم توثيقه.

«و منها»: مرسلة الصدوق قال: و روى أن وقت الغداة إذا اعترض الفجر فأضاء حسنا، و أما الفجر الذى يشبه ذنب السرحان فذاك الفجر الكاذب، و الفجر الصادق هو المعترض كالقباطى «۳».

---

(۱) ج ۱ ص ۱۳۴ من الطبعة الخامسة
(۲) المرویتان فی ب ۲۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.
(۳) المرویتان فی ب ۲۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.
التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۸۰
....

و القباطی بفتح القاف و تخفیف الموحدة قبل الألف و تشدید الباء بعد الطاء المهملة ثیاب بیض رقیقة تجلب من مصر واحدها قبطی، و هذه الروایة أیضا ضعیفة لإرسالها، و لعل مراد الصدوق «قده» بقوله:

و روی انما هو صحیحة زرارة الآتیة الحاکیة لفعل النبی (ص) أو غیرها من الروایات الواردة فی المقام، فلا تکون إذا روایة أخری فی قبالها.

و «منها»: روایة هشام بن الهذیل عن أبی الحسن الماضی (ع) قال، سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: حین یعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء «۱».

و هی أیضا ضعیفة السند بهشام بن الهذیل، و المتحصل ان الأخبار- الی هنا- و ان کانت ظاهرة الدلالة علی المدعی الا أنها ساقطة عن الاعتبار لضعف اسنادها.

و «منها»: صحیحة زرارة عن أبی جعفر (ع) قال: کان رسول اللّه (ص) یصلی رکعتی الصبح و هی الفجر إذا اعترض الفجر و أضاء حسنا «۲».

و هذه الصحیحة مع الأخبار المتقدمة متعاکستان، لأنها ضعیفة السند و ظاهرة الدلالة کما تقدم و هذه الروایة صحیحة السند و قاصرة الدلالة علی المدعی، إذ لا دلالة لها علی عدم جواز الإتیان بصلاة الفجر قبل اعتراض الفجر و إضاءته، و أما استمراره (ص) علی الإتیان بها عند اعتراض الفجر علی ما یستفاد من لفظة «کان» فمن الجائز أن یکون مستندا الی سبب آخر، و لا یستند الی عدم جواز الإتیان بها قبل ذلک الوقت فدلالة الروایة قاصرة.

(۱) المرویتان فی ب ۲۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.
(۲) المرویتان فی ب ۲۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.
التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۸۱
....

نعم هناک روایتان صالحتان للاستدلال بهما علی ما ذهب الیه المعروف فی المسألة لتمامیتهما من حیث الدلالة و السند.

«إحداهما»: ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن علی بن عطیة عن أبی عبد اللّه (ع) انه قال الصبح «الفجر» هو الذی إذا رأیته کان معترضا کأنه بیاض نهر سوراء «۱».

و قد یناقش فی سندها بان علی بن عطیة الراوی لها و ان کان ثقة و ثقة النجاشی فی ترجمة أخیه الحسن الا أن فی طریق الصدوق الیه علی ابن حسان و هو مردد بین الواسطی الثقة، و الهاشمی الضعیف و قد قال النجاشی فی حقه: علی بن حسان الکبیر الهاشمی .. ضعیف جدا ذکره بعض أصحابنا فی الغلاة فاسد الاعتقاد له کتاب تفسیر الباطن تخلیط کله و عن ابن فضال انه کذاب و قال العلامة: ان له کتابا سماه کتاب تفسیر الباطن لا یتعلق من الإسلام بسبب هذا.

و الصحيح أن طريق الصدوق الى الرجل صحيح، إذ الظاهر ان على بن حسان الواقع فيه هو الواسطى الثقة، لأن الصدوق «قده» روى فى الفقيه عن على بن حسان عن على بن عطية، و ليس هذا الا الواسطى فان الهاشمى لا يروى إلا عن عمه عبد الرحمن بن كثير، و لم يعلم له أية رواية عن على بن عطية أو غيره.

على أن الرواية رواها كل من الكلينى و الشيخ «قدهما» بطريق صحيح أو حسن- باعتبار إبراهيم بن هاشم- إذا فالرواية غير قابلة للمناقشة من حيث السند، كما أنها تامة الدلالة على ما ذهب اليه المشهور فى المسألة من تحقق طلوع الفجر باعتراض البياض فى الأفق.

---

(۱) المروية فى ب ۲۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۲

....

و «ثانيتهما»: صحيحة ليث المرادى قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) فقلت: متى يحرم الطعام و الشراب على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر؟

قال: إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء فثم يحرم الطعام على الصائم و تحل الصلاة صلاة الفجر قلت: أ فلسنا فى وقت الى أن يطلع شعاع الشمس؟ قال: هيهات اين يذهب بك؟ تلك صلاة الصبيان «۱»، و هى أيضا ظاهرة الدلالة و صحيحة السند. نعم نقل فى الحدائق عن صاحب المنتقى المناقشة فى سند الرواية بأن الشيخ قد رواها- بعينها- عن أبى بصير و قيده بالمكفوف و قيده الصدوق بليث المرادى- كما نقلناه- و رواها الكلينى عن أبى بصير و أطلقه، و لم يبين انه المكفوف الضعيف أو المرادى الثقة، و حيث أن الراوى أحدهما و هو مردد بين الثقة و الضعيف- لاختلاف المشايخ الثلاثة فى تعبيراتهم- فلا يمكننا الاستدلال بها بوجه إذ لا يبقى معه أى وثوق بصحة الرواية و كون الراوى هو المرادى.

و قد رجح فى الحدائق ان يكون أبو بصير هذا هو المرادى نظرا الى ما اشتهر فى كلام المحدثين من تعيين أبى بصير و تفسيره بليث المرادى إذا كان الراوى عنه عاصم بن حميد أو عبد اللّه بن مسكان لغلبة روايتهما عنه هذا و لكننا فى غنى عن ذلك لما بيناه فى محله من وثاقة المكفوف كالمرادى إذا فلا توقف فى الرواية بوجه على أن الشيخ «قده» رواها بطريقه عن على بن إبراهيم كما صرح به فى الوسائل فى ذيل صحيحة على ابن عطية التى رواها بعد هذه الرواية، فهى كالرواية المتقدمة صحيحة السند و واضحة الدلالة على أن الفجر هو البياض المعترض فى الأفق. على أن المسألة اتفاقية كما قدمناه.

---

(۱) المروية فى ب ۲۷ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۳

....

بقى الكلام فى شىء

و هو أن الآية المباركة أعنى قوله تعالى كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ «۱» دلت على أخذ

التبين فى موضوع الحكم بوجوب الكف و الإمساك، و ظاهر ذلك أن للتبين موضوعية فى تحقق الفجر فما دام لم يتبين و لم ير البياض المنبسط فى الأفق فى ناحية المشرق لم يحكم بحرمة الأكل و الشرب فى نهار شهر رمضان و لا بجواز الإتيان بصلاة الفجر، فلا أثر لمجرد تحقق البياض فى الأفق بل الأثر مترتب على تبينه.

و بعبارة أخرى أن الأثر إنما يترتب على البياض المنتشر المتبين فى نفسه لو لا المانع الخارجى.

نعم إن عدم الرؤية و التبين إذا استند الى وجود غيم فى السماء أو الى عمى فى البصر أو نحو ذلك من موانع الرؤية لم يمنع ذلك عن الحكم بوجوب الإمساك و جواز الدخول فى صلاة الفجر لتحقق الفجر فى الواقع و هو متبين فى نفسه من غير قصور لأن القصور فى الرائى دون المرئى على الفرض، و هذا لعله مما لا شبهة فيه.

و إنما الكلام فيما إذا استند عدم رؤية البياض المنتشر الى ضوء القمر فهل يحكم وقتئذ بطلوع الفجر إذا اقتضته الموازين العلمية و يترتب عليه الحكم بجواز الصلاة و وجوب الإمساك أو لا يترتب عليه شيء من ذلك لعدم تحقق الطلوع و عدم تبين البياض المنتشر فى الأفق و قد ذكرنا أن

---

(۱) البقرة: ۲: ۱۸۷.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۴

....

للتبين موضوعية فى تحقق الطلوع و ما هو موضوع للأثر؟.

ذكر المحقق الهمدانى «قده» أن المعتبر انما هو اعتراض الفجر و تبينه فى الأفق- بالفعل- فلا يكفى التقدير مع القمر لو أثر فى تأخر تبين البياض المعترض فى الأفق، فإذا كان البياض المنتشر غير متبين- بالفعل- و لكنه يتبين لو لا ضوء القمر لم يترتب عليه الحكم بوجوب الإمساك أو جواز الدخول فى الصلاة لعدم تحقق البياض- فى نفسه- لمكان ضوء القمر المانع عن تحققه، و إنما يظهر البياض و يتحقق فيما إذا ضعف ضوء القمر و قاهرة ضوء الفجر.

و التحقيق أن ضوء القمر كالغيم و العمى المانعين عن رؤية البياض فإذا كان مقتضى الموازين العلمية تبين البياض المنتشر فى الأفق- لو لا ضوء القمر أو الغيم و نحوهما- كفى هذا فى الحكم بتحقق الفجر و ترتب عليه آثاره و لا يقاس التقدير فى محل الكلام بالتقدير فى التغير الموجب لنجاسة الماء حيث ذكرنا فى تلك المسألة أن الحكم بالنجاسة إنما يترتب على الماء المتغير فلا يترتب عليه أحكامه ما لم يتحقق التغير و لم يكن فعليا فى الخارج و من الظاهر أنه لا فعلية مع التقدير، و مع عدم فعلية الموضوع لا تترتب عليه أحكامه.

و هذا بخلاف المقام لأن الأثر إنما يترتب على البياض المنتشر فى الأفق و المفروض أنه قد تحقق- فى نفسه- و واقعا غير ان ضوء القمر منع عن رؤيته و مشاهدته لغلبته، كما أن الغيم يمنع عن رؤيته، و يظهر ذلك عند خسوف القمر لتبين البياض حينئذ و رؤيته على وجه الظهور إذا فالموضوع فعلى فى المقام و ليس تقديريا بوجه و بعبارة أخرى التقدير فى الرؤية لا المرئى لوضوح أن حال القمر حال القوة الكهربائية- فى عصرنا- فكما أنها إذا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۵

«مسألة» المراد باختصاص أول الوقت (۱) بالظهر و آخره بالعصر و هكذا فى المغرب و العشاء عدم صحة الشريكة فى ذلك الوقت مع عدم أداء صاحبته، فلا مانع من إتيان غير الشريكة فيه، كما إذا أتى بقضاء الصبح أو غيره من الفوائت فى أول الزوال، أو فى آخر الوقت.

كانت غالبة منعت عن مشاهدة البياض المنتشر فى الأفق فكذلك الحال فى القمر فلاحظ.

الوقت الاختصاصى

اشارة

(۱) قد أسلفنا تفصيل الكلام فى هذه المسألة- قريبا- و بينا أن المراد باختصاص أول الوقت بالظهر و آخره بالعصر و كذا فى المغرب و العشاء انما هو عدم صحة الشريكة فيه عند عدم الإتيان بصاحبة الوقت- متعمدا- و ليس المراد به أن الوقت غير صالح إلا لصاحبته، و من هنا لو أتى بصلاة الظهر قبل الوقت معتقدا دخوله و دخل الوقت فى أثنائها و لو بحيث لم يقع منها فى الوقت إلا ركعة واحدة أو تشهد و تسليمة و نحوهما و قلنا بصحة الصلاة وقتئذ- على كلام سيوافيك فى محله ان شاء اللّه- جاز الإتيان فيه بصلاة العصر، مع أنه بعد أول الوقت، و كذلك الحال فى آخر الوقت فيما إذا أتى بصلاة العصر قبل صلاة الظهر نسيانا أو باعتقاد الإتيان بها قبلها ثم انكشف خلافه فإنه يجوز أن يأتى بصلاة الظهر وقتئذ و هو فى آخر الوقت، كما يجوز الإتيان بغير الشريكة من الصلوات فى الأوقات الاختصاصية كقضاء الفجر أو غيره من الفوائت.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۲۸۶

كذا لا مانع من إتيان الشريكة إذا أدى صاحبة الوقت فلو صلى الظهر قبل الزوال بظن دخول الوقت فدخل الوقت فى أثنائها، و لو قبل السلام حيث أن صلاته صحيحة (۱) لا مانع من إتيان العصر أول الزوال.

و كذا إذا قدّم العصر على الظهر سهوا، و بقى من الوقت مقدار أربع ركعات، لا مانع من إتيان الظهر فى ذلك الوقت و لا يكون قضاء، و ان كان الأحوط عدم التعرض للأداء و القضاء، بل عدم التعرض لكون ما يأتى به ظهرا أو عصرا لاحتمال احتساب العصر المقدم ظهرا و كون هذه الصلاة عصرا.

«مسألة ۳» يجب تأخير العصر عن الظهر، و العشاء عن المغرب فلو قدم إحداهما على سابقتها عمدا بطلت (۲) سواء كان فى الوقت المختص أو المشترك، و لو قدم سهوا (۳) فالمشهور على انه إن كان فى الوقت المختص بطلت و ان كان فى الوقت

---

(۱) على كلام فى ذلك يأتى تفصيله عند التكلم على أحكام الأوقات إن شاء اللّه.

(۲) لانه مقتضى الترتيب المعتبر بينهما و قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه. على تفصيل قد تقدم.

(۳) و تفصيل الكلام فى هذه المسألة أن الإتيان باللاحقة قبل السابقة فى الصلاتين المترتبتين من غير تعمد قد يكون فى الوقت المختص بالسابقة و أخرى فى الوقت المشترك بينهما، و على كلا التقديرين قد يكون التذكر بعد الفراغ عن اللاحقة و أخرى فى أثنائها، و على الثانى قد يكون محل العدول عنها إلى السابقة باقيا و قد لا يكون.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۲۸۷

المشترك فان كان التذكر بعد الفراغ صحت، و ان كان فى الأثناء عدل بنيته إلى السابقة إذا بقى محل العدول، و إلا- كما إذا دخل فى ركوع الركعة الرابعة من العشاء- بطلت، و ان كان الأحوط الإتمام و الإعادة بعد الإتيان بالمغرب.

و عندى فيما ذكروه إشكال، بل الأظهر فى العصر المقدم على الظهر سهوا صحتها و احتسابها ظهرا ان كان التذكر بعد الفراغ لقوله (ع) انما هى أربع مكان أربع فى النص الصحيح و لكن الأحوط الإتيان بأربع ركعات بقصد ما فى الذمة من دون تعيين انها ظهر أو

عصر و ان كان فى الأثناء عدل، من غير فرق فى الصورتين بين كونه فى الوقت المشترك أو المختص.
و كذا فى العشاء ان كان بعد الفراغ صحت، و ان كان فى الأثناء عدل مع بقاء محل العدول- على ما ذكروه- لكن من غير فرق بين الوقت المختص و المشترك أيضا.

فهناك صور و مسائل:

الأولى:

ما إذا أتى باللاحقة فى الوقت المشترك قبل السابقة و كان التذكر بعد الفراغ عنها كما إذا أتى بصلاة العشاء قبل المغرب و بعد الفراغ عنها تذكر عدم إتيانه بالمغرب قبل العشاء فهل يحكم بصحة اللاحقة حينئذ أولا؟
المعروف بين الأصحاب (قدهم) صحة اللاحقة وقتئذ و ذلك للأخبار الخاصة الواردة فى ذلك «۱» و لحديث لا- تعاد إذ لم يعد الإخلال بالترتيب فيه من

---

(۱) المروية فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۸

....

جملة المستثنيات، و معه لا حاجة فى الحكم بصحة اللاحقة إلى الروايات الواردة فى المقام.
ثم ان فى خصوص صلاتى الظهرين نزاعا آخر و هو أن ما أتى به المكلف من اللاحقة هل تحتسب عصرا و يجب ان يؤتى بعدها بصلاة الظهر أو لا بد من أن يعدل بنيتها إلى السابقة و يجعلها ظهرا، ثم يأتى بصلاة العصر بعد ذلك؟ المشهور ان ما يأتى به يحتسب عصرا لا محالة. و هو الذى يقتضيه حديث لا تعاد، لأنه انما أتى بها بنية العصر و قد حكمنا بصحتها بمقتضى الحديث فلا مقتضى لوقوعها ظهرا ابدا، فالقول بأنه يعدل بنيته الى الظهر و لو بعد الصلاة ثم يأتى بصلاة العصر شاذ غير قابل للاعتناء به نعم هناك صحيحتان تدلان على أن ما اتى به من اللاحقة تقع ظهرا ثم يصلى العصر بعدها.
«إحداهما»: صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) .. و قال:
إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هى أربع مكان اربع .. «۱».
و «ثانيتهما»: صحيحة الحلبى المضمرة قال: سألته عن رجل نسى ان يصلى الأولى حتى صلى العصر قال: فليجعل صلاته التى صلى الأولى ثم ليستأنف العصر «۲».
فان مقتضى هاتين الصحيحتين وجوب العدول بعد العصر الى صلاة الظهر معينة ثم الإتيان بصلاة العصر و الشهرة على خلافهما كما عرفت إذا يبتنى هذه المسألة على كبرى أن اعراض المشهور عن رواية صحيحة إذا كانت بمرئى و مسمع منهم يوجب وهنها و سقوطها عن الحجية، إذ لو لم

---

(۱) المرويتان فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۸۹

....

تكن فيها مناقشة فى شـىء من الجهات لم يكن وجه لاعراضـهم عن الرواية مع فرض صـحتها و تماميتها أو ان إعراضهم عن رواية غير مؤثر فى وهنها و لا يوجب سقوطها عن الحجية و الاعتبار، كما أن عملهم على طبق رواية ضعيفة ليس بجابر لضعفها؟

فعلى الأول تسـقط الصـحيحتان عن الحجية و لا مناص من الرجوع حينئذ إلى ما تقتضـيه القاعدة. فقد عرفت أن مقتضى قاعدة لا تعاد احتسـاب مـا اتى به من اللاحقـة عصـرا- كمـا اتى به- و الإتيـان بصـلاة الظهر بعـدها كمـا انه على الثـانى لاـ بـد من العمـل على طبق الصحيحتين و العدول بعد صلاة العصر الى الظهر بنيته ثم الإتيان بصلاة العصر.

و هذا هو الأقوى عندنا لما بيناه فى محله من أن أعراض المشـهور عن رواية صحيحة غير موجب لوهنها و سقوطها عن الحجية كما أن عملهم على طبق رواية ضـعيفة غير جابر لضـعفها هذا غير ان الاحتياط يقتضـى العدول بعد العصر الى صلاة الظهر بنيته و الإتيان بعدها بأربع ركعات بقصد ما فى الذمة الأعم من الظهر و العصر من غير أن ينوى إحداهما هذا كله فى الظهرين.

و أما إذا أتى بالعشاء قبل المغرب- من غير عمـد- فلا خلاف فى انها تقع عشاء و لا بـد من ان يأتى بالمغرب بعـدها و ذلك لما تقدم من انه مقتضى حديث لا تعاد.

الصورة الثانية:

ما إذا تـذكر فى أثناء اللاحقـة- فى الوقت المشترك- و لم يفت بعـد محل العـدول عنها إلى السابقـة، كما إذا تذكر قبل التسـليمة فى صلاة العصر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۰

....

أو فى الركعـة الثالثـة فى صـلاة العشاء. و المعروف فى هـذه الصورة لزوم العـدول إلى السابقة و إتمام ما بيده ظهرا أو مغربا ثم الإتيان باللاحقة من عصر أو عشاء.

و تـدل عليه صـحيحة زرارة المتقدمـة حيث ورد فيها: و قال: إذا نسـيت الظهر حتى صـليت العصـر فـذكرتها و أنت فى الصـلاة أو بعد فراغـك فانوهـا الأولى ثم صل العصـر .. و ان ذكرت انك لم تصل الأولى و أنت فى صـلاة العصـر و قـد صـليت منها ركعتين فانوها الأولى ثم صل الركعتين الباقيتين و قم فصل العصر .. و ان كنت ذكرتها- أى المغرب- و قد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة .. «۱».

و مقتضـى الصـحيحة كما عرفت عدم الفرق فى ذلك بين صـلاتى الظهرين و العشاءين و لكن ورد فى رواية الحسن بن زياد الصـيقل التفصيل بين ما إذا تذكر و هو فى أثناء صلاة العصر و ما إذا تذكر و هو فى أثناء العشاء قال:

سـألت أبا عبـد اللّه (ع) عن رجل نسـى الأولى حتى صـلى ركعتين من العصـر قال فليجعلها الأولى و ليسـتأنف العصـر، قلت فإنه نسـى المغرب حتى صـلى ركعتين من العشـاء ثم ذكر قال: فليتم صـلاته ثم ليقض بعـد المغرب قال: قلت له: جعلت فـداك قلت حين نسـى الظهر ثم ذكر و هو فى العصر يجعلها الأولى ثم يستأنف و قلت لهذا يتم صلاته بعد المغرب؟! فقال:

ليس هذا مثل هذا، ان العصر ليس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة «۲».

و هى كما ترى قد فصلت بين صلاتى الظهرين و العشاءين بوجوب العدول الى الظهر فى الأولين و وجوب إتمام ما بيده عشاء فى الثانيتين معللا

---

(۱) المرويتان فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۱

....

فى ذيلها بان العصر ليست بعدها صلاة- لكراهة الصلاة بينها و بين المغرب- و العشاء بعدها صلاة- و هى الوتيرة و صلاة الليل- فلو أتم ما بيده عصرا للزم أن يأتى بعدها بصلاة الظهر و قد فرضنا أن العصر ليست بعدها صلاة و أما العشاء فلا مانع من ان يتم ما بيده عشاء ثم يأتى بالمغرب، لانه لا مانع من الصلاة بعد العشاء.

الا انها غير قابلة للاعتماد عليها فى نفسها لتكون معارضة لصحيحة زرارة و غيرها مما دل على لزوم العدول إلى السابقة مطلقا و ذلك لعدم توثيق حسن بن زياد الصيقل و يحتمل- بعيدا- حمل الرواية على الوقت الاختصاصى فى العشاء دون العصر كما صنعه فى الوسائل بأن يقال: ان صلاة العشاء لما كانت فى آخر وقتها و كان الوقت مضيقا و مختصا لها لزم إتمام ما بيده عشاء بخلاف العصر لعدم كونها واقعة فى آخر وقتها و عدم كون الوقت اختصاصيا لها.

و هذا و ان أمكن الاستشهاد عليه بقوله: ثم ليقض بعد المغرب.

لدلالته على خروج وقت المغرب و صيرورتها قضاء بالمعنى المصلح عليه- لا بمعنى مجرد الإتيان بالعمل كما لعله الشائع فى الاخبار- إذ معه يكون الوقت اختصاصيا للعشاء لا محالة.

الا انه حمل بعيد، إذ لو كان الأمر كما ذكر لكان الاولى ان يعلل الامام- ع- بذلك و يقول: ان ما ذكرته فى العشاء مستند الى تضيق وقتها و أن صلاة العصر أيضا لو كانت مضيقة جرى فيها ذلك. هذا كله فيما إذا كان محل العدول باقيا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۲

....

الصورة الثالثة:

ما إذا تذكر فى أثناء اللاحقة- فى الوقت المشترك- مع عدم التمكن من العدول لتجاوزه عن محله، كما إذا تذكر عدم إتيانه بالمغرب بعد ما دخل فى ركوع الركعة الرابعة. فهل يجب إتمامها عشاء و الإتيان بالمغرب بعدها أو لا بدّ من الحكم ببطلان ما بيده ثم استئنافها مترتبة على صلاة المغرب؟

المشهور- كما فى المتن- هو البطلان و ذهب شيخنا الأستاذ «قده» إلى صحة ما اتى به فى مفروض الكلام و انه لا بد من ان يتمها و يأتى بالمغرب بعدها و تبعه بعض من تأخر عنه بدعوى ان حديث لا تعاد غير قاصر الشمول للمقام اعنى ما إذا كان التذكر فى أثناء العمل لعدم اختصاص جريان الحديث بما بعد العمل بل كما يجرى بعده كذلك يجرى فى أثنائه، حيث ان الأمر يدور حينئذ بين بطلان ما اتى به و إعادته ثانيا أو الحكم بصحته فهو مورد لحديث لا تعاد و مع جريانه فى أثناء العمل يحكم بصحة ما اتى به من العشاء و عدم لزوم إعادته، لأن الحديث دل على عدم وجوب إعادة الصلاة الا من خمس و ليس منها الإخلال بالترتيب سهوا و

اشتباها.

و الصحيح ما ذهب اليه المشهور فى المسألهٔ لأن حديث لا تعاد و ان كان غير قاصر الشمول لما إذا كان التذكر فى أثناء العمل، لعدم اختصاص جريانه بما إذا تـذكر بعـد العمل فإذا تـذكر نقصان جزء أو شـرط معتبر فيما تقدمه من العمل و هو فى أثنائه، كما إذا تذكر فى أثنـاء صـلاته عـدم تستر عورته فى الركعـهٔ الأولى- مثلا- مع كونه متسترا حال ذكره جرى فيه الحـديث، لأنه أيضا مورد للإعادهٔ و من الواضح عدم اختصاص الإعادهٔ

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۲۹۳

....

بما بعد العمل و قد ورد فى الاخبار: من تكلم فى صلاته متعمدا فعليه إعادهٔ الصلاهٔ «۱».

و على الجملـهٔ ان حديث لا تعاد يجرى فى كل عمل متقدم ناقص سواء أ كان تمام العمل أو بعضه كما فى المثال فإنه من أحد موارد الإعـادهٔ، لصـدور الركعـهٔ ناقصـهٔ و الحـديث قـد دل على عـدم وجوب الإعادهٔ الا من خمس و ليس منها الإخلال بالتستر إلا ان للمقام خصوصـيهٔ تقتضـى الحكم بعدم جريان الحديث عند التذكر فى أثناء الصـلاهٔ و تلك الخصوصيهٔ ان مقتضى ما دل على اعتبار الترتيب بين الصـلاتين أن كل جزء من أجزاء صـلاهٔ المغرب- مثلا- يعتبر ان يقع قبل كل جزء من أجزاء صـلاهٔ العشاء فهما مترتبتان فى جميع اجزائهما و اشتراط الترتيب و ان كان ذكريا و مختصا بصورهٔ العمـد و الالتفات، الا ان لازم ذلك ان مع التوجه و الالتفات لا بد من ان يقدم إجزاء صلاهٔ المغرب- بتمامها- على أجزاء العشاء و يؤخر إجزاء العشاء- بتمامها- عن صلاهٔ المغرب.

فإذا فرضـنا انه اتى بالعشاء قبل المغرب عن غير عمـد و التفت- و هو فى الركعـهٔ الرابعـهٔ- إلى انه لم يأت بالمغرب قبلها و تمسـكنا فيه بالحـديث و حكمنـا لأـجله بصـحهٔ مـا اتى به من الاـجزاء و الركعـات الثلاث المتقدمـهٔ من العشاء فهل الحـديث يقتضـى جواز الإتيان بالركعهٔ الرابعهٔ ناقصهٔ مع التعمد و الاختيار و فاقدهٔ لشرطيهٔ الترتيب المعتبر بينهما مع التوجه و الالتفات؟! كما هو مقتضى الحكم بصحهٔ العشاء حينئـذ، فإن لازمـهٔ أن يؤتى بالركعـهٔ الرابعهٔ قبل المغرب متعمدا كيف فإن القاعدهٔ انما هى لتصـحيح الاعمال المتقدمهٔ الصادرهٔ فاقدهٔ لبعض الأمور المعتبرهٔ فى صحتها و لا تكون مشرعهٔ

---

(۱) راجع ب ۲۵ من أبواب قواطع الصلاهٔ من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۲۹۴

....

للإتيان بالعمل الناقص بعد التذكر و الالتفات.

و ان شـئت قلت: ان حـديث لاـ تعاد انما يـدلنا على الاجتزاء بالمأتى به للناقص- عن غير عمـد- و لا يـدلنا على وجوب الإتيان بالعمل الناقص مع التعمد و هذا ظاهر.

و نظير ذلـك مـا لو تـذكر- و هو فى أثنـاء الصـلاهٔ- عـدم ستر العورهٔ من الركعـهٔ المتقدمـهٔ فهل جريان القاعـدهٔ بالإضافـهٔ الى الاجزاء المتقدمـهٔ يشـرع الإتيان بالأجزاء التاليـهٔ فاقدهٔ لشـرطها اعنى التستر مع فرض تمكنه من التستر و تحصـيل الساتر فى صـلاته؟! و هذا هو السـر فى الحكم ببطلان الصلاهٔ فى هذه الصورهٔ، و الإتيان بها مترتبهٔ. نعم إذا تمكن المكلف- فى مورد- من تحصيل الشرط أو الجزء المنسيين عند التذكر اى بالإضافهٔ الى الاجزاء التاليهٔ جاز التمسك فيه بالقاعدهٔ و ان كان التذكر فى أثناء الصلاهٔ.

الصورهٔ الرابعهٔ

ما إذا أتی باللاحقة- فی الوقت المختص بالسابقة- و کان التذکر بعد الفراغ منها، کما إذا أتی بصلاة العصر فی الآن الأول من الزوال معتقدا الإتیان بصلاة الظهر قبلها أو مع الغفلة عنها- بالکلیة- أو أتی برکعة من صلاة العشاء قبل دخول الوقت و المغرب و ثلاث رکعات منها بعده بحیث وقعت العشاء فی الوقت المختص بصلاة المغرب و لا مناص فی هذه الصورة من الحکم بالبطلان علی مسلک المشهور فی الوقت الاختصاصی لانه کما عرفت بمعنی عدم صلاحیة الوقت لغیر صاحبة الوقت فصلاة العصر

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۹۵

....

أو العشاء قد وقعتا فی غیر الوقت الصالح لهما فتبطلان، لأن الإخلال بالوقت موجب للبطلان و الإعادة.

و أما علی ما بیناه فی معنی الاختصاص من أن مقتضی قوله (ع) إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین أو دخل الوقتان أو غیرهما مما یؤدی هذا المعنی أن وقت کل من الصلاتین یدخل بالزوال و الغروب و ان ما بین المبدء و المنتهی صالح لکل من الصلاتین الا أن هذه قبل هذه، لا أن الوقت خاص بالسابقة و لم یدخل وقت الصلاة الثانیة، و إلا فلا معنی لقوله (ع) دخل الوقتان أو دخل وقت الصلاتین.

و علی الجملة ان معنی الاختصاص فی الوقت ان الشریکة لا تزاحم صاحبة الوقت مع التعمد و الالتفات و هو معنی شرطیة الترتیب بینهما کما مر و حیث انه یخص حال العمد و الالتفات فلا یکون الإخلال به سهوا مستتبعا؟؟؟؟ کما فی المقام.

إذا حال الوقت الاختصاصی حال الوقت المشترک من هذه الناحیة فإن مقتضی حدیث لا تعاد هو الحکم بصحة ما أتی به من العصر أو العشاء و معه یجب الإتیان بالسابقة من الظهر أو المغرب بعد ذلک کما أن مقتضی صحیحتی زرارة و الحلبی ان یجعلها الأولی- و لو بعد العمل- و یأتی بصلاة العصر کما تقدم و کیف کان فما أتی به من الصلاة یقع صحیحة و هی اما أن تقع عصرا أو ظهرا علی الخلاف.

الصورة الخامسة

ما إذا أتی باللاحقة- فی الوقت المختص بالسابقة- و تذکر فی أثناء

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۲۹۶

....

العمل کما إذا التفت بعد ما صلی رکعتین- مثلا- فبناء علی المشهور فی الوقت الاختصاصی لا مناص من الحکم ببطلان الصلاة کما فی الصورة المتقدمة، لوقوع رکعتین منها فی غیر الوقت الصالح لها، و الإخلال بالوقت یقتضی البطلان و ان لم یستند الی العمد فلا یشمله حدیث لا تعاد.

کما لا یشملها ما دل علی العدول منها إلی السابقة، لاختصاص روایاته بما إذا کانت الصلاة صحیحة فی نفسها أی من غیر ناحیة الترتیب المعتبر بینهما فلا یشمل ما إذا کانت فاقدة لغیر الترتیب من الاجزاء و الشرائط المعتبرتین فیها کما إذا لم تکن واجدة للطهور و نحوه لوضوح أن العدول لا اقتضاء له للبناء علی صحة ما أتی به من سائر الجهات و حیث أن الصلاة فی محل الکلام فاقدة لشرطیة الوقت لوقوعها فی غیر الوقت الصالح لها فلا یشملها روایات العدول من تلک الناحیة.

و أما علی ما بیناه فی معنی الاختصاص من عدم جواز مزاحمة الشریکة لصاحبة الوقت مع العمد و الالتفات و کون الوقت صالحا لکل

منهما فلا مانع من الحكم بصحة ما بيده- لحديث لا تعاد أو الروايات- و الإخلال بالترتيب غير مضر لوقوعه سهوا و اشتباها فيحكم بصحتها و يتمها ظهرا و كذلك فى المغرب- إذا أمكنه العدول- و يأتى بالشريكة من عصر أو عشاء بعدها هذا.

و لكن المحقق «قده» فى الشرائع مع ذهابه الى الوقت الاختصاصى بما له من المعنى المشهور عندهم قد التزم بالصحة فى محل الكلام حيث فصل بين صورتى وقوع اللاحقة فى الوقت المختص بالسابقة و وقوعها فى الوقت المشترك فيما إذا تذكر بعد الفراغ فحكم بالبطلان فى الوقت الاختصاصى و بالصحة فى الوقت المشترك و لكنه حكم بالصحة عند التذكر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۷

....

فى أثناء الصلاة مطلقا و مقتضى إطلاق كلامه عدم الفرق فى ذلك بين صورتى وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك أو فى الوقت الاختصاصى.

و ما افاده «قده» هو الحق الصراح و السر فيه أن إطلاق أدلة العدول إلى السابقة فيما إذا شرع فى اللاحقة و تذكر فى أثنائها انه لم يأت بالصلاة المتقدمة عليها غير قاصر الشمول للمقام و مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى وجوب العدول إلى السابقة و إتمامها ثم الإتيان بالصلاة الثانية بين وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك و وقوعها فى الوقت المختص بالسابقة.

و «دعوى»: أن اخبار العدول مختصة بما إذا كانت الصلاة صحيحة- فى نفسها- اى من غير ناحية فقد الترتيب المعتبر بين الصلاتين، و الصلاة باطلة فى محل الكلام لوقوعها فى غير الوقت الصالح لها كما تقدم.

«مندفعة»: بأنه فرق ظاهر بين ان يكون ما بيد المكلف من الصلاة باطلة على كلا تقديرى إتمامها و عدمه اى على كلا تقديرى العدول عنها إلى السابقة و إتمامها ظهرا أو مغربا و عدم العدول عنها و إتمامها عصرا أو عشاء و بين ما إذا كانت الصلاة صحيحة على تقدير العدول عنها إلى السابقة و إتمامها ظهرا أو مغربا، و باطلة على تقدير عدم العدول عنها لأنها فى الصورة الأولى محكومة بالفساد و البطلان سواء أتمها- خارجا- ظهرا أو مغربا أم عصرا أو عشاء و ذلك لفقدها شيئا مما يعتبر فيها من الاجزاء و الشرائط كما إذا شرع فى العصر و تذكر- فى أثنائها- عدم إتيانه بالظهر قبلها و هو فاقد للطهور أو للتستر أو لغيرهما من الأمور المعتبرة فيها شرطا أو شطرا.

و هذا بخلاف الصورة الثانية حيث لا خلل فيها فى صلاته الا من جهة الترتيب و الوقت، و الترتيب شرط ذكرى فلا يضر الإخلال به من غير عمد، و الوقت قد حصل بالعدول مما بيده الى الظهر فكأنه حينئذ أتى بصلاة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۸

و على ما ذكرنا تظهر فائدة الاختصاص فيما إذا مضى من أول الوقت مقدار أربع ركعات فحاضت المرأة فإن اللازم حينئذ قضاء خصوص الظهر (۱).

الظهر من الابتداء فإنه مقتضى روايات العدول.

إذا فلا قصور فى شمولها للمقام و لا مناص معه من الحكم بصحة العدول عما بيده الى السابقة، و على الجملة ان عدم جواز العدول اما ان يستند الى فوات محله و مضيه كما إذا تذكر- بعد ما دخل فى ركوع الركعة الرابعة- عدم إتيانه بصلاة المغرب قبل ما بيده، و اما ان يستند الى فقدان شرط أو جزء، و شيء منهما غير متحقق فى المقام، لأن الشرائط و الاجزاء- باسرهما- موجودتان حيث أن وقت صلاة العصر و ان لم يدخل على الفرض فلا يصح إتمامها عصرا بوجه، إلا أن الظهر قد دخل وقتها فإذا عدلنا منها الى الظهر فلا محالة تقع فى وقتها.

ثم ان هذا الكلام و ان كان يجرى- بعينه- فيما إذا تذكر بعد الفراغ عن اللاحقة، إلا أن ما دل على العدول وقتئذ من الاخبار ساقطة

عن الحجية عنده «قده» لإعراض المشهور عنها كما تقدم و من هنا لم يحكم فيها أيضا بالصحة.

(۱) لأنه بناء على القول بالوقت الاختصاصى بالمعنى المتقدم المعروف لا يجب على المرأة إلا قضاء صلاة الظهر فحسب لطرو الحيض قبل ان يدخل الوقت الصالح لصلاة العصر فلم تكن مأمورة بها لتقضيها بعد ارتفاع عذرها، و انما كانت مأمورة بصلاة الظهر فحسب.

و أما بناء على ما ذكرناه فى معنى الاختصاص من أن الوقت لكلتا الصلاتين انما يدخل بالزوال غير أن هذه قبل هذه إلى أخر ما قدمنا تفصيله

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۲۹۹

و كذا إذا طهرت من الحيض و لم يبق من الوقت الا مقدار أربع ركعات فان اللازم حينئذ إتيان العصر فقط (۱).

فأيضا الأمر كما أفيد و ذلك لان وقت صلاة العصر و ان دخل و هى طاهرة إلا ان صلاة العصر مترتبة على الظهر اى متقيدة بان تقع بعدها، و المفروض أن المرأة غير متمكنة من صلاة العصر المتقيدة بذلك لفرض مفاجاة الحيض و طروه فيما إذا مضى من أول الوقت مقدار اربع ركعات.

و هذا بخلاف صلاة الظهر، لأنها مطلقة و لم تتقيد بوقوع صلاة العصر بعدها، إذا لم تكن الحائض مكلفة بصلاة العصر من الابتداء و انما كانت مكلفة بصلاة الظهر فحسب فلا يجب فى حقها إلا قضاؤها فقط هذا و يمكن الاستدلال عليه بوجه آخر و هو ان المرأة فى مفروض المسألة لا يحتمل ان تكون مأمورة بكلتا الصلاتين معا أعنى صلاتى الظهر و العصر لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، لضيق الوقت و عدملهما، كما لا يحتمل‌عدم كونها مأمورةمن الصلاتين لوضوح‌سقوط التكليف عنها- بالكلية- خلاف الضرورة و الإجماع فيدوربين ان تكون مخيرة فى الاتيان باية منهما شاءت أعليها خصوص إحداهما من الظهر أوالعصر، و حيث ان التخيير بين الصلاتين كتعين خصوص العصر خلاف ما دل على اعتبار الترتيب بينهما و الاختصاص بالمعنى الذى قدمناه فنستكشف من ذلك ان المتعين فى حقها خصوص صلاة الظهر.

(۱) و ذلك أما بناء على القول بالوقت الاختصاصى بالمعنى المتقدم المعروف فلأجل مضى وقت صلاة الظهر فلا يجب فى حقها إلا صلاة العصر. و أما على ما حققناه فى معنى الاختصاص فلان ما بين المبدء و المنتهى- على ذلك- و ان كان صالحا لكل واحدة من الصلاتين، إلا أنا قدمنا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۰

....

ان ما بين المبدء و المنتهى وقت لثمان ركعات فإذا مضى الوقت بحيث لم يبق منه إلا مقدار أربع ركعات فقد انقضى وقت اربع ركعات من الثمانية و بقى وقت الأربع الثانية كما هو مقتضى التقسيط و الانبساط على ما أسلفناه فلاحظ إذا لا يجب على المرأة إلا الأربع المتأخرة دون المتقدمة.

و يمكن الاستدلال عليه أيضا بما قدمناه فى المسألة المتقدمة، فإن كونها مكلفة بكلتا الصلاتين معا غير محتمل لاستلزامه التكليف بما لا يطاق كما أن عدم وجوب شىء منهما فى حقها و سقوط التكليف عنها- بالكلية- كذلك لانه على خلاف الضرورة و الإجماع و التخيير بينهما كتعين خصوص الظهر فى حقها مناف لما دل على اعتبار الترتيب و الاختصاص بالمعنى الذى قدمناه فبهذا يستكشف ان المتعين فى حقها خصوص العصر فقط.

ثم ان ما ذكرناه فى المسألة مضافا الى انه على طبق القاعدة قد وردت فيها عدة روايات و دلت على أن الواجب على المرأة فى الصورة الأولى قضاء خصوص الظهر و فى الصورة الثانية قضاء خصوص العصر فليراجع «۱».

ثم ان بما سردناه فى المقام يظهر الحال فى جملة من الفروع كما إذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو أفاق المجنون و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات فلاحظ.

و هل يجب فى تلك الصورة قضاء صلاة الظهر أو المغرب؟ الصحيح عدم وجوب قضائهما لأن وجوبه اما أن يكون لأجل تفويت المكلف به و اما ان يستند الى تفويت الملاك. أما المكلف به فالمفروض عدم التكليف بشيء فى المقام لان مفروض كلامنا انما هو المجنون أو غير البالغ أو الحائض، و لا تكليف لهم بصلاة الظهر أو المغرب و هو ظاهر، و أما الملاك

---

(۱) راجع ب ۴۸ و ۴۹ من أبواب الحيض من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۱

و كذا إذا بلغ الصبى و لم يبق الا مقدار أربع ركعات، فان الواجب عليه خصوص العصر فقط و أما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك عن أربع ركعات فلا يختص بإحداهما (۱) بل يمكن أن يقال بالتخيير بينهما، كما إذا أفاق المجنون الأدوارى فى الوقت المشترك مقدار أربع ركعات، أو بلغ الصبى فى الوقت المشترك ثم جن أو مات بعد مضى مقدار أربع ركعات و نحو ذلك.

فهو أيضا كذلك لما دل على ان الفوات المستند الى عدم البلوغ أو الحيض أو الجنون مما لا يوجب القضاء و به يستكشف انه لا ملاك و لا مقتضى للتكليف فى تلك الموارد.

و حيث ان الفوات فى المقام مستند الى أحد تلك الأمور فالمقتضى للوجوب قاصر فى نفسه فلا يجب على الصبى قضاء صلاة الظهر أو المغرب فيما إذا بلغ و لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات و كذلك الحال فى الكافر فيما إذا أسلم أو المجنون إذا أفاق: هذا تمام الكلام فى الوقت الاختصاصى.

و أما إذا فرضنا ذلك فى الوقت المشترك كما إذا أفاق المجنون بعد مضى مقدار أربع ركعات من الزوال و بعد ما أدرك من الوقت مقدار اربع ركعات جن أو مات، أو بلغت المرأة وقتئذ و بعد ما مضى من الوقت مقدار أربع ركعات حاضت، أو بلغ الصبى ثم لما أدرك من الوقت المشترك مقدار أربع ركعات مات أو جن فقد أشار إليه الماتن بقوله: و اما إذا فرضنا عدم زيادة الوقت المشترك.

(۱) فهل الواجب حينئذ خصوص صلاة الظهر أو ان المتعين هو

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۲

....

العصر أو أن المكلف يتخير بينهما؟

قد يقال: ان الواجب خصوص العصر لاندراج الوقت حينئذ فى الوقت الاختصاصى لصلاة العصر فان مفروضنا ان المكلف لا يتمكن الا من أربع ركعات و لا يسع الوقت لكلتا الصلاتين فهو آخر وقت يتمكن فيه من الصلاة و قد مر ان آخر الوقت بمقدار أربع ركعات وقت اختصاصى للعصر و هذا نظير ما إذا ضاق الوقت و لم يبق منه الا مقدار أربع ركعات.

و حاصل هذه الدعوى مقايسة المقام لما إذا لم يبق من الوقت الا مقدار أربع ركعات حقيقة فكما ان المتعين وقتئذ هو العصر فكذلك الحال فيما إذا لم يتمكن الا من أربع ركعات لانه آخر وقت يتمكن فيه من الصلاة لصيرورة المكلف بعده مجنونا أو ميتا أو نحوهما.

و قد يقال بالتخيير بدعوى أن الوقت انما هو بمقدار أربع ركعات و لا يتمكن المكلف من الإتيان فيه بكلتا الصلاتين فلا محالة تقع المزاحمة فيه بينهما لاشتراك الوقت بين الصلاتين، و مع التزاحم و عدم الترجيح يتخير المكلف بينهما، إذ لم يقم دليل على الاختصاص حينئذ. و الى ذلك ذهب الماتن «قده».

و يرد على دعوى تعين العصر أن القياس فى غير محله لأنا انما قلنا باختصاص آخر الوقت لصلاة العصر عند الضيق حقيقة من جهة اشتراك الوقت بين الصلاتين لما أشرنا إليه غير مرة من أن ما بين المبدء و المنتهى وقت لثمان ركعات فإذا ضاق و لم يبق منه إلا بمقدار أربع ركعات اختص بصلاة العصر لا محالة لذهاب وقت الأربع الأولى على البيان المتقدم.

و هذا كما ترى لا يتأتى فى المقام، لان مفروضنا عدم تضيق الوقت- حقيقة- و عدم ذهاب وقت الأربع الأولى، و انما المكلف لا يتمكن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۳

(مسألة ۴) إذا بقى مقدار خمس ركعات الى الغروب قدم الظهر (۱)

إلا من أربع ركعات فى الوقت المشترك بين الصلاتين و معه لا وجه لتعين العصر بوجه.

و أما دعوى التخيير بين الصلاتين من جهة التزاحم فتندفع بأنه لا مزاحمة فى المقام لان التزاحم انما يتحقق فيما إذا كان هناك عملان صحيحان فى نفسهما و كان كل منهما مقدورا للمكلف و لم يتمكن من كليهما بمعنى أن أحدهما لا بعينه غير ميسور فى حقه و معه يحكم بالتخيير بينهما إذا لم يكن مرجح لأحدهما على الآخر.

و الأمر فى المقام ليس كذلك لان المكلف متمكن من احدى الصلاتين معينة و غير متمكن من الأخرى كذلك- أى معينة- حيث ان صلاة الظهر واجبة مطلقا و لا يشترط فى صحتها التعقب بصلاة العصر، و لكن صلاة العصر متقيدة بأن تكون واقعة بعد صلاة الظهر لقوله إلا أن هذه قبل هذه.

و غيره مما دل على اعتبار الترتيب بينهما، و من الواضح ان المكلف غير متمكن من العصر المتقيدة بذلك كما انه يتمكن من الظهر لإطلاقها، إذا تتعين صلاة الظهر فى حقه و لا وجه معه للتخيير. و لا يجب حينئذ قضاء العصر لاستناد فوتها الى الجنون أو الموت أو غيرهما مما لا يوجب القضاء.

(۱) الوجه فى ذلك ان مقدار أربع ركعات من آخر الوقت و ان كان يختص بصلاة العصر بالمعنى المتقدم و مقتضى ذلك وقوع مقدار من الظهر أعنى غير الركعة الأولى منها فى الوقت المختص بالعصر و فى خارج وقتها. و كذا وقوع مقدار من العصر المأتى بها- بعدها- خارج الوقت الا ان قاعدة من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة تقتضى صحتهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۴

و إذا بقى أربع ركعات أو أقل قدم العصر (۱) و فى السفر إذا بقى ثلاث ركعات قدم الظهر (۲) و إذا بقى ركعتان قدم العصر (۳) و إذا بقى الى نصف الليل خمس ركعات قدم المغرب (۴) و إذا بقى أربع أو أقل قدم العشاء (۵) و فى السفر إذا بقى أربع ركعات

---

(۱) أما إذا بقى من الوقت مقدار أربع ركعات فلانه الوقت المختص بصلاة العصر بالمعنى المتقدم، و اما إذا بقى أقل منه فلأجل انه أيضا من الوقت الاختصاصى للعصر غير ان مقدارا منها حينئذ يقع خارج الوقت و لكن قاعدة من أدرك تقتضى صحتها و كأنها بتمامها وقعت فى الوقت ثم بعد ذلك تقضى صلاة الظهر لفواتها على الفرض.

(۲) لأن ركعة من الظهر و ان كانت تقع حينئذ فى الوقت الاختصاصى بالعصر بالمعنى الذى عرفت الا ان قاعدة من أدرك تقتضى صحتها و كأنها قد وقعت فى الوقت- بتمامها. و من ذلك يظهر الحال فى صلاة العصر أيضا و لا نعيد.

(۳) لانقضاء وقت الظهر و اختصاص الباقى بصلاة العصر فلا بد من أن يقضى صلاة الظهر بعدها فى خارج الوقت.

(۴) لان ركعتين من المغرب و ان كانتا واقعتين فى الوقت الاختصاصى بالعشاء إلا انها تصحح بقاعدة من أدرك فكأنها- بتمامها- قد وقعت فى وقتها، كما أن العشاء تقع ركعتان منها خارج الوقت و تصحح بقاعدة من أدرك كما تقدم فى الظهرين فلاحظ.

(۵) لانقضاء وقت المغرب و اختصاص الباقی بصلاهٔ العشاء، و لا یضر حینئذ وقوع بعضها فی خارج الوقت لقاعدهٔ من أدرک کما مر و بعد ما أتی بصلاهٔ العشاء تقضی المغرب خارج الوقت.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۰۵

قدم المغرب (۱) و إذا بقی أقل قدم العشاء (۲)

---

(۱) فإن صلاهٔ المغرب و ان کانت تقع رکعهٔ منها وقتئذ فی الوقت المختص بصلاهٔ العشاء الا أن ذلک غیر مضر لصحتها لقاعدهٔ من أدرک، و منه یظهر الحال فی صلاهٔ العشاء، لأن درک رکعهٔ منها فی وقتها یستلزم الحکم بصحتها و وقوعها فی وقتها.

(۲) کما إذا بقی مقدار ثلاث رکعات لانه لو قدم المغرب حینئذ وقعت رکعهٔ منها فی الوقت المشترک و رکعتان فی الوقت المختص بصلاهٔ العشاء و هی یمکن ان تصحح بقاعدهٔ من أدرک إلا أن لازم ذلک وقوع العشاء بتمامها فی خارج الوقت و معه یکون تقدیم المغرب مفوتا للعشاء، و هذا بخلاف ما لو قدمنا العشاء لأنها رکعتان و یبقی بعدها من الوقت رکعهٔ واحدهٔ و لا مانع من أن یؤتی فیه بصلاهٔ المغرب فان رکعهٔ منها تقع فی الوقت و یصحح بقاعدهٔ من أدرک، إذا یبقی هناک سؤال و هو أن المکلف إذا قدم العشاء علی صلاهٔ المغرب بقی من الوقت رکعهٔ واحدهٔ لا محالهٔ و هو من الوقت الاختصاصی بالعشاء فکیف یمکنه الإتیان فیه بصلاهٔ المغرب و الا لوقعت فی خارج الوقت لا محالهٔ.

کما انه إذا قدم المغرب علی العشاء وقعت العشاء فی خارج الوقت فما وجه تقدیم المغرب علی العشاء فإنهما فی لزوم وقوع الصلاهٔ المتأخرهٔ خارج الوقت سواء؟

و الجواب عن ذلک: انا إذا قدمنا العشاء علی صلاهٔ المغرب فقد نبنی علی أن المغرب حینئذ أداء نظرا الی أن الوقت الاختصاصی انما هو بمعنی أن الصلاهٔ المتأخرهٔ اعنی العشاء لا یجوز أن تزاحم بالمتقدمهٔ، فإذا فرضنا أن المتأخرهٔ تقدمت نسیانا و اشتباها أو لموجب آخر کما فی المقام- علی ما سیجیء

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۰۶

....

توضیحه- فلا مانع من الإتیان بالصلاهٔ المتقدمهٔ فی ذلک الوقت، فإنها تقع أداء وقتئذ.

و قد نبنی علی انها قضاء نظرا الی مضی وقتها و اختصاص الوقت بصلاهٔ العشاء بالمعنی الثابت المشهور.

فعلی الأول أعنی القول بأن صلاهٔ المغرب أداء یدور أمر المکلف بین أن یأتی بصلاهٔ المغرب مقدما لتقع العشاء بتمامها فی خارج الوقت أو یقدم العشاء و یؤخر صلاهٔ المغرب لیدرک رکعهٔ من الوقت- حقیقهٔ- و الباقی بقاعدهٔ من أدرک- تعبدا.

و لا ینبغی الشبههٔ فی أن اللازم وقتئذ هو تقدیم صلاهٔ العشاء دون المغرب و ذلک لأنا قد استفدنا مما دل علی أن الصلاهٔ لا تسقط بحال أن الوقت مقدم علی سائر الشرائط و الاجزاء کالترتیب- فی المقام- فلو لم یخالف الترتیب فی محل الکلام و لم یأت بالعشاء مقدما لوقعت- أی العشاء- فی خارج الوقت قضاء، و قد ذکرنا ان ما دل علی أن الصلاهٔ لا تسقط بحال یدلنا علی عدم جواز ذلک فلأجل هذا تسقط شرطیهٔ الترتیب بینهما و یتعین تقدیم العشاء علی المغرب لئلا تقع- بتمامها- خارج الوقت.

و أما علی الثانی أعنی ما إذا قلنا ان المغرب قضاء فقد یتوهم انه لا موجب وقتئذ لتقدیم العشاء علی صلاهٔ المغرب لان تقدیمها علیها و ان کان یستلزم وقوع المغرب قضاء و فی خارج وقتها إلا أن عکسه أعنی تقدیم المغرب علیها أیضا یستلزم وقوع العشاء قضاء و فی خارج وقتها، و معه لا موجب لتقدیم إحداهما علی الأخری بوجه.

و الصحیح انه بناء علی هذا المسلک أعنی کون المغرب قضاء أیضا لا بد من تقدیم صلاهٔ العشاء و ذلک لانه لو قدم العشاء علی

صلاة المغرب

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۷

....

وقعت العشـاء بتمامهـا فى الوقت. و أما لو انعكس الأمر بأن قـدمت المغرب على صـلاة العشاء لوقعت ركعـة منها فى الوقت و ركعتان خارج الوقت أعنى الوقت المختص بصـلاة العشاء. إذا يـدور الأمر بين إتيان العشاء بتمامها فى وقتها و إتيان ركعـة واحدة من المغرب فى وقتها.

و لاـ ينبغى الإشـكال فى أن الأـول هو المتعين. و أمـا دعوى أن المغرب أيضا تقع فى مفروض الكلام فى وقتها بالتمسك بقاعـدة من أدرك فلا يدور الأمر بين الإتيان بالعشاء فى وقتها و الإتيان بركعة من المغرب فى الوقت و ركعتين خارج الوقت.

فتنـدفع: بـأن القاعـدة و ان كـانت تقتضـى الحكم بوقوع المغرب فى وقتهـا ابتـداء، الاـ أن الأـمر- معها- يـدور بين الإتيان بصـلاة تامة اختياريـة- فى وقتهـا- و الإتيان بصـلاة عذريـة اضـطرارية كـذلك أعنى ما ثبت كونه فى الوقت بقاعـدة من أدرك، و لا كلام فى أن المتعين هو الأول إذا لا بـد من تقـديم العشاء على صـلاة المغرب على كلا المسـلكين المتقـدمين كما ذكره الماتن «قـده» و لا يتوقف الحكم بتقـديمها على القول بأنهـا أداء أو قضـاء. نعم الحكم بوجوب المبـادرة إلى صـلاة المغرب بعـد العشـاء يختص بمـا إذا قلنـا ان المغرب أداء حينئـذ كمـا هو مسـلكه «قـده» لوضوح انهـا لو كانت قضاء لم تجب المبادرة إلى القضاء هـذا و قـد يورد على الماتن بان الجزم بوجوب المبادرة إلى المغرب لا يجتمع مع التردد فى أن المغرب أداء أو قضاء حيث ذكر: أن الأحوط عـدم نية الأداء و القضاء: فإنه من الجمع بين المتنافيين.

و هـذه المناقشـة من الغرائب و ذلك لان الماتن «قده» حكـم- أولا- بوجوب المبادرة و انها أدائية حكما ظاهريا و معه يكون الاحتياط فى كلامه

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۸

....

اسـتحبابيا لاـ محالـة، و لا تمانع بين الفتوى بالحكم الظاهرى اسـتنادا إلى ما هو الظاهر من الأدلـة الاجتهاديـة- و الاحتياط الاسـتحبابى بـداعى إدراك الواقع أبـدا فترى الفقهـاء «قـدهم» يقولون- مثلاـ-: الظـاهر ان الشـىء الفلاـنى طاهر و الأحوط الاجتناب، و لا نرى فى ذلك أى تناف و تهافت.

ثم ان فى المسألـة قولا آخر ذكره بعض المعلقين على المتن فى تعليقته و هو وجوب الإتيان بركعـة من المغرب ثم الشروع فى صـلاة العشاء و إتمامها ثم الإتيان بالركعتين الباقيتين من المغرب، و هذا من الصلاة فى الصلاة و هى جائزة على مسلكه «قده».

و يرده «أولا»: أن الصـلاة فى الصـلاة انما ثبتت مشـروعيتها فى صـلاة الآيات فحسب، و لم يقم دليل عليها فى غيرها و مقتضى القاعدة عدم الجواز لاسـتلزامها زيادة الركوع و غيره من الأركان و الإتيان- فى أثنائها- بالتسليمة التى هى مخرجة عن الصلاة و كل ذلك مما يوجب الفساد.

و «ثانيـا»: ان الإتيـان بصـلاة العشاء فى أثناء المغرب غير محصل للمراد أعنى ترتب العشاء على صـلاة المغرب، و ذلك لأن الظاهر من الأدلة هو اعتبار تقدم المغرب بما لها من الأجزاء و الشرائط على صلاة العشاء فالاجتزاء بالتقدم فى بعض اجزائها دون بعض يحتاج الى دليل و لم يثبت بدليل فالصحيح ما ذكره الماتن «قده» من لزوم تقديم العشاء على المغرب و كونها أدائية تجب المبادرة نحوها.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۰۹

و یجب المبادرهٔ إلی المغرب بعد تقدیم العشاء إذا بقی بعدها ركعهٔ أو أزید، و الظاهر أنها حینئذ أداء و ان كان الأحوط عدم نیهٔ الأداء و القضاء.

(مسألهٔ ۵) لا یجوز العدول من السابقهٔ إلی اللاحقهٔ (۱) و یجوز العكس، فلو دخل فی الصلاهٔ بنیهٔ الظهر ثم تبین له فی الأثناء، أنه صلاها، لا یجوز له العدول الی العصر، بل یقطع و یشرع فی العصر، بخلاف ما إذا تخیل انه صلی الظهر فدخل فی العصر، ثم تذكر انه ما صلی الظهر فإنه یعدل إلیها.

حكم العدول من احدی المترتبتین إلی الأخری

اشارهٔ

---

(۱) قد أسلفنا ان صلاهٔ العصر یشترط ان تكون مترتبهٔ علی صلاهٔ الظهر، كما أن صلاهٔ العشاء لا بد أن تكون مترتبهٔ علی المغرب و نتیجهٔ ذلک ان المكلف إذا أتی بالعصر متقدمهٔ علی الظهر أو قدم العشاء علی المغرب مع التعمد و الالتفات بطلت صلاته.

و أما إذا دخل فی الصلاهٔ بنیهٔ الظهر أو المغرب ثم تذكر انه أتی بالظهر أو المغرب قبلها فهل یجوز ان یعدل بها إلی صلاهٔ العصر أو العشاء؟

أو انه إذا دخل فی العصر أو العشاء نسیانا و غفلهٔ، ثم تذكر انه لم یصل الظهر أو المغرب و لم یتجاوز عن محل العدول فهل یسوغ ان یعدل إلی السابقهٔ أو لا بد من الحكم ببطلان ما بیده من الصلاهٔ؟ و هاتان مسألتان:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۱۰

....

العدول من السابقهٔ إلی اللاحقهٔ

أما المسألهٔ الأولی فلا یجوز العدول فیها إلی اللاحقهٔ من عصر أو عشاء و السر فی ذلک أن الظهرین و كذلک العشاءین صلاتان متغایرتان و طبیعتان مختلفتان تمتازان بقصد الظهریهٔ و العصریهٔ و ان اشبهتا صورهٔ و اشتملت كل منهما علی أربع ركعات و غیرها من الأمور المعتبرهٔ فیهما غیر أن هذه قبل هذه، و لو لا ذلک لم یكن لقوله (ع) الا أن هذه قبل هذه «۱» أو قوله إذا نسیت الظهر حتی صلیت العصر .. «۲» أو قوله: أربع مكان أربع «۳» و نحوها مما هو كالصریح فی التعدد و التغایر معنی صحیح.

فإذا كانتا متغایرتین احتاج جواز العدول من السابقهٔ إلی اللاحقهٔ إلی دلیل حیث ان العدول بمعنی قلب الفعل الواقع بعنوان صلاهٔ الظهر- مثلا- و جعله عصرا أو بالعكس، و قلب الأمر الواقع عما وقع علیه یحتاج الی دلیل و لا دلیل علیه فی المقام إذا لا بد من الحكم بفساد ما بیده من الصلاهٔ.

العدول من اللاحقهٔ إلی السابقهٔ

أما المسألهٔ الثانيهٔ أعنى ما إذا دخل فى صلاهٔ العصر أو العشاء نسيانا- مثلا- ثم تذكر انه لم يأت بالسابقهٔ فمقتضى القاعدهٔ أيضا عدم جواز العدول إلى السابقهٔ، إلا أنه ورد النص- فى هذه الصورهٔ- على جواز

---

(۱) راجع ب ۴ من أبواب المواقيت من الوسائل

(۲) راجع ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) راجع ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۱۱

(مسألهٔ ۶) إذا كان مسافرا و قد بقى من الوقت أربع ركعات فدخل فى الظهر بنيهٔ القصر، ثم بدا له الإقامهٔ فنوى الإقامهٔ بطلت صلاته (۱) و لا يجوز له العدول الى العصر فيقطعها و يصلى العصر.

و إذا كان فى الفرض ناويا للإقامهٔ فشرع بنيهٔ العصر لوجوب تقديمها حينئذ ثم بدا له فعزم على عدم الإقامهٔ، فالظاهر انه يعدل بها الى الظهر قصرا (۲).

العدول مما بيده الى السابقهٔ «۱» و لأجله لا بد من العدول إلى السابقهٔ و إتمامها ظهرا أو مغربا ثم الإتيان بصلاهٔ العصر أو العشاء.

(۱) و الوجه فى بطلان صلاته ما قدمناه من أن العدول من السابقهٔ إلى اللاحقهٔ لم يقم عليه دليل، و حيث ان المسافر مكلف بالقصر و قد كان الوقت يسع لأربع ركعات أعنى الظهرين المقصورتين و لذلك دخل فى الصلاهٔ بنيهٔ الظهر، ثم بدا له فقصد الإقامهٔ و تبدلت وظيفته الى التمام و وجبت عليه ثمان ركعات و لا يسعها الوقت و انما يسع لأربع ركعات- على الفرض- فهو وقت اختصاصى لصلاهٔ العصر و الوظيفهٔ هى العصر، و لا تصح منه الظهر حينئذ، و لا يمكنه العدول منها الى العصر لما عرفت من أن العدول من السابقهٔ إلى اللاحقهٔ على خلاف القاعدهٔ و لم يدل عليه دليل فلا مناص معه من الحكم ببطلان ما بيده فهذه المسألهٔ من فروع المسألهٔ المتقدمهٔ كما هو ظاهر.

(۲) الوجه فيما افاده أن الناوى للإقامهٔ لما كانت وظيفته التمام و لم يسع الوقت إلا لأربع ركعات تعينت العصر فى حقه لاختصاص الوقت بها و عدم صحهٔ الظهر حينئذ فإذا دخل فيها بنيهٔ العصر ثم بدا له فى الإقامهٔ و عزم

---

(۱) راجع ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۱۲

....

على عدمها تبدلت وظيفته الى القصر فى كلتا صلاتيهٔ و هما اربع ركعات و الوقت يسعهما و معه يتعين الإتيان بصلاهٔ الظهر أولا ثم العصر مراعاهٔ للترتيب المعتبر بينهما و قد تقدم أن مقتضى النص جواز العدول من اللاحقهٔ إلى السابقهٔ فيعدل عما بيده الى صلاهٔ الظهر ثم يأتى بصلاهٔ العصر بعدها هذا.

إلاـ أن ما أفاده «قده» لا يمكن المساعدهٔ عليه لان المورد ليس من موارد العدول كما أشرنا إليه فى التعليقهٔ، و قلنا ان وجهه يظهر بالتأمل و ذلك لان العدول مورده على ما يستفاد من صحيحهٔ زرارهٔ و غيرها ما إذا كان المكلف مأمورا- واقعا- بصلاتين مترتبتين أى متقدمهٔ إحداهما على الأخرى، الا انه قدم اللاحقهٔ على السابقهٔ نسيانا- مثلا- بحيث لو كان أتى بالسابقهٔ وقتئذ من الابتداء لوقعت صحيحهٔ و فى موردها.

و بعبارة أخرى ان مورد العدول هو ما إذا كان المكلف مأمورا بالصلاة السابقة- واقعا- غير انه قدم اللاحقة لنسيان أو اعتقاد انه أتى بالسابقة قبل ذلك ثم التفت فى أثناء ما بيده الى انه لم يأت بالسابقة قبل ذلك و هذا غير متحقق فى المقام.

فان المسافر قد نوى الإقامة و كانت وظيفته- بحسب الواقع- تقديم اللاحقة على السابقة و الإتيان بصلاة العصر بحيث لو أتى بصلاة الظهر فيه لم تقع صحيحة لاختصاص الوقت بالعصر و عدم سعته لكلتا الصلاتين و ثمان ركعات نعم إن بنية العدول عن قصد الإقامة فى أثناء الصلاة تبدلت وظيفته إلى الإتيان بالسابقة قبل اللاحقة، و هذا من الانقلاب فى الموضوع و تبدل المقيم مسافرا، و النص كما عرفت يختص بما إذا كان المكلف مأمورا واقعا بتقديم السابقة على اللاحقة.

و أما من كان مكلفا بتقديم اللاحقة على السابقة ثم انقلب الى موضوع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱۳

(مسألة ۷) يستحب التفريق بين الصلاتين المشتركتين فى الوقت (۱) كالظهرين و العشاءين و يكفى مسماه

آخر، و وجب عليه تقديم الظهر على العصر بنية العدول عن قصد الإقامة فغير مشمول للصحيحة بوجه، إذا لا بد من الحكم ببطلان ما بيده و وجوب الإتيان بصلاة الظهر ركعتين ثم الإتيان بصلاة العصر، هذا إذا كان الوقت بمقدار أربع ركعات.

و أما إذا كان بمقدار ثلاث ركعات فأيضا الأمر كذلك فيأتى بالظهر ثم بالعصر و ذلك لان الظهر حينئذ قد وقعت فى وقتها و هكذا العصر حسب ما تقتضيه قاعدة من أدرك لوقوع ركعة منها فى وقتها فكأنها وقعت فى الوقت بتمامها.

و أما إذا بقى من الوقت مقدار ركعتين فهو وقت اختصاصى لصلاة العصر لا يصح فيه غيرها و هذا ظاهر.

التفريق بين الصلاتين

(۱) يقع الكلام فى هذه المسألة تارة فى الجمع بين الصلاتين- المشتركتين- فى الوقت و ان لم تكونا متصلتين و اخرى فى الاتصال بينهما و ان وقع كل منهما فى وقته.

و الأول كما إذا أخر صلاة المغرب عن ذهاب الشفق حتى دخل وقت فضيلة العشاء فصلى المغرب و بعد فصل صلى العشاء الآخرة. أو قدم صلاة العشاء على ذهاب الشفق فصلى المغرب ثم أتى بالعشاء بعد فصل زمانى بينهما و هكذا و هذا من الجمع بين الصلاتين فى وقت الفضيلة لإحداهما.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱۴

....

و الثانى كما إذا صلى المغرب فى آخر وقت الفضيلة حتى ذهب الشفق بإتمامها ثم صلى العشاء فى أول وقت فضيلتها متصلة بالمغرب و هكذا، و ليس هذا من الجمع بين الصلاتين فى وقت الفضيلة لإحداهما فان كلا منهما قد وقع فى وقته و انما ذلك جمع تكوينى خارجى بين الصلاتين.

أما الجمع بين الصلاتين فى الوقت فلا ينبغى التردد فى مرجوحيته، لأن تأخير صلاة المغرب عن ذهاب الشفق و وقت فضيلتها مرجوح فى الشريعة المقدسة، و الأفضل أن يؤتى بها قبل ذهابه، كما أن الإتيان بصلاة العشاء قبل ذهاب الشفق كذلك، لأن الأفضل هو الإتيان بها بعد ذهاب الشفق على ما مر فى محله، إذا الجمع بين العشاء و المغرب فى وقت الفضيلة لصلاة المغرب أو لصلاة العشاء مما لا ريب فى مرجوحيته و ان لم تكونا متصلتين فى الخارج.

و أما فى الظهرين فقد قدمنا أن الأخبار الواردة فى وقت فضيلتهما مختلفة: فمنها ما دل على مرجوحية تأخير صلاة الظهر عن القدم و

منها ما دل على مرجوحية تأخيرها عن القدمين و منها ما دل على مرجوحية التأخير عن المثل.

و أما صلاة العصر فقد عرفت ان الراجح أن يؤتى بها بعد الفراغ عن فريضة الظهر و نافلتها، لانه ليس بعد صلاة الظهر الا سبحتك و لا يتوقف الرجحان فيها على أن تؤخر عن القدم و القدمين أو المثل، إذ لا عبرة بالقدم و لا القدمين و لا الذراع و لا الذراعين، و انما المدار على الفراغ عن صلاة الظهر و نافلة العصر للمسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير فالنتيجة مرجوحية الجمع بين الظهرين فى وقت فضيلة العصر. و اما الجمع بينهما فى وقت فضيلة الظهر بمعنى القدم أو القدمين أو المثل- فلا مرجوحية فيه بوجه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱۵

....

و أما الجمع بين الصلاتين بالاتصال فالمنسوب إلى الشهرة استحباب التفرقة بينهما و قد اختاره الماتن أيضا.

و هل يكتفى فى مسمى التفرقة بمجرد فعل النافلة؟

ذكر «قده» أن له وجها غير انه لا يخلو عن اشكال.

و الصحيح ان الشهرة المدعاة فى المسألة ليس لها أساس و ان استحباب التفرقة بين الصلاتين مما لا مثبت له فإن الأخبار المستدل بها على ذلك- بأجمعها- قابلة للمناقشة من حيث الدلالة أو السند على وجه منع الخلو لأن فى بعضها قد اجتمع الضعف من كلتا الجهتين.

«فمنها»: ما رواه الشيخ الشهيد فى الذكرى عن كتاب عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) أن رسول اللّه (ص) كان فى السفر يجمع بين المغرب و العشاء و الظهر و العصر، انما يفعل ذلك إذا كان مستعجلا قال و قال: (ع) و تفريقهما أفضل «۱».

و لو لا اشتمال الرواية على صلاتى الظهرين أمكن حملها على استحباب التفرقة بين الصلاتين و مرجوحية الجمع بينهما فى الوقت- لا من حيث الاتصال- الا انها مشتملة عليهما، و من الظاهر أن نافلتيهما ساقطتان فى السفر، و لا مانع من الجمع بينهما فى الوقت بترك الإتيان بالنافلة بينهما و الإتيان بصلاة الظهر أول الزوال ثم بصلاة العصر، لانه لا نافلة فى السفر فلا مناص من حمل الفضيلة و المرجوحية على الاتصال بين الصلاتين و عدمه فلا مناقشة فى الرواية من حيث الدلالة على استحباب التفرقة بين الصلاتين من حيث الاتصال.

و انما الكلام فيها من حيث السند لان الشهيد «قده» رواها عن كتاب

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱۶

....

عبد اللّه بن سنان و لا علم لنا بطريقه الى كتابه فلا يمكننا الاعتماد عليها أبدا مضافا الى الاطمئنان الخارجى بان ذلك الكتاب المشتمل على تلك الرواية لا وجود له فى الخارج، كيف و انه لم يصل الى الكلينى و لا الى الشيخ و لا الصدوق و لا الى غيرهم ممن تقدمهم و إلا لاشتهر عندهم و نقلوا عنه الرواية فى كتبهم لا محالة فمن أين وصل الى الشهيد «قده»؟! و «منها»: موثقة زرارة قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أصوم فلا أقيل حتى تزول الشمس فإذا زالت الشمس صليت نوافلى، ثم صليت الظهر، ثم صليت نوافلى ثم صليت العصر ثم نمت و ذلك قبل أن يصلى الناس فقال: يا زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت و لكن اكره لك إن تتخذه وقتا دائما «۱».

و هذه الرواية لا بأس بها من حيث السند فان عبد اللّه بن يحيى الكاهلى ممدوح بل موثق لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات، كما انها

من حیث الدلالة أحسن روایة فی الدلالة علی استحباب التفرقة بین الصلاتین و عدم کفایة الفصل بینهما بالنافلة غیر انها معارضة بعدة من الروایات المعتبرة الدالة علی عدم مرجوحیة الإتیان بصلاة العصر بعد الظهر أبدا و انه لا یمنعه عنها إلا سبحته فإذا تنفل للعصر لم یکن أیة مرجوحیة فیها بوجه.

و قد قدمنا غیر مرة ان التحدید بالقدم أو القدمین، أو بالقدمین و أربعة أقدام أو المثل و المثلین انما هو لأجل النافلة، و لولاها لکان تقدیم العصر و الإتیان بها بعد الظهر هو الأفضل، و من هنا یؤتی بها بعد الفریضة الأولی یوم الجمعة أو السفر إذ لا نافلة قبلهما حینئذ، و قد ورد أن وقت

---

(۱) المرویة فی ب ۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۱۷

....

صلاة العصر یوم الجمعة هو وقت صلاة الظهر من سائر الأیام فراجع «۱».

علی انه یمکن المناقشة فی دلالتها علی استحباب الفصل و التفریق بأنها إنما اشتملت علی بیان حکم شخصی لزرارة- نفسه- لانه لم یقل: انی اکره ذلک بل قال: لکن أکره لک و ظاهره ان الکراهة تختص بزرارة فحسب و ذلک لئلا یعابه الناس بعدم حضوره لصلاة الجماعة فإنه لو کان اتخذ ذلک وقتا لنفسه لم یکن یحضر جماعتهم عصرا لا محالة- و قد کانوا یؤخرون صلاتهم- و حیث انه کان یعد من صحابته (ع) و شدید الاتصال به سلام اللّه علیه کان من الجائز ان یستتبع ذلک المؤاخذة و المعاتبة حتی بالإضافة إلی ساحته المقدسة و من هنا نهاه عن ذلک نهی کراهة فلا دلالة للروایة علی کراهته مطلقا و بالإضافة إلی الجمیع.

ثم علی تقدیر کونها واردة لبیان الحکم الکلی الشرعی دون الشخصی فهی انما دلت علی مرجوحیة الجمع بین الصلاتین فیما إذا اتخذه المکلف وقتا أبدا و لا تدل علی مرجوحیته مطلقا، و العمدة أنها معارضة مع الاخبار الواردة فی عدم مرجوحیة الجمع بینهما بعد الإتیان بصلاة الظهر و نافلتها کما مر.

و «منها»: روایة معاویة- أو معبد- بن میسرة قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) إذا زالت الشمس فی طول النهار للرجل أن یصلی الظهر و العصر؟ قال: نعم و ما أحب أن یفعل ذلک کل یوم «۲».

و هی ضعیفة السند و الدلالة فاما من حیث السند فباحمد بن بشیر و معاویة

---

(۱) راجع ب ۴ من أبواب المواقیت و ب ۸ و ۹ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۱۸

....

ابن میسرة لعدم توثیقهما فی الرجال هذا إذا کانت النسخة (معاویة) و أما لو کانت (معبد) فهو غیر مذکور فی الرجال أصلا.

و أما من حیث الدلالة فلأجل أن ظاهرها- و لو بقرینة الأخبار المتقدمة الواردة فی أفضلیة الإتیان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر و سبحة العصر من باب المسارعة نحو المغفرة و استباق الخیرات- إرادة الإتیان بالصلاتین فی أول الوقت من دون النافلة، حیث قال: للرجل ان یصلی الظهر و العصر؟ و الإتیان بالعصر و الالتزام بترک التنفل لها فی أول الوقت أبدا مرجوح کما مر اللهم الا ان یستند الی

سبب يقتضى ذلك في بعض الأوقات.

و «منها»: رواية عبد اللّه بن سنان قال: شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة فى مسجد رسول اللّه (ص) فحين كان قريبا من الشفق نادوا و أقاموا الصلاة فصلوا المغرب، ثم أمهلوا الناس حتى صلوا ركعتين، ثم قام المنادى في مكانه فى المسجد فأقام الصلاة فصلوا العشاء ثم انصرف الناس الى منازلهم فسألت أبا عبد اللّه (ع) عن ذلك فقال: نعم قد كان رسول اللّه (ص) عمل بهذا «۱».

و قد دلتنا هذه الرواية على أن الجمع بين الصلاتين كان عند المتشرعة من الغرابة و المرجوحية بمكان تعجب منه عبد اللّه بن سنان حتى احتمل حرمته و لأجله عرض للإمام (ع) ما شاهده من عمل الناس و جمعهم بينهما، و أقره سلام اللّه عليه على هذا الارتكاز و لم يردعه عن ذلك و انما لبه على جوازه بقوله: ان رسول اللّه (ص) كان عمل بهذا، فإذا جمعنا بين تجويزه (ع) و ارتكاز المرجوحية استنتجنا منه الكراهة لا محالة.

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۱۹

....

و يدفعه. ان الرواية ضعيفة السند بسهل بن زياد، لانه و ان وقع فى أسانيد كامل الزيارات الا انه ممن ضعفه الشيخ و النجاشي «قدهما» و مع تعارض التوثيق بالتضعيف فى حقه لا يمكننا الحكم بوثاقته، كما انها ضعيفة الدلالة على المدعى و ذلك لان الظاهر ان الاستغراب من عبد اللّه ابن سنان انما هو من جهة جمعهم بين صلاتى المغرب و العشاء بتأخير الأولى و تقديم الثانية على ذهاب الحمرة المشرقية أعنى الجمع بينهما فى منتهى وقت فريضة المغرب و هذا لا شبهة فى مرجوحيته لمرجوحية تأخير المغرب الى آخر وقتها كما أن تقديم العشاء على ذهاب الحمرة كذلك، و ليس الوجه فى استغرابه الجمع بينهما بالاتصال التكوينى الخارجى كما هو محل الكلام.

و «منها»: رواية صفوان الجمال قال: صلى بنا أبو عبد اللّه (ع) الظهر و العصر عند ما زالت الشمس بأذان و إقامتين و قال: انى على حاجة فتنفلوا «۱».

و قد دلت على مرجوحية الجمع بينهما عند الاختيار و انه (ع) انما جمعهما لحاجة.

و يدفعه: ان هذه الرواية كسابقتها ضعيفة السند بوليد بن ابان و يحيى ابن أبى زكريا و الفضيل بن محمد و ضعيفة الدلالة، لأن الظاهر منها ارادة الجمع بين الصلاتين بإتيان العصر قبل الإتيان بنافلتها فمرجوحية ذلك انما تستند الى ترك نافلة العصر قبلها و من هنا أمرهم بالتنفل بعد الصلاتين و لا شبهة فى مرجوحيته لا لأجل استحباب تأخير العصر الى قدمين أو أربعة أقدام و نحوهما لما مر من انه لا فضلية فى ذلك بوجه بل لأجل ترك التنفل قبل صلاة العصر، اللهم إلا فى السفر و عند الحاجة على ما دلت عليه

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۰

....

الروايات إذا فلا دلالة لها على مرجوحية مجرد الجمع الاتصالي الخارجى بينهما.

و «منها»: صحيحة الحلبى عن أبى عبد اللّه (ع): كان رسول اللّهک (ص) إذا كان فى سفر أو عجلت به حاجة يجمع بين الظهر و العصر

و بين المغرب و العشاء الآخرة قال: و قال أبو عبد اللّه (ع) لا بأس ان يعجل العشاء الآخرة فى السفر قبل أن يغيب الشفق «۱».

و هى من حيث السند صحيحة و من حيث الدلالة قاصرة لعدم دلالتها على كراهة الجمع الاتصالى بين الصلاتين بل هى كالصريح فى الجمع بينهما فى الوقت بتأخير إحداهما و تقديم الأخرى عن وقت فضيلتها كإتيان العشاء قبل غيبوبة الشفق، و لا كلام فى انه أمر مرجوح إلا فى السفر و عند الحاجة المستعجلة.

و قد يستدل للجواز من دون كراهة بجملة أخرى من الروايات المشتملة على الصحاح و غيرها و هى التى عنون لها بابا فى الوسائل و اسماه باب جواز الجمع بين الصلاتين لغير عذر «۲».

و دلتنا هذه الروايات على أن رسول اللّه (ص) جمع بين الصلاتين من غير علة و لا سبب معللا بأنه يريد التوسعة على أمته:

«منها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن الصادق عليه السّلام أن رسول اللّه (ص) جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين «۳».

و «منها»: غير ذلك من الروايات، و لكنها أجنبية عن محل الكلام و بأجمعها كالصريح فى إرادة الجمع بين الصلاتين فى وقت إحداهما و غير ناظرة إلى الجمع الاتصالى الخارجى بينهما.

---

(۱) المروية فى ب ۳۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) راجع فى ب ۳۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) راجع فى ب ۳۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۱

و فى الاكتفاء به بمجرد فعل النافلة وجه إلا انه لا يخلو عن اشكال (۱)

ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على ظهورها فى الجمع الاتصالى بين الصلاتين فغاية ما يستفاد منها هو الجواز بالمعنى الأعم غير المنافى للكراهة لدلالتها على انه (ص) انما جمع بينهما كذلك للتوسعة على أمته و الدلالة على جوازه و هذا كما ترى يجتمع مع الكراهة، و المتحصل الى هنا انه لم يدلنا أى دليل على المنع عن الجمع بين الصلاتين جمعا تكوينيا خارجيا أعنى مجرد الاتصال بينهما و ان كان استحباب التفرقة بين الصلاتين هو المشهور عند الأصحاب (قدهم) الا انه كما تقدم مما لا أساس له، و انما الكراهة فى الجمع بينهما فى الوقت بمعنى إتيان صلاة فى وقت الفضيلة لصلاة أخرى كما مر.

(۱) إذا بنينا على ما هو المعروف عند الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) من استحباب التفرقة و كراهة الجمع الاتصالى بين الصلاتين فهل ترتفع الكراهة أو تحصل التفرقة المستحبة بالإتيان بينهما بشىء من الصلوات التطوعية و النوافل؟ كما إذا صلى بينهما ركعتين مستحبتين.

قد يقال بالكفاية و يستدل عليه بروايتين: «إحداهما»: ما رواه محمد بن حكيم عن أبى الحسن (ع) قال: سمعته يقول: إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوع بينهما «۱» و «ثانيتهما»: روايته الثانية قال:

سمعت أبا الحسن (ع) يقول: الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع «۲».

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۲

....

و الظاهر أنهما رواية واحدة و رواتهما الى حماد بن عثمان متحدة و انما اختلفت بعده، و على أى تقدير لا يصلح الروايتان للاستدلال بهما على الحكم، لضعفهما من حيث السند، لعدم توثيق محمد بن حكيم. نعم روى الكشى انه كان من أصحاب الكلام و جيد المناظرة و التكلم و ان أبا الحسن (ع) كان يرضى كلامه و مناظراته، إلا أن هذا لا يستلزم الوثاقة و التوثيق.

و أيضا الرواية ضعيفة بمحمد بن موسى لضعفه و بعلى بن عيسى إذا كان هو الراوى- للرواية لجهالته حيث لم يعرف انه أى شخص.

نعم إذا كانت النسخة «محمد بن عيسى» فهو محمد بن عيسى بن عبيد و هو ممن لا بأس به. هذا كله فى أحد السندين.

و أما السند الآخر فهو أيضا ضعيف بمحمد بن حكيم و سلمة بن الخطاب لانه و ان وقع فى أسانيد كامل الزيارات إلا أن النجاشى ضعفه و كذلك ابن الغضائرى، و مع التعارض لا يبقى للحكم بالوثاقة مجال.

مضافا الى المناقشة فى دلالتهما على كفاية الفصل بالتطوع فى ارتفاع الكراهة، و ذلك لان الظاهر من الروايتين انهما ناظرتان الى موارد سقوط النافلة و الأمر بالجمع بين الصلاتين و لو على وجه الاستحباب و ذلك كما فى السفر و الإفاضة من عرفات ليلة المزدلفة، فان المفيض يجمع بين صلاتى المغرب و العشاء إذا تدلنا الروايتان على عدم مشروعية التطوع فى تلك الموارد إذ لو صلحت فيها النافلة لم يتحقق الجمع بين الصلاتين و كانت كل منهما مستحبة فى وقت فضيلتها، فلا معنى للأمر بالجمع وقتئذ.

نظير ما فى بعض الروايات الواردة فى النافلة فى السفر من قوله (ع) بنى لو صلحت النافلة فى السفر تمت الفريضة «۱» ففى موارد الأمر بالجمع

---

(۱) المروية فى ب ۲۱ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۳

(مسألة ۸) قد عرفت أن للعشاء وقت فضيلة (۱) و هو من ذهاب الشفق الى ثلث الليل، و وقتا أجزاء من الطرفين (۲) و ذكروا أن العصر أيضا كذلك فله وقت فضيلة و هو من المثل الى المثلين، و وقتا أجزاء من الطرفين (۳) لكن قد عرفت نفى البعد فى كون ابتداء وقت فضيلته هو الزوال. نعم الأحوط فى إدراك الفضيلة الصبر الى المثل (۴).

بين الصلاتين لا- مشروعية للنافلة و التطوع- بمقتضى الروايتين- كما أن فى موارد ثبوت النافلة و مشروعيتها لا- يتحقق الجمع بين الصلاتين كما فى غير السفر و الإفاضة من عرفات. و أما أن فى موارد كراهة الجمع بين الصلاتين و استحباب التنفل بينهما يحصل التفرقة بالنافلة بينهما و بها ترتفع الكراهة فهو أمر آخر لا دلالة للروايتين عليه.

(۱) على ما تقدم فيه الكلام مفصلا.

(۲) الأول بعد صلاة المغرب الى ذهاب الشفق بان يقدم العشاء على ذهابه، و الثانى بعد ثلث الليل الى نصف الليل.

(۳) «أحدهما»: قبل بلوغ الظل مثل الشاخص- بان يصلى العصر بعد صلاة الظهر و قبل ان يبلغ الظل مثل الشاخص «و ثانيهما»: بعد تجاوز الظل عن المثلين الى الغروب.

(۴) لا احتياط فى الصبر الى المثل أبدا، لأن الأفضل الإتيان بصلاة العصر بعد صلاة الظهر و نافلة العصر من دون انتظار و ان كان قبل المثل أو الذراعين، لما تقدم من الأخبار المعتبرة الآمرة بالتخفيف فى النافلة ما استطعت، و الاستعجال إلى الإتيان بالفريضة، لأنه من التعجيل الى الخير و ان أول الوقت أفضل فإن مقتضى تلك الروايات ان الأفضل ان يؤتى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۴

....

بصلاة العصر بعد الفراغ عن الظهر، و ان كان قبل بلوغ الظل المثل على الترتيب الذى قدمناه من أن الأفضل أن يؤتى بصلاة العصر بعد القدم و صلاة الظهر كما عرفت، ثم الإتيان بها بعد قدمين، ففى موثقة ذريح المحاربى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سأل أبا عبد اللّه أناس و أنا حاضر فقال بعض القوم أنا نصلى الأولى إذا كانت على قدمين، و العصر على أربعة أقدام فقال أبو عبد اللّه (ع) النصف من ذلك أحب إلى «۱».

ثم المثلين بل قد ورد فى بعض الروايات أن آخر وقت التنفل هو الذراع و الذراعان ففى موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) .. إذا دخل وقت الذراع و الذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة «۲» و نظيرها غيرها من الروايات.

و أما الأخبار الآمرة بالتعجيل فى الإتيان بالفريضة و التخفيف فى النافلة و أن أول الوقت أفضل فهى أيضا كثيرة و إليك بعضها:

«فمنها»: صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر (ع) اعلم أن أول الوقت أبدا أفضل فعجل الخير ما استطعت، و أحب الأعمال الى اللّه ما داوم عليه العبد و ان قل «۳».

و «منها»: صحيحة معاوية بن عمار أو ابن وهب قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام لكل صلاة وقتان و أول الوقت أفضلهما «۴».

و «منها»: صحيحة زرارة أيضا قال: قلت لأبى جعفر (ع) أصلحك اللّه وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: أوله، ان رسول اللّه (ص) قال: ان اللّه عز و جل يحب من

---

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الرسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الرسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المرويتان فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۵

(مسألة ۹) يستحب التعجيل فى الصلاة (۱) فى وقت الفضيلة و فى وقت الاجزاء، بل كلما هو أقرب الى الأول

الخير ما يعجل «۱».

فمع دلالة الروايات على أن أول الوقت و التعجيل الى الخير أفضل كيف يكون الاحتياط فى درك الفضيلة الصبر الى المثل؟! بل فى موثقة سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه (ع) قال: العصر على ذراعين فمن تركها حتى تصير على ستة أقدام فذلك المضيع «۲».

و معه كيف يصح القول بان الاحتياط فى التأخير إلى المثل، فهل الاحتياط فى التضييع؟! إذا الأفضل ما ذكرناه من أن يؤتى بالعصر بعد صلاة الظهر و نافلة العصر من دون فصل و انتظار.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۳۲۵

استحباب التعجيل فى الصلاة

(۱) لما تقدم من الروايات الآمرة بالتعجيل، لعدم الفرق فيها بين وقتى الفضيلة و الاجزاء، فإنه من التعجيل الى الخير و قد عقد فى

الوسائل بابا لـذلك و أورد فيه جملـة من الاخبار المتقدمـة و غيرها «منها»: موثقـة ذريـح عن أبى عبد اللّه (ع) قال: قال جبرئيل لرسول اللّه (ص) فى حديث: أفضل الوقت أوله «۳» و «منها»: غير ذلك من الروايات،

---

(۱) المرويتان فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۶

يكون أفضل، إلا إذا كان هناك معارض كانتظار الجماعة (۱) أو نحوه.

---

(۱) قد اسـتثنوا من استحباب التعجيل و الإتيان بالفريضة فى أول وقتها موارد تأتى فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الآتى ان شاء اللّه و انما تعرض الماتن فى المقام لمورد واحـد و هو انتظار الجماعة، و اسـتدل عليه بما رواه صاحب الوسائل فى باب الجماعة عن جميل بن صالـح انه سأل الصادق عليه السّـلام أيهما أفضل؟ أ يصـلى الرجل لنفسه فى أول الوقت أو يؤخر قليلا، و يصـلى بأهل مسـجده. إذا كان امامهم؟ قال يؤخر و يصلى بأهل مسجده إذا كان هو الإمام «۱».

إلا انها غير قابلة للاستدلال بها من جهتين:

«إحداهما»: ضعف سندها، لان الصدوق «قده» انما رواها بإسناده عن جميل بن صالح، و طريقه اليه مجهول لم يذكره فى المشيخة.

و «ثانيتهمـا»: أنهـا ضـعيفة الدلالـة على المـدعى، لأنهـا انما دلت على اسـتحباب التأخير لإمام الجماعـة، و لعل الوجه فيه أن فى تأخيره الصـلاة إيصال خير للجمع الكثير و هو اولى و أرجح من اسـتجلابه الخير لنفسه بالإتيان بصـلاته أول الوقت منفردا و لا يأتى ذلك فى المـأموم و هو ظـاهر، فالتعـدى عنه إلى المـأموم يحتـاج الى دليـل و لاـ دليـل عليه فلاـ يمكننا الاعتماد عليها فى الحكم بتأخير المأموم صلاته، مع ما ورد من الاخبار الكثيرة الواردة فى استحباب التعجيل الى الخير و الإتيان بالصلاة فى أول وقتها.

بل بهـذه الروايـة- على تقـدير ثبوتها- نقيد ما دل على اسـتحباب التأخير لانتظار الجماعة- لو كان- مع ان قانون الإطلاق و التقييد غير جار فى

---

(۱) المروية فى ب ۹ و ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۷

....

المستحبات- و الوجه فيه أن قوله (ع) إذا كان هو الإمام. جملة شرطية تدلنا بمفهومها على اختصاص الحكم بما إذا كان المصلى اماما فحسب فلاـ يؤخرها فيما إذا لم يكن كـذلك، كما فى المأمومين- إذا الصـحيح أن يفصل فى المقام بين ما إذا كان تأخير الصـلاة فى وقت فضـيلتها بأن يؤخر صـلاته- فرادى- عن أول وقت الفضيلة- قليلا- و يصلى فى أثنائه أو آخره- جماعة- و ما إذا كان التأخير عن وقت الفضيـلة انتظارا للجماعـة، فان فى الصورة الأولى لا ينبغى الإشـكال فى اسـتحباب التأخير بوجه من دون حاجـة فى ذلك الى أى روايـة، لأنه مما جرت عليه السـيرة القطعية المسـتمرة من زمانهم (ع) بل من عصر النبى الأكرم (ص) الى زماننا فان سيرتهم جارية على التأخير عن أول وقت الفضيلة- قليلا- لأجل الجماعة.

فـإن المأمومين ينتظرون امامهم و الامام يريـد المشـى إلى محل الصـلاة و المسـجد فيتأخرون عن أول الوقت لا محالـة بل النبى (ص)

أيضا كان يؤخر صلاته- قليلا- عن أول وقت الفضيلة من جهة المشى الى المسجد أو اجتماع الناس أو لغير ذلك من الأسباب.

و الاخبار الواردة فى الحث على التعجيل و الإتيان بالصلاة فى أول وقتها لا يدل على الاهتمام بإقامتها أول وقت الفضيلة بأكثر من اهتمام الشارع بصلاة الجماعة. نعم تدلنا على محبوبية التعجيل إلى الصلاة، و يستكشف بالسيرة أن فضيلة الجماعة أقوى و أرجح عند الشارع عن محبوبية التعجيل إلى الصلاة فى أول وقتها، كيف و قد ورد فى بعض الروايات أن المصلين جماعة إذا زاد عددهم على العشرة فلو صارت بحار السماوات و الأرض كلها مدادا و الأشجار أقلاما و الثقلان مع الملائكة كتابا لم يقدروا ان يكتبوا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۸

....

ثواب ركعة واحدة .. «۱» وعد تارك الجماعة فى بعض الروايات فاسقا أو ما يقرب من ذلك «۲» و اين هذا الثواب و المحبوبية من محبوبية الإتيان بالصلاة أول وقت فضيلتها؟! و مما ذكرناه فى المقام يظهر الحال فيما إذا أخر صلاته- فرادى- عن أول وقت الاجزاء- قليلا- و يصلى بعد ذلك- جماعة- و الوجه فيه ظاهر مما سردناه آنفا و لا نطيل بإعادته.

و أما الصورة الثانية فلم يدلنا دليل على استحباب التأخير فيها بوجه بل السيرة قائمة على خلافه، لأنهم لا يؤخرون صلاتهم و فرائضهم إلى خروج وقت الفضيلة بل انما كانوا يقيمونها عند الزوال إذا لم تكن جماعة فى وقت الفضيلة بل مقتضى الأخبار المتقدمة الآمرة بالتعجيل فى الإتيان بها و المشتملة على أن أول الوقت أفضل هو الحكم بأفضلية التعجيل و ترك التأخير الى أن يخرج وقت الفضيلة.

كما أن الاهتمام الكثير فى الروايات على الإتيان بها فى وقتها ينافى التأخير عن وقت الفضيلة بخلاف التأخير عن أوله إلى وسطه أو آخره كما فى الصورة الأولى.

و على الجملة أن الأخبار المشتملة على الحث و الترغيب إلى صلاة الجماعة و ان كانت مزاحمة مع الروايات الدالة على أفضلية التعجيل و الإتيان بها فى أول وقتها، إلا أن الترجيح مع الطائفة الثانية، و الاهتمام بشأن الجماعة و فضيلتها لا تقاوم الاهتمام بالصلاة فى وقت فضيلتها، لانه قد بلغ

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب صلاة الجماعة من المستدرك.

(۲) راجع ب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة ۴۱ من أبواب الشهادات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۲۹

(مسألة ۱۰) يستحب الغلس بصلاة الصبح (۱) أى الإتيان بها قبل الاسفار فى حال الظلمة.

الاهتمام و الحث عليه فى الاخبار مرتبة استفاد جمع منها حرمة التأخير عن وقت الفضيلة، و كونه موجبا للعصيان، و جعلوا الوقت الثانى وقتا اضطراريا لا يجوز التأخير اليه مع الاختيار. بل قد عدّ التأخير إلى ستة أقدام تضييعا فى بعض النصوص المتقدمة «۱» فهذه الصورة مع الصورة الأولى متعاكستان فى الرجحان. و مراعاة وقت الفضيلة أهم و الصلاة فرادى فى ذلك الوقت أفضل من التأخير و الإتيان بها مع الجماعة.

استحباب الغلس بصلاة الفجر

(۱) لا- لما ورد من أن النبى (ص) كان يغلس بصلاة الفجر كما فى رواية يحيى بن أكثم القاضى أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة و هى من صلوات النهار؟ و انما يجهر فى صلاة الليل فقال: لأن النبى (ص) كان يغلس بها فقربها

من الليل «۲».

و ذلك لأنها ضعيفة السند و غير قابلة للاستدلال بها على شي‌ء. بل لموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أخبرنى عن أفضل المواقيت فى صلاة الفجر قال: مع طلوع الفجر ان اللّه تعالى يقول إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ مَشْهُوداً يعنى صلاة الفجر .. «۳».

---

(۱) فى ص ۳۲۵.

(۲) المروية فى ب ۲۵ من أبواب القراءة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۲۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۰

....

و لا كلام فى دلالتها على المدعى كما أنها تامة بحسب السند.

نعم ربما يقال: ان إسحاق بن عمار فطحى المذهب، فبناء على اعتبار العدالة فى حجية الرواية كما هو مسلك صاحب المدارك «قده» لا- يمكن الاعتماد على روايته، و قد يقال- كما عن تعليقة جامع الرواة- ان إسحاق ابن عمار لم يكن هو و لا أبوه و لا اخوته فطحى المذهب، لأن الفطحى هو إسحاق بن عمار الساباطى دون الصيرفى لأنه من الثقاة الأجلاء و غير فطحى بوجه.

و الصحيح ان إسحاق بن عمار الصيرفى و الساباطى متحدان و انهما رجل واحد قد يعبر عنه بشغله و أخرى بمكانه و بلدته، و يدلنا على ذلك ان النجاشى «قده» تعرض لإسحاق بن عمار الصيرفى و وثقه و ذكر انه روى عن أبى عبد اللّه و أبى الحسن عليهما السلام، و لم يتعرض للساباطى بوجه و تعرض الشيخ فى فهرسته لإسحاق بن عمار الساباطى و قال: له أصل و كان فطحيا، الا انه ثقة و أصله معتمد عليه، و لم يتعرض للصيرفى. و قد تعرض فى رجاله لإسحاق بن عمار الصيرفى تارة فى أصحاب الصادق (ع) مقيدا بالصيرفى و أخرى فى أصحاب الكاظم (ع) من دون تقييده بشي‌ء، و قال إسحاق بن عمار ثقة له كتاب.

فلو انهما كانا متعددين لم يكن وجه لعدم تعرض النجاشى للساباطى مع انه متأخر عن الشيخ فى التأليف و هو ناظر اليه، و قد عرفت ان الشيخ ذكره فى فهرسته، كما انه لم يكن وجه لعدم تعرض الشيخ للصيرفى فى فهرسته مع ما عرفت من تصريحه بأن له كتابا- فى رجاله- فإنه قد أعد فهرسته لذكر المصنفين و أرباب الكتب فمن عدم تعرض كل منهما لمن تعرض له الآخر يستكشف انهما شخص واحد، غير انه قد ينسب الى شغله فيعبر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۱

(مسألة ۱۱) كل صلاة أدرك من وقتها فى آخره مقدار ركعة فهو أداء و يجب الإتيان به (۱) فان من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت، لكن لا يجوز التعمد فى التأخير الى ذلك.

عنه بالصيرفى و قد ينسب الى مسكنه و بلدته فيعبر عنه بالساباطى، و قد عرفت انه موثق و ان كان فطحى المذهب إذا فالرواية موثقة، و لا مناقشة فى سندها.

نعم هذا بحسب طريق الصدوق فى ثواب الاعمال، حيث رواها عن محمد بن الحسن عن الصفار عن الحسن بن موسى الخشاب عن عبد اللّه ابن جبلة عن غياث بن كلوب عن إسحاق بن عمار، و أما على طريق الكلينى و الشيخ (قدهما) فهى ضعيفة السند بعبد الرحمن بن سالم الواقع فيه و كذلك على طريق الصدوق فى العلل، على أن فى طريق الكلينى- زائدا على ما قدمناه- سهل بن زياد و هو أيضا ضعيف هذا.

و يمكن الاستدلال على ذلك أيضا بالمطلقات المتقدمة الدالة على أن أول الوقت أفضل و انه تعجيل الى الخير و أمر محبوب للّه سبحانه.

قاعدة من أدرك

اشارة

(۱) الظاهر انه لا خلاف و لا كلام فى وجوب درك الركعة الواحدة من الصلاة- فى مفروض المسألة- فى وقتها إذ لا مسوغ لتفويتها بتوهم ان الوقت قد انقضى و ان له ان يصليها بعد خروج وقت الصلاة. فوجوب الإتيان بالركعة الواحدة فى وقتها أمر متسالم عليه فيما بينهم.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۲

....

نعم وقع الخلاف فى أن الصلاة أداء وقتئذ أو قضاء أو انها ملفقة منهما فبمقدار ركعة واحدة أداء و الباقى قضاء الا انها على تقدير كونها قضاء أيضا يجب الإتيان بركعة واحدة منها فى وقتها بمعنى انه واجب مضيق و ان قلنا ان القضاء- فى سائر الموارد- موسع. و كيف كان أصل وجوب الإتيان بالركعة الواحدة مورد التسالم و الاتفاق و انما الكلام فى مدرك ذلك.

و قد وردت فى المقام خمس روايات «۱»: ثنتان منها نبويتان مرسلتان رواهما الشهيد «قده» فى الذكرى قال: روى عن النبى (ص) انه قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة «۲» و قال:

و عنه (ص) من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك الشمس «۳» و هما غير قابلتين للاستدلال بهما بوجه.

«و ثالثتها»: رواية الأصبغ بن نباته قال: قال أمير المؤمنين (ع) من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة «۴» و هى أيضا ضعيفة السند بأبى جميلة المفضل بن صالح.

ثم ان لا صبغ بن نباتة رواية واحدة فى المقام و هى التى قدمنا نقلها فما فى بعض الكلمات من أن له روايتين مما لا أساس له.

«رابعتها»: رواية عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه (ع) (فى حديث) قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته، و ان طلعت الشمس قبل أن يصلى ركعة فليقطع الصلاة و لا يصلى

---

(۱) و هناك نبوية أخرى مرسلة رواها الشيخ فى الخلاف: من أدرك ركعة من .. فقد أدرك الصلاة ج ۱ ص ۸۰ (طبعة دار المعارف الإسلامية).

(۲) المرويات فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المرويات فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۳

....

حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها «۱».

و هى أيضا غير قابلة للاستدلال بها فى المقام لضعفها بعلى بن خالد.

«خامسها»: هى هذه الرواية بعينها بطريق الشيخ الى سعد بن عبد اللّه .. عن عمار بن موسى عن أبى عبد اللّه (ع) (فى حديث) قال: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته «۲».

و هى من حيث السند موثقة و من حيث الدلالة غير قابلة للمناقشة.

نعم قد يورد على الاستدلال بها بوجهين:

«أحدهما»: ان هذه الرواية مختصة بصلاة الغداة و لم يقم دليل على التعدى عنها إلى بقية الصلوات. نعم ورد فى صلاة العصر أيضا رواية و هى النبوية المتقدمة الا إنها أيضا ضعيفة كما مر.

و يدفعه «أولا»: انه لا قائل بالفصل بين صلاة الغداة و غيرها من الفرائض فإذا ثبت الحكم فى الغداة ثبت فى غيرها بعدم القول بالفصل للقطع بعدم خصوصية فى ذلك لصلاة الغداة.

و «ثانيا»: ان الحكم إذا ثبت فى الغداة ثبت فى غيرها بالأولوية العرفية و الوجه فيه: أن الصلاة بعد طلوع الشمس لما كانت مرجوحة و موردا للنهى كراهة فقد توهم- فى محل الكلام- عدم جواز الإتيان بركعة من صلاة الغداة فى وقتها لاستلزامه الإتيان بالبقية بعد طلوع الشمس و إتمامها حينئذ متعلق للنهى لكراهة الصلاة بعد طلوع الشمس إذا فصلاة الفجر هى التى يتوهم لزوم إتيانها خارج الوقت فى محل الكلام دون بقية الفرائض لاختصاص الشبهة المذكورة بالغداة و كراهة الصلاة بعد

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل و روى صدرها فى الباب السادس و العشرين فلاحظ.

(۲) المرويتان فى ب ۳۰ من أبواب المواقيت من الوسائل و روى صدرها فى الباب السادس و العشرين فلاحظ.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۴

....

الطلوع و من هنا تصدى سلام اللّه عليه للجواب عن هذه الشبهة بالأمر بإتمام الغداة و الإشارة الى ان طلوع الشمس- وقتئذ- غير موجب للنهى و الحزازة حيث قال: فليتم الصلاة و قد جازت صلاته، فالتخصيص بصلاة الغداة لعله من هذه الجهة و يتعدى من ذلك- بحسب الفهوم العرفى- إلى بقية الصلوات مما لا منع عن إتمامها بعد خروج وقتها لان وقوع ركعة من صلاة الفجر فى وقتها إذا كفى فى إدراك الوقت بتمامه- مع ان إتمامها مورد لاحتمال النهى و الكراهة- كفى فيما لا يحتمل المنع من إتمامها بالأولوية العرفية، لما عرفت من أن الوجه فى تخصيص صلاة الغداة بالذكر فى الرواية هو ما قدمناه لا أن لها خصوصية فى ذلك.

و «ثانيهما»: أن هذه الرواية غير مشتملة على لفظة «أدرك» كما وردت فى جملة من الاخبار الضعاف ليصح ان يقال انها شاملة لكلتا صورتى العلم بعدم إمكان درك الزائد عن الركعة الواحدة فى الوقت و عدم العلم به، فإن إدراك الركعة انما يتحقق فيما إذا ترك المكلف الصلاة الى أن لم يبق من الوقت إلا ركعة واحدة سواء أ كان عالما بذلك أم لم يكن بل الرواية مشتملة على أن من صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته. و ظاهرها صورة عدم العلم بتضيق الوقت و عدم سعته الا لركعة واحدة، و انما دخل فيها المكلف باعتقاد السعة فطلعت الشمس فى أثنائها بعد ركعة من الصلاة فلا تشمل صورة العلم بالضيق من الابتداء فما الدليل على كفاية درك الركعة الواحدة حينئذ؟

و الجواب عن ذلك أن الرواية قد اشتملت على جملة شرطية أعنى قوله. فان صلى .. و تكفلت لبيان الحكم الشرعى على نحو القضية

الحقیقیهٔ و انه علی تقدیر تحقق الموضوع المذکور فی الروایهٔ یترتب علیه الحکم بالإتمام

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۳۵

....

و الصحهٔ، و حیث أنها مطلقهٔ و لم یقید الحکم فیها بما إذا اعتقد المکلف سعهٔ الوقت فی مفروض المسألهٔ فیتمسک بإطلاقها و به یحکم بکفایهٔ وقوع الرکعهٔ الواحدهٔ فی وقتها و لو مع العلم بتضیق الوقت و عدم سعته الا بمقدار رکعهٔ واحدهٔ من الابتداء لصدق انه صلی رکعهٔ ثم طلعت الشمس.

و لیست الروایهٔ واردهٔ لبیان حکم شخصی علی نحو القضیهٔ الخارجیهٔ کما إذا کان هناک من یصلی صلاهٔ الغداهٔ- بالفعل- و طلعت الشمس و هو فی أثنائها و سأل سائل عن حکمه، لیتوهم ان حکمه (ع) حینئذ لا یعم صورهٔ العلم بعدم سعهٔ الوقت من الابتداء.

و کیف کان فمقتضی إطلاق الروایهٔ عدم الفرق فی الحکم بصحهٔ الصلاهٔ و إتمامها بین من علم بتضیق الوقت من الابتداء و من اعتقد سعته فدخل فی الصلاهٔ ثم طلعت الشمس و هو فی أثنائها.

ثم ان مقتضی الروایهٔ ان الصلاهٔ بتمامها أدائیهٔ لقوله (ع) فلیتم الصلاهٔ و قد جازت صلاته. فان صلاته انما کانت أدائیهٔ و مأمورا بها فی ظرفها و وقتها و قد حکم (ع) بأن تلک الصلاهٔ الأدائیهٔ المأمور بها فی حقه قد جازت بما أتی به من العمل إذا فاحتمال انها قضاء أو ملفقهٔ من الأداء و القضاء مما لا موجب له.

یقی الکلام فی شیء

اشارهٔ

و هو أن المکلف قد یکون مأمورا بالصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ من الوضوء أو الغسل و یضیق الوقت علیه و لا یبقی منه الا مقدار رکعهٔ واحد و لکنه یتمکن من الإتیان بها مع الطهارهٔ المائیهٔ کما إذا کان توضأ أو اغتسل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۳۶

....

قبل ذلک و لا ینبغی الشبههٔ حینئذ فی وجوب الإتیان بتلک الرکعهٔ مع الطهارهٔ- المائیهٔ- فی وقتها- و به تتم صلاته علی ما دلت علیه الموثقهٔ فیکون الإتیان بالرکعهٔ الواحدهٔ فی وقتها- مع الإتیان بغیرها من الرکعات فی خارجهٔ بمنزلهٔ الإتیان بأربع رکعات- مثلا- فی وقتها.

و قد یکون مأمورا بها مع الطهارهٔ الترابیهٔ لضیق الوقت عن الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ و فی هذه الصورهٔ إذا کان الوقت بمقدار یسع الصلاهٔ کلها مع التیمم فقد تقدم فی مبحث التیمم انه لا بد من أن یتیمم و یصلی لانه فاقد للماء بالإضافهٔ إلی صلاته و ان فرضنا انه واجد له بالإضافهٔ إلی سائر الجهات و لیس له ان یحصل الطهارهٔ المائیهٔ لیأتی بها رکعهٔ واحدهٔ فی وقتها علی ما قدمناه فی محله و قلنا ان المستفاد من قوله عز من قائل أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ «۱» لزوم إیقاع الصلاهٔ بتمام رکعاتها فی الوقت، و مقتضی الأخبار الواردهٔ أن المکلف إذا تمکن من الإتیان بها مع الطهارهٔ المائیهٔ وجب الإتیان بها مع الغسل أو الوضوء و الا فمع الطهارهٔ الترابیهٔ، لأنه المستفاد من قوله عز من قائل فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً «۲» و حیث انه غیر واجد للماء بالإضافهٔ إلی صلاته وجبت علیه الصلاهٔ مع الطهارهٔ الترابیهٔ و ان کان واجدا له بالإضافهٔ الی غیر الصلاهٔ و هذا لعله مما لا إشکال فیه.

و انما الکلام فیما إذا لم یسع الوقت إلا بمقدار رکعهٔ واحدهٔ و کانت وظیفهٔ المکلف هی الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ لتمکنه من الوضوء أو الاغتسال إلا أنه أخر صلاته إلی أن ضاق علیه الوقت و لم یبق منه الا مقدار رکعهٔ

---

(۱) الاسراء: ۱۷: ۷۸

(۲) النساء: ۴: ۴۳ و المائدهٔ: ۵: ۶

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۳۷

....

واحدهٔ مع التیمم.

فهل یجب أن یتیمم وقتئذ لیدرک رکعهٔ واحدهٔ من الوقت و تتم بذلک صلاته؟ أو لا- یشرع التیمم فی حقه، و لا تشمله الموثقهٔ المتقدمهٔ لأنها انما تدل علی أن من أتی بما هو الوظیفهٔ المقررهٔ فی حقه من الصلاهٔ و أدرک رکعهٔ واحدهٔ منها فی وقتها فقد جازت صلاته. فظاهر قوله (ع) جازت صلاته إرادهٔ الصلاهٔ التی هی الوظیفهٔ المقررهٔ فی حقه- من الصلاهٔ مع الطهارهٔ المائیهٔ أو الترابیهٔ- و أما أن الوظیفهٔ المقررهٔ من الصلاهٔ أی شیء و هل هی الصلاهٔ مع التیمم أو الوضوء؟ فلا یکاد یستفاد من الموثقهٔ بوجه کما لا تعرض لها الی أن التیمم مشروع لإدراک الرکعهٔ الواحدهٔ من الصلاهٔ فی وقتها أو غیر مشروع لوضوح انها غیر ناظرهٔ إلی تشریع التیمم وقتئذ و کیف کان فالموثقهٔ غیر شاملهٔ لمفروض الکلام.

قد یقال: ان هذه المسألهٔ تبتنی علی ملاحظهٔ أن التنزیل فی قوله (ع) فلیتم الصلاهٔ و قد جازت صلاته هل هو بلحاظ الوقت؟ و أن الزمان الذی یسع رکعهٔ واحدهٔ من الوقت بمنزلهٔ الوقت الذی یسع اربع رکعات- مثلا- أو انه راجع الی الصلاهٔ و الرکعهٔ و معناه ان الرکعهٔ الواحدهٔ- فی الوقت- کأربع رکعات فی وقتها.

فان بنینا علی الأول شملت الموثقهٔ لما هو محل الکلام، لأن مرجعه إلی التوسعهٔ فی الوقت فالتمکن من الرکعهٔ الواحدهٔ فی وقتها کالتمکن من أربع رکعات فی وقتها. و قد تقدم أن المکلف إذا لم یتمکن من الطهارهٔ المائیهٔ و کان الوقت یسع مقدار اربع رکعات وجب علیه الإتیان بصلاته مع الطهارهٔ الترابیهٔ لمکان فقده الماء من ناحیهٔ الصلاهٔ و ان کان واجدا له من سائر الجهات فتشمله الموثقهٔ، لانه أتی بالرکعهٔ الواحدهٔ حسب ما تقتضیه وظیفته.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۳۸

....

و أما إذا بنینا علی الثانی و ان إدراک الرکعهٔ الواحدهٔ کإدراک تمام الصلاهٔ فی الوقت فلا تکون الموثقهٔ شاملهٔ للمقام لعدم ورودها لتشریع التیمم لإدراک الرکعهٔ الواحدهٔ من الصلاهٔ فی وقتها و انما وردت للدلالهٔ علی أن الإتیان برکعهٔ واحدهٔ علی الوجه المشروع الذی تقتضیه الوظیفهٔ المقررهٔ موجب للحکم بتمامیهٔ الصلاهٔ. فشمول دلیل التنزیل اعنی الموثقهٔ لإدراک الرکعهٔ الواحدهٔ یتوقف علی مشروعیهٔ التیمم لأجله- إذ لا صلاهٔ إلا بطهور فلو لم یشرع التیمم حینئذ لکانت الصلاهٔ فاقدهٔ للطهارهٔ- و مشروعیهٔ التیمم لأجل درک الرکعهٔ الواحدهٔ یتوقف علی شمول الموثقهٔ لإدراک الرکعهٔ الواحدهٔ مع التیمم- لوضوح انه لو لم تشمله الموثقهٔ لم یکن وجه لمشروعیهٔ التیمم فی المقام حیث ان المکلف کان متمکنا من الطهارهٔ المائیهٔ و کانت وظیفته الوضوء أو الاغتسال و معه لا موجب لمشروعیهٔ التیمم فی حقه. نعم ان دلیل التنزیل إذا شمل المقام و قلنا ان إدراک الرکعهٔ الواحدهٔ منزل منزلهٔ درک تمام الصلاهٔ أمکن أن یقال انه فاقد للماء فیتیمم و هذا دور ظاهر.

و الظـاهر ان فى محل الكلام لا بـد من الإتيان بالركعـة الواحـدة مع التيمم حتى بناء على أن التنزيل بلحاظ أن الركعـة الواحـدة بمنزلة تمام الصـلاة و ذلك لان التنزيل و ان فرضـنا انه بلحاظ الصلاة دون الوقت الا انه على الأغلب تتبدل وظيفة المكلف فى منتهى الوقت عن الطهارة المائيـة إلى الترابيـة و إذ المكلف و ان كان مأمورا بالطهارة المائية و واجدا للماء فى أول الوقت أو وسـطه غير انه إذا أخر صلاـته الى آخر وقتها لعصـيان أو نسـيان و نحوهما الى أن بقى من الوقت أربع ركعات مع التيمم و لم يتمكن من غيره انقلبت وظيفته من الصلاة بالطهارة المائية إلى الصلاة مع الطهارة الترابية لما تقدم من أن ضيق الوقت من مسوغات التيمم، إذ المكلف فاقد

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۳۹

....

الماء حينئذ بالإضافة إلى الصلاة و ان كان واجدا له بالإضافة إلى سائر الجهات.

و على ذلك إذا أخر صلاته لعصيان أو نسيان أو غيرهما الى أن ضاق عليه الوقت بحيث لم يبق منه إلا مقدار ركعة واحدة أيضا كانت وظيفته الصـلاة مع التيمم و هـذا لأنها الوظيفة المقررة فى حقه سابقا لما عرفت من انه عند ما أخر صـلاته الى أن لم يبق من الوقت إلا أربع ركعات انقلبت وظيفته من الطهارة المائية إلى الترابية.

فإذا كان هـذا هو الحال عنـد ما بقى من الوقت خمس دقائق- مثلا- دقيقـة للتيمم و أربع دقائق للصـلاة كانت الوظيفة أيضا ذلك فيما إذا أخر صـلاته الى أن لم يبق من الوقت الا مقـدار ركعـة واحـدة فيجب فى حقه الإتيان بالركعـة الواحـدة مع التيمم فى الوقت، لأنها الوظيفـة الثابتـة على ذمته قبل ذلك فتبقى بعـد الحـدوث، و هـذا مقتضـى قوله (ع) فى الموثقـة فإن صـلى ركعـة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته.

و دعوى: أن الموثقة غير شاملة له لتوقفها على مشروعية التيمم وقتئذ.

مندفعة: بأن مشروعيته قد ثبتت عند تضيق الوقت و عدم بقائه إلا بمقدار أربع ركعات و هو حال تبدل الوظيفة إلى الطهارة الترابية كما عرفت فما يتوقف عليه شـمول الموثقـة أعنى مشـروعية التيمم قد ثبتت سابقا كما انها متحققة بالفعل أيضا فلا مانع من شـمول الموثقة للمقام.

على أنه يمكن ان يسـتدل على وجوب الإتيان بالركعة الواحدة مع التيمم بما دل على أن الصـلاة لا تسقط بحال. فان من جملة حالات المكلف ما إذا أخر صلاته الى أن لم يبق من الوقت الا مقدار ركعة واحدة، و قد مر أن الصلاة متقومة بالطهور و الركوع و السجود

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۴۰

....

فإذا تيمم للركعـة الواحـدة و أتى بها فقـد تحققت حقيقة الصـلاة لاشـتمال ما أتى به على الأركان الثلاثة و صدق انه صـلى فى الوقت ركعـة ثم طلعت الشـمس، فالظاهر وجوب الإتيان بالركعـة الواحـدة فى وقتها مع التيمم من دون حاجة الى القضاء لتمكن المكلف من المقومات الثلاث و قيام الركعة الواحدة مقام تمام الصلاة، و ان كان الأحوط قضائها مع الطهارة المائية خارج الوقت.

و هناک شیء

و هو أن الصلاة فى مفروض المسألة هل تكون أدائية أو أنها قضائية أو ملفقة منهما؟

لا يكاد يترتب على تحقيق ذلك و التكلم فى أنها أدائيـة أو قضائيـة أيـة ثمرة عملية إلا فى نية الأداء و القضاء لان اللازم بناء على انها أدائيـة- بالكليـة- أو فى مقـدار ركعـة واحـدة ان يؤتى بها بنيـة الأداء بالكلية أو فى مقدار ركعة واحدة كما ان اللازم ان يؤتى بها بنية

القضاء بناء علی انها قضائیهٔ.

نعم إذا بنینا علی عـدم اعتبار نیـهٔ الأداء و القضاء- الا فیما إذا کان ما فی ذمهٔ المکلف مشترکا بینهما کما إذا وجهت صـلاتان فی حقه إحـداهما أدائیـهٔ و الأخری قضائیـهٔ، لأنه لا تتمیز إحـداهما عن الأخری فی مقام الإتیان بهما إلا بالنیهٔ و أما إذا کان ما فی الذمهٔ صـلاهٔ واحـدهٔ أدائیهٔ أو قضائیـهٔ فلا حاجهٔ الی نیهٔ شـیء منهما لوضوح أن الواجب وقتئذ نیهٔ الأمر و قصد امتثاله فحسب- لم تترتب ثمرهٔ علی التکلم فی ان الصلاهٔ فی محل الکلام أدائیهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۴۱

(مسألهٔ ۱) وقت نافلـهٔ الظهر من الزوال الی الـذراع (۱) و العصـر سـبعی الشاخص و أربعهٔ أسـباعه، بل الی آخر وقت أجزاء الفریضتین علی الأقوی، و ان کان الأولی بعـد الـذراع تقـدیم الظهر و بعـد الـذراعین تقـدیم العصـر و الإتیان بالنافلتین بعـد الفریضتین، فالحد أن الأوّلان للأفضلیهٔ، و مع ذلک الأحوط بعد الذراع و الذراعین عدم التعرض لبنیهٔ الأداء و القضاء فی النافلتین.

أو قضائیهٔ بوجه و ان اسـتظهرنا من الموثقهٔ کونها أدائیهٔ لمکان قوله (ع) فلیتم الصلاهٔ و قد جازت صلاته. فإن الصلاهٔ المتصلهٔ بالضمیر الراجع الی المصلی المذکور فی الموثقهٔ انما هی الصلاهٔ المأمور بها فی الوقت و هی أدائیهٔ کما تری.

فصل فی أوقات الرواتب

وقت نافلهٔ الظهرین

اشارهٔ

(۱) الأقوال فی المسألـهٔ ثلاثـهٔ: «أحدها»: و لعله الأشـهر أو المشـهور عند الأصـحاب «قدهم» أن وقت نافلهٔ الظهر من الزوال الی الذراع کما أن وقت نافلهٔ العصر الی الذراعین و لا بد بعد الذراع و الذراعین من ترک النافلهٔ و البدأهٔ بالفریضهٔ و «ثانیهما»: ما اختاره الماتن و قواه من امتداد وقت النافلهٔ بامتداد وقت الإجزاء للفریضهٔ أعنی امتداده الی الغروب

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۴۲

....

و «ثالثها»: و هو القول الوسـط بین القولین المتقـدمین أن وقت نافلـهٔ الظهر من الزوال الی المثل و وقت نافلـهٔ العصـر الی المثلین و الیه ذهب الشـیخ فی خلافـه و المحقق فی المعتبر و العلامـهٔ فی بعض کتبه و الشـهید و المحقق الثانیان فی الروض و الروضـهٔ و غیرهم من المحققین.

و الصـحیح من تلـک الأـقوال هو القول المنسوب إلی الأشـهر «تـارهٔ» و الی المشـهور «أخری» و قـد اسـتدل علیه بجملـهٔ من الروایـات المعتبرهٔ:

«منهـا»: صـحیحهٔ زرارهٔ حیث ورد فی ذیلهـا: أ تـدری لم جعل الـذراع و الـذراعان؟ قلت: لم جعل ذلک؟ قال: لمکان النافلـهٔ، لک أن تتنفل من زوال الشمس الی أن یمضی ذراع، فإذا بلغ فیئک ذراعا من الزوال بدأت؟ بالفریضهٔ و ترکت النافلهٔ .. «۱».

و «منها»: عدهٔ من الروایات و هی موثقات بأجمعها لوقوع حسن ابن محمد بن سماعهٔ فی طریقها «۲».

و «منها»: موثقهٔ عمار عن أبی عبد اللّه (ع) (فی حدیث).

فان مضى قدمان قبل أن يصلى ركعة بدأ بالأولى و لم يصل الزوال إلا بعد ذلك و للرجل أن يصلى من نوافل الأولى (العصر) بين الأولى الى أن تمضى أربعة أقدام فإن مضت الأربعة أقدام و لم يصل من النوافل شيئا فلا يصلى النوافل .. «۳».

و «منها»: غير ذلك من الروايات ظاهرة الدلالة، بل الصريحة فى المدعى.

و استدل للقول الوسط بصحيحة زرارة المتقدمة آنفا حيث ورد فى صدرها: إن حائط مسجد رسول اللّه (ص) كان قامة و كان إذا مضى

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

منه ذراع صلى الظهر و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر .. «۱» بدعوى أن المراد بالقامة هو الذراع كما فى جملة من النصوص فيحمل الذراع فى الصحيحة و غيرها من الروايات على المثل كما يحمل الذراعان على المثلين فتصير الأخبار المتقدمة- حينئذ- دليلا على القول الوسط دون القول الأول المتقدم المنسوب الى المشهور.

و يردّه «أولا»: انه لم يثبت أن المراد بالذراع متى ما أطلق هو القامة و المثل، كما لم يثبت أن المراد بالقامة متى ما أطلقت هو الذراع.

و «ثانيا»: ان حمل الذراع فى الصحيحة على القامة و المثل خلاف الظاهر بلا ريب بل لعل الصحيحة صريحة بخلافه، و الوجه فيه ان الذراع و ان كان مطلقا فى صدر الرواية، و لدعوى أن المراد به المثل و القامة مجال- و إن كانت بعيدة و خلاف الظاهر- كما عرفت إلا أن قوله (ع) ان حائط مسجد رسول اللّه (ص) كان قامة و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر .. كالصريح فى أن المراد بالذراع ليس هو القامة و المثل، حيث أن قوله «مضى منه» ظاهر بل صريح فى التبعيض بمعنى أن الذراع بعض مقدار الحائط لا انه نفسه فيكون الذراع فى مقابل القامة، لا أنه بمعناها كما لا يخفى.

و «ثالثا»: لو أغمضنا عن ذلك فقوله فى ذيل الصحيحة: فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة .. أصرح من سابقه و لا يقبل الحمل على القامة و المثل أبدا، لأنه كالصريح فى أن المراد بالذراع فيه هو الذراع بالمعنى المتعارف دون المثل و القامة، حيث جعل (ع) الشاخص نفس المكلف و شخصه و جعل المدار على الفيء الحاصل

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

منه حيث قال: إذا بلغ فيئك ذراعا، إذا فالذراع فى مقابل القامة و المثل لا انه بمعناهما فلا يصح حمله عليهما ابدا فهذا الاستدلال ساقط.

و عن الشهيد فى روض الجنان الاستدلال على ذلك بأن المنقول من فعل النبى (ص) و الأئمة (ع) بل و كذا غيرهم من السلف فعل النافلة متصلة بالفريضة و لم يكونوا يصلون النافلة فى وقت- كالذراع و الذراعين- و الفريضة فى وقت آخر- كالمثل و المثلين.

و حیث انا علمنا من الخارج أن وقت الفریضهٔ هو المثل و المثلان فلا مناص من أن یحدد النافلهٔ أیضا بذلک تحفظا علی التواصل بین فعل النافلهٔ و الفریضهٔ، ففعلهم (ع) حجهٔ قاطعهٔ علی اتساع الوقت الی أن یبلغ الظل مثلک أو مثلیک.

و یدفعه: «أولا»: أنه لم یثبت کونهم (ع) آتین بالنافلهٔ متصلهٔ بالفریضهٔ و لم یقم علی ذلک أی دلیل، و من المحتمل انه (ص) کان یصلی النافلهٔ فی داره- عند الذراع أو الذراعین- و یخرج الی الفریضهٔ بعد ذلک- عند المثل أو المثلین- و لم نحرز انهم کانوا یواصلون النوافل بالفرائض لأنه لیس بأمر واضح فی نفسه و لم یوضّح من قبل المستدل بإقامهٔ الدلیل علیه.

و «ثانیا»: ان ما ادعی فی المقام من امتداد وقت النافلهٔ إلی المثل و المثلین خلاف ما ورد التصریح به فی عدهٔ من الروایات و منها صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ حتی علی تقدیر تسلیم انه (ص) کان یوصل النافلهٔ بالفریضهٔ و ذلک للتصریح فی تلک الروایات بأنه (ص) کان یصلی الظهر عند بلوغ الفیء ذراعا و العصر عند بلوغه ذراعین، و قد ورد فی تلک الصحیحهٔ ما هذا لفظه. و کان إذا مضی منه ذراع صلی الظهر، و إذا مضی منه ذراعان صلی العصر فلا بد- علی تقدیر تسلیم دعوی الاتصال- أن نحدد وقت

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۴۵

....

النافلهٔ بالذراع و الذراعین لأنهما وقت إتیانه (ص) بالفریضهٔ دون المثل و المثلین.

نعم لو ثبت ان النبی (ص) کان یصلیهما عند المثل و المثلین فهب انا کنا نلتزم بامتداد وقت النافلهٔ إلیهما، الا ان الثابت خلافه، إذا فمن أین نثبت امتداد الوقت الی المثل و المثلین؟

و قد یستدل علی ذلک بالإطلاقات. و ما توهم إطلاقها من الروایات علی طائفتین:

«إحداهما»: الأخبار الواردهٔ فی أن نافلهٔ الظهر ثمان رکعات قبلها و نافلهٔ العصر أیضا ثمان رکعات قبلها، أو انها أربع رکعات بعد الظهر و اربع رکعات قبل العصر علی اختلاف ألسنتها «۱»، فإنها مطلقهٔ و لم تقید فیها النافلهٔ بالذراع و الذراعین، و مقتضی إطلاقاتها جواز الإتیان بها الی المثل و المثلین.

و «ثانیتهما»: الروایات الدالهٔ علی ان النافلهٔ لا وقت معین لها و انما هی ثمان رکعات أمرها بید المکلف ان شاء طولها و ان شاء قصرها و انه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین و لا یمنعک عنهما إلا سبحتک، ففیما روی منصور بن حازم و حارث بن المغیرهٔ و غیرهما قالوا: کنا نقیس الشمس بالمدینهٔ بالذراع فقال أبو عبد اللّه (ع) الا أنبئکم بابین من هذا. إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، الا أن بین یدیها سبحهٔ و ذلک إلیک ان شئت طولت و ان شئت قصرت «۲» و نظیرها غیرها من الروایات.

---

(۱) راجع ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۴۶

....

و مقتضی عدم التقیید فیها بالذراع و الذراعین جواز الإتیان بالنوافل الی المثل و المثلین.

و هذا الاستدلال ضعیف غایته و ذلک:

«أما أولا»: فلان المطلقات المذکورهٔ لیست بصدد بیان وقت النافلهٔ:

أما الطائفهٔ الأولی: فلأجل أنها انما وردت لبیان أعداد الصلوات من الفرائض و النوافل و ان مجموعهما یبلغ خمسین أو إحدی و

خمسین رکعة فثمان للظهر قبلها، و ثمان للعصر کذلک، و اربع للمغرب و هکذا. و أما أن أوقات النوافل تمتد الی أی زمان فلیست المطلقات بصدد بیانه.

نعم تدلنا هذه الروایات علی أن النوافل لا بد من ان تقع قبل الفریضة أو بعدها لأنها من جهة قبلیة النوافل أو بعدیتها عن الفرائض بصدد البیان.

و أما الطائفة الثانیة: فلأجل أنها إنما وردت لبیان وقت الفریضة و ان وقتها غیر محدد بشیء بعد تحقق الزوال إلا بالسبحة سواء أ طالت أم قصرت و لم ترد لبیان وقت النوافل بوجه.

و «أما ثانیا»: فلأنها لو کانت مطلقة من تلک الجهة و کانت ناظرة إلی بیان وقت النافلة لدلت علی القول الثانی أعنی امتداد وقت النافلة إلی الغروب و ذلک لمکان إطلاقها فإن مقتضاه عدم تقیید النافلة بالمثل و المثلین و امتداد وقتها بامتداد وقت الإجزاء للفریضة فبأی وجه یمکننا تقییدها بالمثل و المثلین کما ادعی.

و «أما ثالثا»: فلانا لو تنازلنا عن ذلک و بنینا علی إطلاقها فلا مناص من ان نرفع الید عن إطلاقها و نقیدها بما ورد فی جملة من الروایات من تحدید وقت النافلة بالذراع و الذراعین کما فی صحیحة زرارة و غیرها حملا

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۴۷

....

للمطلق علی المقید فلا یسعنا حینئذ دعوی دلالتها علی امتداد وقت النافلة إلی المثل و المثلین ابدا فهذا القول أیضا ضعیف.

ثم إن بما سردناه یظهر بطلان القول الثانی أیضا أعنی ما ذهب الیه الماتن من امتداد وقت النافلة إلی الغروب حیث استدلوا علیه بإطلاق الروایات بالتقریب المتقدم فی الاستدلال علی امتداد وقت النافلة إلی المثل و المثلین و الجواب عنه هو الجواب من عدم کونها بصدد البیان من تلک الناحیة تم علی تقدیر تسلیم إطلاقها و کونها ناظرة الی ذلک فلا مناص من تقییدها بالصحیحة المتقدمة و غیرها مما دل علی تحدید وقت النافلة بالذراع و الذراعین إذا فالصحیح هو القول الأشهر أو المشهور.

تنبیه:

إن قانون حمل المطلق علی المقید و ان لم یجر فی المستحبات غیر أن ذلک فیما إذا ورد أمر آخر بالمقید.

و أما إذا أمر بالمطلق و نهی عن حصة خاصة من حصصه أعنی المفید- کما فی محل الکلام للمنع عن التنفل بعد الذراع و الذراعین مع الأمر بالفریضة بعدهما حیث قال (ع) و إذا بلغ فیئک ذراعا من الزوال ترکت النافلة و بدأت بالفریضة- فلا مناص من تقیید المطلق بالمقید- علی ما بیناه فی محله- لعدم اجتماع الأمر بالمطلق مع النهی عن المقید. و مما دلنا- صریحا- علی لزوم التقیید فی المطلقات و أن لنوافل الظهرین وقتا معینا و هو الذراع و الذراعان موثقة إسماعیل الجعفی عن أبی جعفر (ع) قال: أ تدری لم جعل الذراع

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۴۸

....

و الذراعان؟ قال: قلت لم؟ قال: لمکان الفریضة لئلا یؤخذ من وقت هذه و یدخل فی وقت هذه «۱».

فإنها دلت- بصراحتها- علی أن لنوافل الظهرین وقتا معینا و هو الذراع و الذراعان و ان وقتها یخرج بعدهما و یدخل وقت الفریضة و الیه أشار بقوله (ع) لئلا یؤخذ من وقت هذه و یدخل فی وقت هذه و معه لا مناص من أن تجعل هذه الروایة و غیرها مما دل علی ذلک مقیدة للمطلقات المتقدمة کما قدمناه و الروایة موثقة. فان إسماعیل الجعفی علی ما بیناه سابقا ثقة کما ان المیثمی هو یعقوب

بن شعیب الثقهٔ سنبین الوجه فی ذلک فی آخر هذا الجزء من الکتاب إن شاء اللّه.

و قد یستدل علی هذا القول بما ورد من ان النافلهٔ هدیهٔ و انها متی ما أتی بها قبلت سواء قدمتها أو أخرتها «۲» لأنها تدل علی جواز الإتیان بالنوافل الی آخر وقت الفریضهٔ.

و یرد الاستدلال بها أن هذه الروایات کما تدلنا علی جواز تأخیر النافلهٔ کذلک تدلنا علی جواز تقدیمها عن الزوال، و لازم الاستدلال بها فی المقام هو الالتزام بأن النوافل لیس لها وقت مقرر فی الشریعهٔ المقدسهٔ و انه موسع علی نحو یجوز الإتیان بها قبل الزوال و هذا مما لا یمکن الالتزام به، فالاستدلال بها علی التوسعهٔ فی أوقات النوافل مما لا مجال له.

نعم تدلنا هذه الروایهٔ علی جواز الإتیان بالنوافل قبل الوقت المقرر لها و بعده لأنها هدیهٔ و هو أمر آخر غیر التوسعهٔ فی أوقاتها کما لا یخفی.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۳۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۴۹

(مسألهٔ ۲) المشهور عدم جواز تقدیم نافلتی الظهر و العصر (۱) فی غیر یوم الجمعهٔ علی الزوال و ان علم بعدم التمکن من إتیانهما بعده، لکن الأقوی جوازه فیهما خصوصا فی الصورهٔ المذکورهٔ.

---

(۱) بعد ما عرفت من أن لنوافل الظهرین أوقاتا معینهٔ یقع الکلام فی أنها هل یجوز أن تؤخر عن أوقاتها أو تقدم عنها أو لا یجوز؟ أما بالإضافهٔ إلی تأخیرها عن أوقاتها فلا ینبغی التردد فی جوازه و ذلک للأخبار الدالهٔ علی جواز قضاء النوافل النهاریهٔ باللیل أو اللیلیهٔ بالنهار «۱» و أن به فسرت الآیهٔ المبارکهٔ وَ هُوَ الَّذِی جَعَلَ اللَّیْلَ وَ النَّهٰارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرٰادَ أَنْ یَذَّکَّرَ أَوْ أَرٰادَ شُکُوراً «۲».

فیستفاد من تلک الروایات ان قضاء النوافل کقضاء الفرائض مشروع فی الشریعهٔ المقدسهٔ غیر ان القضاء واجب فی الفرائض، و مندوب فی النوافل ثم ان غرضنا انما هو إثبات المشروعیهٔ و جواز الإتیان بالنوافل بعد أوقاتها- فی الجملهٔ- و أما جوازه و مشروعیته حتی قبل الإتیان بصلاهٔ العصر أو عدمهما لانه من التطوع فی وقت الفریضهٔ- و لا کلام فی عدم مشروعیته فی الصیام، لعدم صحهٔ الصوم المندوب ممن علیه صوم واجب و هو فی الصلاهٔ مورد الکلام- فهو أمر آخر سنتکلم علیه فی محله ان شاء اللّه.

و أما بالإضافهٔ إلی تقدیمها عن وقتها أعنی الزوال کما هو محل الکلام فالمشهور عدم جوازه و ذهب الشیخ «قده» الی جوار تقدیمها لمن علم من حاله أنه سیشتغل بما یمنعه من الإتیان بها فی أوقاتها و مال جمع من متأخر

---

(۱) راجع ب ۵۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) الفرقان: ۲۵: ۶۲.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۵۰

....

المتأخرین إلی جواز تقدیمها مطلقا و منشأ الخلاف فی المسألهٔ هو اختلاف الأخبار الواردهٔ فی المقام، و قد دلت جملهٔ من الروایات علی أن صلاهٔ التطوع بمنزلهٔ الهدیهٔ ان شئت قدمتها و ان شئت أخرتها، و أکثر الروایات و ان کانت ضعیفهٔ السند «۱» الا انها مشتملهٔ علی بعض الصحاح أیضا.

«منها»: صحيحة محمد بن عذافر أو حسنته- باعتبار إبراهيم بن هاشم- قال: قال أبو عبد اللّه (ع) صلاة التطوع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت فقدم منها ما شئت و أخر منها ما شئت «۲».

و «منها»: صحيحة إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام انى اشتغل، قال: قال: فاصنع كما تصنع، صل ست ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها من صلاة العصر يعنى ارتفاع الضحى الأكبر و اعتد بها من الزوال «۳».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و لكن الأصحاب «قدهم» ما عدى جماعة لم يلتزموا بالعمل بمضمونها فى تقديم النوافل على الزوال و هذا هو الصحيح و ذلك للاطمئنان بعدم بقاء الأخبار الدالة على جواز تقديم النوافل على إطلاقها لتقيدها بما إذا اشتغل المكلف بما يمنعه من الإتيان بالنافلة فى وقتها و يدلنا على ذلك قوله (ع)

---

(۱) كرواية القاسم بن الوليد الغسانى عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

قلت له جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل فى كم هى؟ قال ست عشرة ركعة فى أى ساعات النهار شئت أن تصليها صليتها .. و مرسلة على بن الحكم و فيها:

إن شئت فى أوله و إن شئت فى وسطه و ان شئت فى آخره. المروية فى ب ۳۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۳۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵۱

....

فى الصحيحة المتقدمة: فاصنع كما تصنع.

حيث أن الظاهر انه جزاء للجملة الشرطية المطوية فى الكلام لمكان «فاء» و معناه انك إذا كنت كما وصفت مشتغلا بما يمنعك عن النافلة فى وقتها فاصنع كما تصنع، فتدلنا بمفهومها على عدم جواز التقديم لمن لم يكن له اشتغال بما يمنعه عن الإتيان بها فى وقتها.

و يؤيد ذلك رواية يزيد (بريد) بن ضمرة الليثى عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجل من أول النهار؟ قال: نعم إذا علم أنه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها «۱».

و هى و ان كانت صريحة فى المدعى إلا أنها ضعيفة السند لجهالة ابن ضمرة فلا تصلح إلا للتأييد بها.

كما يؤكده ما علمناه خارجا من أن النبى (ص) و الوصى (ع) لم يكونا يصليان شيئا من الصلاة قبل الزوال فلو كان تقديم النوافل على الزوال أمرا سائغا لصدر ذلك منهما و لو مرة واحدة، و هذا مضافا الى أنه المعهود منهما عليهما السلام لدى الناس يستفاد من بعض الروايات أيضا:

«منها»: ما رواه عمر بن أذينة عن عدة انهم سمعوا أبا جعفر (ع) يقول: كان أمير المؤمنين عليه السّلام لا يصلى من النهار شيئا حتى تزول الشمس، و لا من الليل بعد ما صلى العشاء الآخرة حتى ينتصف الليل «۲».

و هى واضحة الدلالة على المدعى كما انها صحيحة من حيث السند أو حسنة باعتبار إبراهيم بن هاشم حيث أن ضمير عنه فى الوسائل عائد إليه،

---

(۱) المروية فى ب ۳۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۳۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۵۲

(مسألة ۳) نافلة یوم الجمعة عشرون رکعة (۱) و الأولی تفریقها بأن یأتی ستا عند انبساط الشمس، و ستا عند ارتفاعها و ستا قبل الزوال، و رکعتین عنده.

و تأخیر هذه الروایة عن روایة محمد بن یحیی فی الوسائل انما صدر من باب الاشتباه و اللازم ذکرها متقدمة علیها کما لا یخفی فراجع الوسائل «۱» و الکافی «۲» حتی یتضح الحال.

و «منها»: ما رواه زرارة عن أبی جعفر (ع) قال: سمعته یقول کان رسول اللّه (ص) لا یصلی من النهار شیئا حتی تزول الشمس، فإذا زال النهار قدر نصف إصبع صلی ثمانی رکعات «۳».

و هذه الروایة فی سندها موسی بن بکر و هو لم یوثق، و مقتضی هذه الروایات عدم جواز تقدیم النافلة عن وقتها إلا بالإضافة الی من علم اشتغاله یشغل یمنعه عن الإتیان بها فی وقتها، فإنه لا مانع له من تقدیمها علی وقتها حسب ما دلت علیه الروایة المتقدمة.

وقت نافلة یوم الجمعة

(۱) ما قدمناه فی التعلیقة المتقدمة انما هو بالإضافة إلی نوافل الظهرین فی غیر یوم الجمعة و أما بالإضافة إلی نوافل یوم الجمعة فقد تقدم الکلام علیها فی الجملة و أشرنا الی أن الأخبار الواردة فیها مختلفة، فان فی بعضها

---

(۱) ب ۳۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) الجزء الثالث ص ۲۸۹ من الطبع الحدیث.

(۳) ب ۳۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۵۳

(مسألة ۴) وقت نافلة المغرب من حین الفراغ من الفریضة إلی زوال الحمرة المغربیة (۱).

أن المکلف یصلی ست عشرة رکعة قبل العصر «۱» و فی بعضها الآخر: انه یصلی ست رکعات قبل الزوال و رکعتین عند الزوال و ثمانی رکعات بعد الفریضة «۲» و فی ثالث: ست رکعات عند ارتفاع النهار و ست رکعات قبل نصف النهار، و رکعتین إذا زالت الشمس قبل فریضة الجمعة و ست رکعات بعد الجمعة «۳» الی غیر ذلک من الأنحاء الواردة فی الروایات.

و نتیجة اختلاف الروایات أن المکلف یتخیر بین تقدیم النوافل علی الوقت- یوم الجمعة- و تأخیرها عنه، و قد ورد فی بعضها ان المراد بالرکعتین عند الزوال هو الإتیان بهما فی وقت یترقب فیه الزوال أعنی الشک فی تحققه و أما مع العلم بتحققه فلا بد من الإتیان بالفریضة دون الرکعتین.

وقت نافلة المغرب

(۱) لا کلام و لا خلاف فی أن نافلة المغرب مبدؤها بعد فریضته، و انما الکلام فیها بحسب المنتهی، و المشهور أن منتهی وقتها زوال

الحمرهٔ المغربيهٔ، و دخول وقت الفضيلهٔ لصلاهٔ العشاء، بل ادعى عليه الإجماع فى كلمات بعضهم، و عن الشهيد فى الذكرى و الدروس امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضهٔ الى أن يتضيق وقت العشاء، لأنها تابعهٔ لها كالوتيرهٔ، و ان كان الأفضل المبادرهٔ إليها، و اليه مال صاحب المدارك و استجوده كاشف اللثام.

---

(۱) المرويات فى ب ۱۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۱۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۱۱ من أبواب صلاهٔ الجمعهٔ من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۵۴

....

و الوجه فى هذا الاختلاف عدم ورود نص فى المقام كما ورد فى نافلهٔ الظهرين كقوله (ع) أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت لم؟ قال لمكان الفريضهٔ، لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه «۱» و من هنا قوى هؤلاء امتداد وقتها الى أن يتضيق وقت الفريضهٔ.

و قد استدل للمشهور- كما فى الجواهر- بوجوه:

«الأول»: أن المعهود من النبى (ص) انه كان يصلى نافلهٔ المغرب بعد الإتيان بالفريضهٔ، ثم لا يصلى شيئا حتى يسقط الشفق، فإذا سقط صلى العشاء الآخرهٔ.

و «يرده»: أن فعله (ص) لو سلمنا ثبوته- لا يدلنا بوجه على أن الإتيان بنافلهٔ المغرب بعد زوال الحمرهٔ المغربيهٔ قضاء و لعله (ص) انما كان يأتى بها بعد فريضهٔ المغرب، لأنه أفضل أو أحد أفراد المستحب هذا إن أريد من معهوديهٔ فعله (ص) إتيانه بها قبل زوال الحمرهٔ.

و أما لو أريد بها انه (ص) كان إذا لم يأت بالنافلهٔ قبل زوال الحمرهٔ لم يكن يأت بها الا قضاء فهو دعوى لا طريق لنا إلى إثباتها- بوجه.

«الثانى»: أن المنساق و المنصرف اليه من الأخبار الواردهٔ فى الإتيان بأربع ركعات بعد صلاهٔ المغرب انما هو إتيانها بعد المغرب و قبل زوال الحمرهٔ المغربيهٔ.

و فيه: انه لا شاهد لدعوى الانصراف بعد وجود المطلقات و اهتمام الشارع بالإتيان بأربع ركعات المغرب إذ لا موجب معها لانصراف الأخبار الى كون النافلهٔ واقعهٔ قبل زوال الحمرهٔ بل مقتضى الإطلاق مع الاهتمام

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۵۵

....

الكثير بها بقوله (ع) لا يدعهن فى سفر و لا حضر «۱» جواز الإتيان بها حتى بعد زوال الحمرهٔ، فلو أخر صلاهٔ المغرب الى آخر وقت الفضيلهٔ لم يكن أى مانع من الإتيان بنافلتها بعدها.

«الثالث»: أن وقت المغرب مضيق و انه يخرج بذهاب الحمرهٔ على ما نص عليه فى جملهٔ من الروايات فإذا كانت فريضهٔ الوقت مضيقهٔ فنافلتها أولى بأن تكون كذلك فهى كالفريضهٔ يخرج وقتها بذهاب الحمرهٔ.

و فيه: أن المراد بأنها مضيقة الوقت ليس هو الضيق الحقيقى و خروج وقتها بذهاب الحمرة المغربية جزما، لأن فوات صلاة المغرب و انقضاء وقتها بذلك مما لم يلتزم به هو (قده) و لا يمكننا الالتزام به فلا مناص من حمل الضيق فيها على الضيق التنزيلى و بالعناية باعتبار أن الإتيان بها فى أول وقتها أفضل، و خروج وقت الفضيلة بذهاب الحمرة.

و الإتيان بها بعد خروج وقت الفضيلة كالعدم، و كأنها ليست بصلاة المغرب لمرجوحيتها بالنسبة إلى الصلاة قبل ذهاب الحمرة، و لا مانع من الالتزام بذلك فى وقت النافلة أيضا بأن يقال: ان الأفضل ان يؤتى بها قبل ذهاب الحمرة المغربية و ان الإتيان بها بعده مرجوح، لا انها موقتة بذلك و تكون قضاء بعد ذهاب الحمرة.

على انه أى تلازم بين الضيق فى وقت الفريضة، و الضيق فى وقت النافلة، لأنه من المحتمل ان تكون الفريضة مضيقة لاهميتها و لا يكون التطوع كذلك لإطلاق أدلته، و عدم كونه موردا للاهتمام، فللمكلف أن يأتى به قبل زوال الحمرة و بعدها. هذا كله فيما إذا حملنا الضيق على الضيق من جهة آخر الوقت.

---

(۱) راجع ب ۲۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵۶

....

و أما على ما بيناه من أن معنى كونها مضيقة انها مضيقة من جهة أول الوقت، بمعنى انها ليست بمسبوقة بالنافلة بخلاف بقية الفرائض، لأنها موسعة من تلك الجهة و مسبوقة بالنافلة فلا بد من الإتيان بالمغرب عند دخول وقتها من غير انتظار و تأخير للنافلة، فلا يمكن الاستدلال بكون المغرب مضيقة الوقت على أن نافلتها موقتة بذهاب الحمرة و انها تكون قضاء بعده أبدا و هذا ظاهر.

و قد استدل المحقق على ذلك فى المعتبر بالأخبار الواردة فى النهى عن التطوع فى وقت الفريضة، فإن الإتيان بنافلة المغرب بعد ذهاب الحمرة كذلك لانه وقت فضيلة العشاء.

نعم لا مانع من أن تتقدم على ذهاب الحمرة، لأنه و ان كان أيضا كذلك بمعنى انه وقت فريضة العشاء لدخول وقتها من أول المغرب. فتكون النافلة حينئذ من التطوع فى وقت الفريضة.

إلا أن الروايات الواردة فى أفضلية تأخير العشاء عن ذهاب الحمرة و مرجوحية تقديمها على ذهابها تدلنا على جواز التطوع قبل ذهاب الحمرة المغربية، و ذلك لأن تلك الروايات الآمرة بتأخير العشاء تدلنا على انه ليس هناك أمر فعلى متعلق بإتيانها قبل ذهاب الحمرة و ان كان يجوز الإتيان بها حينئذ كما عرفت، و لا مانع معه من الأمر بالتطوع بوجه.

و هذا بخلاف ما بعد ذهاب الحمرة لوجود الأمر الفعلى بإتيان الفريضة- وقتئذ- و معه كيف يصح الأمر بالإتيان بنافلتها لانه من التطوع فى وقت الفريضة.

و فيه: ان ما ذكره (قده) و ان كان أحسن ما استدل به فى المقام إلا انه انما يتم فيما لو قلنا بحرمة التطوع فى وقت الفريضة. و أما بناء على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵۷

....

جوازه و مرجوحيته فلا، فإن الإتيان بالنافلة جائز و مرجوح- على ذلك- و المرجوحية أمر و كونها موقتة بذهاب الحمرة أمر آخر.

بل لا يتم الاستدلال بها حتى على القول بحرمة التطوع فى وقت الفريضة أو بناء على أن النهى و ان كان تنزيهيا- على الفرض- إلا أنه

كـالتحريمى مقيـد لإطلاقـات النافلـة، و ذلـك لأن الكلام انما هو فى أن النافلـة- فى نفسـها و طبعها- هل ينتهى وقتها بـذهاب الحمرة المغربية أو انه يمتد الى آخر وقت الفريضة؟

و أما عـدم جواز تأخيرها عن ذهاب الحمرة بالعنوان الثانوى و العرضـى ككونها من التطوع فى وقت الفريضـة و مزاحمة لها فهو خارج عن محـل الكلام لوضوح ان المنع عنهـا بالعنوان الثانوى أمر آخر لا ربط له بالمقام و تظهر الثمرة فيما لو اسـتحب تأخير الفريضـة عن أول وقتهـا كمـا فى انتظـار الجماعـة أو إتمـام الأذان و نحوهما، لأنه أمر راجـح و مأمور به فإذا فرضـنا أن الفصل بين ذهاب الحمرة و انعقاد الجماعة بمقدار يتمكن فيه المكلف من الإتيان بالنافلة- لأن وقت الفريضـة- فى الجماعة- انما هو قول المقيم «قد قامت الصلاة» جاز على ما ذكرناه الإتيان فيه بالنافلة أداء لعدم خروج وقتها بذهاب الحمرة، حتى بناء على حرمة التطوع فى وقت الفريضة فالمتحصل انه لاـ مـانع من التطوع قبـل قول المقيم «قـد قامت الصـلاة» فلا ملازمـة بين ذهاب الحمرة و التطوع فى وقت الفريضـة، فإذا فرضـنا أن المكلف لا يأتى بالفريضة لمانع جاز الإتيان حينئذ بالنافلة.

فالإنصاف أن الأخبار المانعة عن التطوع فى وقت الفريضة غير مستلزمة للتقييد فى المطلقات.

و قد يستدل عليه بالأخبار الواردة فى أن المفيض من عرفات إذا صلى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵۸

....

المغرب بالمزدلفة يؤخر النافلة الى ما بعد العشاء «۱».

فإن الأمر بتأخير النافلـة يـدلنا على انقضاء وقت نافلة المغرب بعد صـلاة العشاء أى بعد ذهاب الحمرة و دخول وقت الفضـيلة للعشاء، و إلا لم يكن معنى لتأخير النافلة إلى ما بعد العشاء لأنها بعد فريضة العشاء أيضا واقعة فى وقتها.

و فيه: ان الأخبار المسـتدل بها لا دلالـة لها على أن نافلـة المغرب موقتـة بـذهاب الحمرة بحيث لو أخرت عن ذلك كانت قضاء و لعل الأـمر بتأخيرها إلى ما بعـد العشاء مسـتند إلى النهى عن التطوع فى وقت الفريضـة، فإن الغالب وصول الحاج إلى المزدلفـة بعـد ذهاب الحمرة المغربية حيث أن المسافة بين المزدلفة و عرفات فرسخان و طى تلك المسافة بعد الغروب، و الوصول إلى المزدلفة قبل ذهاب الحمرة أمر غير متيسـر- غالبا- و من المعلوم ان بذهاب الحمرة يدخل وقت الفضـيلة لصـلاة العشاء، فتكون النافلة حينئذ من التطوع فى وقت الفريضة.

و الذى يدلنا على ذلك صـريحا صـحيحة أبان بن تغلب قال: صـليت خلف أبى عبد اللّه (ع) المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الآخرة و لم يركع فيما بينهما، ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات «۲».

لأنها كالصـريح فى عـدم فوات النافلـة بـذهاب الحمرة، نعم لا بـد من حمل ذلك منه (ع) على ما إذا منعه عن الإتيان بالفريضـة وقتئذ مانع كانتظار الجماعـة و نحوه، للنهى عن التطوع فى وقت الفريضـة، و المتحصل أن ما ذهب اليه المشـهور فى المسألة من توقيت نافلة المغرب بما قبل ذهاب الحمرة

---

(۱) راجع ب ۶ من أبواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

(۲) راجع ب ۶ من أبواب الوقوف بالمشعر من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۵۹

(مسألة ۵) وقت نافلة العشاء و هى الوتيرة يمتد بامتداد وقتها (۱).

المغربیهٔ مما لم یقم علیه دلیل و المتبع هو المطلقات المقتضیهٔ لامتداد وقتها إلی آخر وقت الفریضهٔ، کما ذهب الیه الشهید و کاشف اللثام و صاحب المدارک و غیرهم (قدس اللّه أسرارهم).

وقت نافلهٔ العشاء

(۱) لا شبههٔ فی أن مبدأ وقت الوتیرهٔ انما هو الفراغ عن فریضهٔ العشاء علی ما نطقت به الروایات الواردهٔ فی نافلتها فقد دلت علی انها رکعتان بعد العشاء الآخرهٔ «۱» و فی بعضها: رکعتان بعد العتمهٔ جالسا تعدان برکعهٔ و هو قائم أو رکعتان بعد العشاء من قعود تعدان برکعهٔ من قیام «۲» الی غیر ذلک من الروایات.

و إنما الکلام فی وقتها بحسب المنتهی و انه هل یمتد بامتداد وقت الفریضهٔ أعنی طلوع الفجر أو منتصف اللیل علی الخلاف فی منتهی وقت العشاء؟.

المعروف امتداد وقتها بامتداد وقت الفریضهٔ، إلا أنه لم یدل علیه نص صریح: نعم یمکن أن یستدل علیه بالأخبار الواردهٔ فی أن من یؤمن باللّه و الیوم الآخر لا یبیتن إلا بوتر «۳» و قد فسر الوتر فی نفس تلک

---

(۱) المرویتان فی ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) راجع ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۶۰

....

الروایات بالرکعتین اللتین یؤتی بهما بعد العشاء الآخرهٔ، فإن المستفاد منها أن آخر وقت الوتیرهٔ صدق البیتوتهٔ، فمتی صدق انه بات فقد انقضی وقتهما، و الغالب فی البیتوتهٔ وقوعها قبل الانتصاف، لأن الناس- علی الأغلب- انما یبدءون بالمنام قبل الانتصاف، و الروایات الواردهٔ فی المقام و إن کانت مطلقهٔ و غیر مقیدهٔ بکون البیتوتهٔ بعد الانتصاف أو قبله إلا أنها غیر قابلهٔ الحمل علی البیتوتهٔ بعد الانتصاف لأنها قلیلهٔ نادرهٔ و لا- یمکن حمل المطلق علی الفرد النادر بل لا بد من حملها علی ما هو الغالب من البیتوتهٔ قبل الانتصاف، بحیث لو ترک الوتیرهٔ و نام قبل الانتصاف ثم استیقظ فی منتصف اللیل أو بعده صدق انه قد بات من غیر وتر.

فحیث تصدق البیتوتهٔ بالانتصاف فتدلنا الروایات المذکورهٔ علی أن آخر وقت الوتیرهٔ هو انتصاف اللیل و غسقه.

و مما یشهد علی ما ذکرناه من صدق البیتوتهٔ و تحققها قبل الانتصاف ما دل علی أن زائر بیت اللّه الحرام یجب علیه البیتوتهٔ فی منی إلی نصف اللیل «۱» لدلالته علی أن المکلف إذا بقی فی منی الی انتصاف اللیل کفی ذلک فی صدق البیتوتهٔ فی حقه.

و یدلنا علی ذلک أیضا ما دل من الروایات «۲» علی أن الوتیرهٔ بدل الوتر و ان تشریع هذه الصلاهٔ انما هو لأجل أن المکلف قد لا یستیقظ من نومه لصلاهٔ اللیل فتفوته صلاهٔ الوتر و معه تقع الوتیرهٔ بدلا عنها فمن أنی

---

(۱) راجع ب ۱ من أبواب العود إلی منی و رمی الجمار و المبیت و النقر من الوسائل.

(۲) راجع ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها و ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۶۱

و الاولى كونها عقيبها من غير فصل معتد به (١) و إذا أراد

بها فكأنما أتى بصلاة الوتر فى وقتها و من هنا سميت بالوتيرة.

و من الظاهر أن وقت صلاة الليل بعد الانتصاف إذ لا تشرع قبله اللهم إلا لعذر كالسفر و غيره مما يأتى عليه الكلام فى محله ان شاء اللّه- و المتعين وقتئذ هو الوتر أعنى المبدل منه دون البدل الذى هو الوتيرة لوضوح ان مع التمكن من الإتيان بنفسها لا تصل النوبة إلى بدلها و بهذا يتضح ظرف البدل و أن وقته ما قبل الانتصاف كما أن وقت المبدل منه بعد الانتصاف فالمتحصل ان وقت البدل و الوتيرة يمتد إلى نصف الليل.

(١) ذكر صاحب الجواهر «قده» انه قد يقال بالبعدية العرفية بمعنى ان الوتيرة يعتبر الإتيان بها بعد العشاء الآخرة بما لا يخرج عن مسمى البعدية العرفية، فلا يجوز- مثلا- الإتيان بالوتيرة قريبا من نصف الليل أو طلوع الفجر مع الإتيان بالعشاء فى أول وقتها هذا.

و لا يخفى أن اعتبار البعدية العرفية لم يقم عليه دليل، لأن ما ذكره «قده» و ان أمكن الاستدلال عليه بما ورد فى بعض الروايات كقوله (ع) لا، غير انى أصلى بعدها ركعتين «١» أو قوله: فإذا صليت صليت ركعتين و أنا جالس «٢» أو غيرهما من الروايات الواردة فى المقام، إلا أن المستفاد مما ورد فى استحبابها و دل على أن المؤمن لا يبيت إلا بوتر. كما تقدم عدم اعتبار الوصل فى استحبابها، و إنما الغرض أن لا يبيت المكلف إلا بوتر بأن يصلى الوتيرة فينام، و يصدق أنه نام عن وتر، و بات عنه و قد عرفت أن البيتوتة تتحقق الى الانتصاف فلا يعتبر

---

(١) المرويتان فى ب ٢٧ و ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٢٧ و ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٣٦٢

فعل بعض الصلوات الموظفة فى بعض الليالى بعد العشاء جعل الوتيرة خاتمتها (١).

الوصل بين الوتيرة و العشاء.

(١) هذا و ان ذكره جماعة من أصحابنا و قالوا انه إذا كانت هناك نوافل متعددة- كما فى ليالى شهر رمضان- جعل الوتيرة خاتمتها، إلا أن رجحانه لم يثبت بدليل.

و ما ورد فى رواية زرارة .. و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك «١» أجنبى عن الوتيرة، فان المراد فيها بالوتر ليس هو الوتيرة، بل الظاهر منه و لا سيما بملاحظة إضافته إلى ليلته وتر صلاة الليل فان وتر الليل هى وتر صلاته، و معناه انه يأتى بالوتر آخر الصلوات.

و قد يوجه ذلك: بأن المنساق من الأخبار الواردة فى أن من يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يبيتن إلا بوتر «٢» أن الوتيرة إنما يؤتى بها قبل الإواء إلى الفراش للمنام إذا محل إتيانها قبل المنام فبالطبيعة تكون الوتيرة آخر الصلوات إذ لو صلى بعدها صلاة غيرها لم يكن آتيا بالوتيرة قبل المنام.

و يندفع: بأن قوله (ع) فلا يبيتن إلا بوتر كقوله لا صلاة إلا بطهور «٣» إنما يدل على أن البيتوتة لا بد و ان تكون مسبوقة بالوتيرة، و أما كونها متصلة بالنوم فلا يكاد يستفاد منه أبدا، فالاتصال مما لم يقم عليه دليل، و مع ذلك الأولى- و لو لأجل فتوى الأكابر و الأعلام- أن يجعل المكلف الوتيرة خاتمة نوافله.

---

(١) المروية فى ب ٤٢ من أبواب بقية الصلوات المندوبة من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۹ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۱ من أبواب الوضوء من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۶۳

(مسألة ۶) وقت نافلة الصبح بين الفجر الأول و طلوع الحمرة المشرقية (۱)

وقت نافلة الفجر

اشارة

(۱) وقع الخلاف فى وقت ركعتى الفجر من حيث المبدء و المنتهى فذهب جمع من الأصحاب الى أن مبدأ وقتهما بعد طلوع الفجر، و منهم السيد و الشيخ و المحقق و العلامة «قدهم» و قيل بل نسب الى المشهور أن أول وقتهما بعد الفراغ عن صلاة الليل و الوتر.
كما أن منتهى وقتهما ظهور الحمرة المشرقية على ما هو المشهور بين الأصحاب «قدس اللّه أسرارهم» و عن الشيخ و ابن الجنيد امتداده الى طلوع الفجر الثانى و اختاره صاحب الحدائق «قده» أيضا فالكلام فى المسألة «تارة» من حيث المبدء و «أخرى»: من حيث المنتهى.

مبدأ وقت الركعتين

لا ينبغى الإشكال فى جواز الإتيان بركعتى الفجر قبل طلوع الفجر بدسهما فى صلاة الليل و ذلك للأمر به فى صحيحة البزنطى قال: سألت الرضا (ع) عن ركعتى الفجر فقال: احشوا بهما صلاة الليل «۱» و فى صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) بعد بيان أن ركعتى الفجر قبل الفجر انهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل .. «۲».

(۱) المرويتان فى ب ۵۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۵۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۶۴

....

كما لا ينبغى التأمل فى جواز الإتيان بهما بعد طلوع الفجر أو قبل ظهور الحمرة و ذلك أيضا للنصوص «منها»: صحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة، و لم يركع ركعتى الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «۱».
حيث دلت دلالة ظاهرة على أن جواز الإتيان بالركعتين قبل ظهور الحمرة و الاسفرار و بعد طلوع الفجر كان من المرتكز فى ذهن السائل و أمرا مفروغا عنه عنده، و من هنا سأله (ع) عن جواز الإتيان بهما بعد ظهور الحمرة و الاسفرار، حيث. قال: أ يركعهما أو يؤخرهما؟ فأمره الإمام (ع) بتأخيرهما عن صلاة الفجر، إذا فهاتان الصورتان مما لا اشكال فيه. و سيأتى تفصيل الكلام فيهما عند تعرض الماتن لهما ان شاء اللّه.
و انما وقع الكلام و الاشكال فى جواز إتيانهما قبل طلوع الفجر من غير دس بان يقتصر على فعلهما مستقلتين قبل الفجر و لا يأتى بصلاة الليل أصلا أو يأتى بهما مع الفصل عنها بكثير.

ظاهر كلمات المحددين للوقت بطلوع الفجر عدم جواز الإتيان بهما حينئذ. لأنه من الصلاهٔ قبل الوقت و انما خرجنا عن ذلك فى صورهٔ الدس بالدليل كصحيحهٔ البزنطى المتقدمهٔ و نحوها. الا أن بعضهم قد صرح بالجواز و منهم صاحب الوسائل «قده».

و الذى ينبغى أن يقال انه لم يقم أى دليل على مشروعيهٔ الإتيان بركعتى الفجر قبل طلوعه مع الفصل الكثير بينهما و بين صلاهٔ الليل، و لا- يكاد يمكن استفادتها من النصوص، فإن الصلاهٔ المأتى بها بعد منتصف الليل أو حينه كيف تسمى نافلهٔ الفجر؟! فان توصيفها بصلاهٔ الليل – حينئذ–

(١) المروية فى ب ٥١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ١، ص: ٣٦٥

....

السب و أولى من توصيفها بنافلهٔ الفجر، فمع تعلق الأمر بها بعنوان ركعتى الفجر كيف يسوغ للمتكلف أن يأتى بهما قبل الفجر بزمان. فلو كان مبدأ وقتهما هو انتصاف الليل أو أوله لم يناسبه التسمية بنافلهٔ الفجر أبدا.

فهذه التسمية كافيهٔ الدلالهٔ على أن نافلهٔ الفجر لا بد أن تكون واقعهٔ بعد طلوع الفجر أو معه أو قبله بقليل فالإتيان بها قبل الفجر بزمان مما لا دليل على جوازه.

و يؤيده روايهٔ محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر (ع) عن أول وقت ركعتى الفجر فقال: سدس الليل الباقى «١» فإن سدس الليل الباقى انما ينطبق على ما بين الطلوعين و مقدار قليل مما يقرب من طلوع الفجر بناء على ما بيناه من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوعها، إذا لا دليل على جواز الإتيان بنافلهٔ الصبح قبل طلوع الفجر بزمان طويل.

ثم ان الروايهٔ و ان كانت ضعيفهٔ السند بمحمد بن حمزهٔ بن بيض، إلا أنها صالحهٔ للتأييد كما أشرنا اليه.

و أما الإتيان بركعتى الفجر قبل طلوعه بزمان قريب فالظاهر جوازه للأمر به فى جملهٔ من النصوص:

«منها»: صحيحهٔ زرارهٔ عن أبى جعفر (ع) قال: سألته عن ركعتى الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر فقال: قبل الفجر انهما من صلاهٔ الليل ثلاث عشرهٔ ركعهٔ صلاهٔ الليل، أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوع؟! إذا دخل عليك وقت الفريضهٔ فابدأ بالفريضهٔ «٢».

و «منها»: صحيحته الأخرى قال: قلت لأبى جعفر (ع) الركعتان

(١) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ١، ص: ٣٦٦

....

اللتان قبل الغداهٔ أين موضعهما؟ فقال: قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداهٔ «١».

و «منها»: غير ذلك من الروايات.

و هاتان الصحيحتان صريحتا الدلالهٔ على أن وقت جواز الإتيان بالركعتين انما هو قبل الفجر. بل تدلان على أفضليتهما حينئذ لاندراجهما بعد الفجر فى التطوع فى وقت الفريضهٔ.

و بإزائهما صحيحتان قد اشملتا على الأمر باتيانهما بعد طلوع الفجر:

«إحداهما»: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد اللّه- عليه السّلام- صلهما بعد ما يطلع الفجر «۲».

و «ثانيتهما»: صحيحة يعقوب بن سالم البزاز قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام صلهما بعد الفجر و اقرأ فيهما فى الأولى قل يا أيها الكافرون و فى الثانية قل هو اللّه أحد «۳».

إلا ان هاتين الصحيحتين لا تعارضان الصحيحتين المتقدمتين:

«أما أولا»: فلان مرجع الضمير فى قوله (ع) صلهما غير مذكور فى الصحيحتين، و لا انه معلوم بالقرينة، إذا فليس فى الصحيحتين، و لا فى غيرهما ما يدلنا على أن المراد بهما ركعتا الفجر، كما لم يقم دليل على ذلك خارجا فليس هناك إلا فهم الشيخ «قده» و غيره من أرباب الكتب، حيث فهموا منهما ذلك، و اوردوهما فى باب النافلة، إذا فمن المحتمل أن يكون المراد بهما نفس فريضة الفجر دون نافلتها، و بهذا ترتفع المعارضة بينهما و بين الصحيحتين المتقدمتين.

---

(۱) المروية فى ب ۵۰ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۶۷

....

و «أما ثانيا»: فلانا لو سلمنا أن ضمير التثنية يرجع إلى ركعتى الفجر- دون الفريضة- أيضا لا تنافى بينهما و بين الصحيحتين المتقدمتين و ذلك لأن صحيحة زرارة صريحة الدلالة على أن الإتيان بركعتى الفجر قبل الفجر أفضل، حيث قال: إذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة.

فتدلنا- بالصراحة- على أن نافلة الفجر قبل الفجر أفضل، كما ان الأفضل- بعد الفجر- هو الإتيان بالفريضة، و بصراحة هذه الطائفة تحمل الصحيحتان الأخيرتان على الرخصة، و جواز الإتيان بهما بعد الفجر، لعدم صراحتهما فى وجوب ذلك و تعينه، و غاية الأمر ظهورهما فى أن الإتيان بالركعتين بعد الفجر هو المحبوب للشارع، و لا مناص من رفع اليد عن هذا الظهور بصراحة الصحيحة المتقدمة فى أن التقديم على الفجر أفضل.

ثم لو تنازلنا عن ذلك و بنينا على أن الطائفة الثانية غير قابلة الحمل على الرخصة و الجواز بدعوى أن الطائفتين متكافئتان و ان كلتيهما صريحة أو ظاهرة فى مدلولهما، لا أن الأولى صريحة دون الثانية حتى يجعل الصريحة قرينة على التصرف فى ظهور الظاهرة منهما.

فلا محالة تقع المعارضة بينهما، لدلالة الأولى على أن تقديمهما على الفجر أفضل و دلالة الثانية على أفضلية تأخيرهما عن الفجر، و لا بد معها من الرجوع الى قواعد باب التعارض، و حيث أن الطائفة الأولى مخالفة للعامة و الثانية موافقة لهم، لذهابهم إلى الإتيان بهما بعد طلوع الفجر «۱»

---

(۱) ففى الأم للشافعى ج ۱ ص ۱۲۷ إذا طلع الفجر صلى ركعتين .. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ج ۱ ص ۲۷۷ المالكية: النوافل التابعة للفرائض رواتب و غير رواتب: اما الرواتب فصلاة الفجر إلى طلوع الشمس و محلها قبل صلاة الصبح. و فى المغنى ج ۲ ص ۱۲۵ السنن الرواتب مع الفرائض .. ركعتان قبل الفجر، يعنى صلاة الصبح. و فى بدائع الصنائع للكاسانى الحنفى ج ۱ ص ۲۸۴ وقت سنن المكتوبات وقت المكتوبات لأنها تابعة لها و هى ركعتان قبل الفجر ..

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٣٦٨

....

فلا مناص من الأخذ بها و حمل الثانية على التقية.

و يؤيد ذلك: رواية أبى بصير قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) متى أصلى ركعتى الفجر؟ قال: فقال لى: بعد طلوع الفجر، قلت له: ان أبا جعفر (ع) أمرنى أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال: يا أبا محمد ان الشيعة أتوا أبى مسترشدين فأفتاهم بمر الحق، و أتونى شكاكا فأفتيتهم بالتقية «١».

لأنها صريحة الدلالة على أن ما أفتى به أبو جعفر الباقر (ع) هو الحكم الواقعى الصادر من الشارع و ان ما أمر به الصادق عليه السّلام من الإتيان بهما بعد طلوع الفجر قد صدر من باب التقية، و الصحيحتان المتقدمتان المشتملتان على الأمر باتيانهما قبل طلوع الفجر كلتاهما من الباقر (ع).

و حيث انها ضعيفة السند بعلى بن أبى حمزة (البطائنى) الواقع فى سندها، لان ظاهر كلام الشيخ فى العدة و ان كان وثاقته، إلا أنا استظهرنا ضعفه- فى محله- و قلنا انه لا أصل لوثاقته و من هنا جعلناها مؤيدة للمدعى.

و مما يدل على ما ذكرناه من جواز تأخير الركعتين عن طلوع الفجر و أفضلية تقديمهما عليه جملة من الصحاح المشتملة على الأمر باتيانهما قبل الفجر أو بعده أو معه فليلاحظ «٢».

إلا أن هذه الصحاح لا إطلاق لها من حيث القبلية ليصح الاستدلال به على جواز إتيانهما قبل الفجر و لو مع الفصل الطويل كما إذا أتى بهما أول

(١) المروية فى ب ٥٠ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المروية فى ب ٥٢ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٣٦٩

....

الليل أو فى منتصفه، و ذلك لما قد عرفت من أن إضافة الركعتين الى الفجر لا بد من أن تكون محفوظة و لا يمكن التحفظ عليها الا مع الإتيان بهما بعد الفجر أو قبله بزمان قليل كما مر هذا كله من حيث المبدأ.

منتهى الوقت لنافلة الفجر:

المشهور بين الأصحاب (قدس اللّه أسرارهم) أن منتهى وقت الركعتين انما هو ظهور الحمرة المشرقية، لصحيحة على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل لا- يصلى الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتى الفجر أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: يؤخرهما «١».

لدلالتها على أن نافلة الفجر ينقضى وقتها بظهور الحمرة فإذا لم يكن أتى بها قبل ذلك أتى بها بعد الإتيان بفريضة الفجر إذا لا يمتد وقتها الى طلوع الشمس، و ما ذهبوا اليه هو الصحيح.

و ذلك لأن الركعتين مضافتان الى الفجر و مقتضى ما قدمناه عند التكلم على مبدأ وقتهما من لزوم التحفظ على هذه الإضافة عدم جواز الإتيان بهما الا- بعيد الفجر، كما انه لو قدمهما على طلوع الفجر وجب الإتيان بهما قبيله، و الا فلو أتى بهما بعد الفجر أو قبله

بزمان طويل لم يصدق انهما ركعتا الفجر.

و ظاهر إضافة النافلة أو الفريضة إلى زمان ان ظرفهما إنما هو ذلك الزمان و انه يعتبر وقوعهما فيه، فمعنى صوم شهر رمضان هو الصوم الواقع فى ذلك الشهر، فإذا قلنا: ركعتا الفجر فالظاهر منه اعتبار وقوعهما مقارنتين مع

---

(١) المروية فى ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۷۰

....

الفجر أو بعده أو قبله بقليل، بحيث يصدق- بالنظر العرفى- وقوعهما فيه و لو من جهة القرب الزمانى، فبهذا يظهر انه لا دليل على مشروعية نافلة الفجر إلا بعيدة أو قبيله فلا مقتضى لمشروعيتها بعد الفجر مع الفصل الطويل.

نعم قد استفدنا من الصحيحة المتقدمة امتداد وقتهما الى ظهور الحمرة و بهذا المقدار لا بد من الخروج عما يقتضيه الدليل المتقدم من اعتبار وقوع النافلة لدى الفجر أو قبله أو بعده بقليل، و أما امتداده زائدا على ذلك كامتداده الى طلوع الشمس فلا مقتضى لمشروعيته.

بل يمكن استفادة ذلك من نفس الصحيحة، و ذلك لأن قوله (ع) يؤخرهما. بمنزلة النهى عن إتيانهما قبل الفريضة حيث ان ظاهر كلام السائل هو السؤال عن أن الأمر المتعلق بالركعتين هل هو باق بحاله- بعد ظهور الحمرة- أو انه قد انقطع و تعلق الأمر بالفريضة. و قد أجابه (ع) بقوله:

يؤخرهما، و معناه أن الأمر الأول المتعلق بهما قد انقطع بظهور الحمرة و إن استمراره انما كان الى هذا الحد فحسب فلا يؤتى بهما بعده، فإذا كانت هناك رواية مطلقة دلت على مشروعية النافلة و لو إلى طلوع الشمس و نحوه لم يكن أى مناص من أن نقيدها بتلك الصحيحة كما هو ظاهر.

و على الجملة ان عدم مشروعية الركعتين بعد ظهور الحمرة مستند إلى أمرين: «أحدهما»: قصور المقتضى للمشروعية و «ثانيهما»: الصحيحة المتقدمة بالتقريب المتقدم، فما التزم به المشهور هو الصحيح فلا مناص من الالتزام بعدم مشروعية النافلة بعد ظهور الحمرة و قبل الإتيان بالفريضة و إن لم يكن هناك أية رواية.

ثم ان فى المقام رواية أخرى قد يتوهم أنها تنافى صحيحة على بن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۷۱

....

يقطين المتقدمة و هى صحيحة الحسين بن أبى العلاء قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يقوم و قد نور بالغداة قال: فليصل السجدتين اللتين قبل الغداة ثم ليصل الغداة «۱».

نظرا إلى دلالتها على امتداد وقت ركعتى الفجر إلى حين تنور الغداة و عدم انقضائه بذلك فتنافى الصحيحة المتقدمة الدالة على انقضاء وقتهما عند ظهور الحمرة المشرقية. و بعبارة أخرى ان هذه الصحيحة قد دلت على الأمر بإتيان النافلة ثم الفريضة- بعد تنور الغداة- و صحيحة على بن يقطين دلت على الأمر بترك الناقلة و الإتيان بالفريضة فتتعارضان.

و الصحيح انه لا تعاند بين الصحيحتين لأن التنور و التجلل غير ملازمين لظهور الحمرة، فقد يكون الصبح متنورا قبل ظهور الحمرة، بل الظهور متأخر عن التنور فهو أعم من ظهور الحمرة إذا فلا مناص من ان نقيد إطلاق تلك الصحيحة بصحيحة على بن يقطين المشتملة على النهى عن الإتيان بالنافلة عند ظهور الحمرة المشرقية، لأنهما وقتئذ من باب المطلق و المقيد فلا تنافى بينهما بوجه. هذا كله من

حيث الدلالة.

و أما من جهة السند فقد وقع في سندها القاسم محمد بن و الظاهر انه الجوهري و هو و ان لم يوثق في كتب الرجال على ما مر غير مرة إلا انه ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات، و معه يحكم بوثاقته، فلا مناقشة فيها من جهة السند.

و أما ما رواه إسحاق بن عمار عمن أخبره عنه (ع): صل الركعتين ما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر «۲».

(۱) المرويتان في ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان في ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۷۲

....

فهي و ان دلت على امتداد وقت النافلة إلى أن يكون الضوء حذاء رأسه بأن يتنور السماء و يضيء العالم كله فتكون معارضة للرواية المتقدمة لأنها- عند تنور الغداة- اشتملت على الأمر بالنافلة تم بالفريضة و هذه الرواية قد دلت على أن الأمر بالنافلة انما هو فيما بينه و بين أن يكون الضوء حذاء رأسه فتنور الغداة و إضاءة العالم هما الغاية للأمر بالنافلة و من هنا امره (ع) بالفريضة بعد ذلك فهما متنافيتان إلا انها ضعيفة و غير صالحة للمعارضة من جهتين: لإرسالها، و لأن في سندها محمد بن سنان و هو كما مر غير مرة لم تثبت وثاقته.

و هناك رواية رابعة و هي صحيحة سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الركعتين قبل الفجر قال: تركعهما حين تنزل «تترك» الغداة انهما قبل الغداة «۱».

و قد نقل متنها بوجوه: «تركعهما حين تنزل الغداة»، «تركعهما حين تترك الغداة»، «تتركهما حين تترك الغداة»، «تركعهما حين تنور الغداة»، «تركعهما حين تركع الغداة» إلى غير ذلك من النسخ.

و هي على نسخة «تركعهما حين تركع الغداة» أو «تتركهما حين تترك الغداة» تدلنا على استمرار وقت النافلة باستمرار وقت الفريضة أعني طلوع الشمس لدلالتها على اتحاد وقتيهما و أن وقت الإتيان بالفريضة هو وقت الإتيان بالنافلة، كما ان وقت ترك النافلة هو وقت ترك الفريضة.

و أما على نسخة «تركعهما حين تنزل الغداة، أو تركعهما حين تترك الغداة» أو غيرهما من النسخ فلا دلالة لها على استمرار وقت النافلة إلى طلوع الشمس، لأنها- على الأولى- إنما دلت على انه بعد ما نزلت الغداة

(۱) المروية في ب ۵۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۷۳

....

ليس لك أن تصلي النافلة، كما انها- على الثانية- تدل على انه ما دام لم يشتغل بالغداة- انتظارا للجماعة- أو غير ذلك من الوجوه جاز له الإتيان بالنافلة، و ليس له الإتيان بها بعد الاشتغال بالفريضة. و أما أن وقت النافلة يستمر الى طلوع الشمس فليست لها أية دلالة عليه.

و کیف کان فلا- یمکن الاستدلال بالروایهٔ علی امتداد وقت النافلهٔ إلی آخر وقت الفریضهٔ، و إن مال الیه الشهید «قده» و ذلک لاختلاف نسخ الروایهٔ و عدم العلم بما هو الصادر عنه علیه السّلام فما ذهب الیه المشهور فی المسألهٔ من امتداد وقت رکعتی الفجر الی ظهور الحمرهٔ هو الصحیح.

بقی شیء

و هو أن مقتضی ما ذهب الیه المشهور- فی المسألهٔ- و دلالهٔ صحیحهٔ علی بن یقطین المتقدمهٔ أن النافلهٔ یجوز أن تزاحم فریضهٔ الفجر و ذلک لأن وقت فضیلهٔ الفریضهٔ إنما ینقضی بظهور الحمرهٔ، فإذا فرضنا انه لم یبق إلی ظهورها إلا مقدار رکعتین بحیث لو أتی فیه بالنافلهٔ وقعت الفریضهٔ فی غیر وقت الفضیلهٔ فمقتضی ما ذهب الیه المشهور فی المسألهٔ من امتداد وقت النافلهٔ إلی ظهور الحمرهٔ جواز الإتیان بالنافلهٔ وقتئذ و إن زاحمت الفریضهٔ.

و مقتضی الصحیحهٔ أیضا ذلک، لأن علی بن یقطین إنما سأل الإمام عمن لم یصل الغداهٔ حتی أسفر و ظهرت الحمرهٔ و دلنا ذلک من جههٔ تقریره علیه السّلام علی جواز الإتیان بالنافلهٔ قبل الأسفار و ظهور الحمرهٔ

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۷۴

و یجوز دسها فی صلاهٔ اللیل قبل الفجر، و لو عند النصف (۱)

فإذا بادر المکلف إلی النافلهٔ، و لم یبق إلی ظهور الحمرهٔ إلا- مقدار رکعتین فلازم الحکم بجوازها ان تقع الفریضهٔ فی غیر وقت الفضیلهٔ و هو معنی تزاحم الفریضهٔ بالنافلهٔ.

إلا أن الالتزام بجواز ذلک مما لا محذور فیه و أی مانع من الحکم بما دلت علیه الروایهٔ الواردهٔ عن الأئمهٔ علیهم السلام و ان أوجب ذلک الاستیحاش لبعضهم غیر أنا نتبع روایاتهم علیهم السلام و مع دلالهٔ الصحیحهٔ علی ذلک لا مناص من الالتزام بجوازه، مضافا الی انه موافق لفتوی المشهور کما عرفت.

دس نافلهٔ الفجر فی صلاهٔ اللیل

(۱) ذکرنا أن رکعتی الفجر یجوز تقدیمهما علی الفجر بدسهما فی صلاهٔ اللیل فهل یسوغ ذلک فیما إذا أتی بنافلهٔ اللیل أول الانتصاف؟

مقتضی القاعدهٔ هو الجواز، و أن صلاهٔ اللیل متی ما وقعت صحیحهٔ جاز دسهما فیها، لأن ذلک مقتضی إطلاق صحیحهٔ البزنطی قال: سألت الرضا (ع) عن رکعتی الفجر، فقال: احشوا بهما صلاهٔ اللیل «۱».

و ما دل علی أن رکعتی الفجر من صلاهٔ اللیل کصحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: سألته عن رکعتی الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر فقال: قبل الفجر انهما من صلاهٔ اللیل ثلاث عشرهٔ رکعهٔ صلاهٔ اللیل «۲».

و مما یدلنا علی جواز ذلک بالصراحهٔ موثقهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع)

---

(۱) المرویتان فی ب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۷۵

بل و لو قبله (۱)

قال: انما علی أحدکم إذا انتصف اللیل ان یقوم فیصلی صلاته جملهٔ واحدهٔ ثلاث عشر رکعهٔ، ثم ان شاء جلس فدعا، و ان شاء نام، و ان شاء ذهب حیث شاء «۱».

و هی صریحهٔ الدلالهٔ علی المدعی و موثقهٔ بابن بکیر، فجواز الإتیان بنافلهٔ الفجر عند الانتصاف بالدس فی صلاهٔ اللیل مما لا اشکال فیه.

(۱) إذا قدم صلاهٔ اللیل علی الانتصاف لعذر من الأعذار المسوغهٔ للتقدیم علیه من سفر أو شباب مانع من الانتباه بعد الانتصاف أو مرض سالب للتمکن منها فی وقتها فهل یجوز أن یؤتی معها برکعتی الفجر بدسهما فی صلاهٔ اللیل أو ان جواز الدس یختص بما إذا أتی بصلاهٔ اللیل بعد الانتصاف؟

مقتضی إطلاق الروایات هو الجواز، فإن الأمر فی صحیحهٔ البزنطی المتقدمهٔ انما تعلق بحشو صلاهٔ اللیل بهما و مقتضی إطلاقها ان صلاهٔ اللیل متی ما وقعت صحیحهٔ جاز حشوها بهما. بل مقتضی الحکومهٔ فیما دل علی انهما من صلاهٔ اللیل اشتراکهما معها فی جمیع الأحکام المترتبهٔ علی صلاهٔ اللیل التی منها جواز تقدیمها علی الانتصاف.

و قد یستدل علی ذلک بروایهٔ أبی جریر بن إدریس عن أبی الحسن موسی بن جعفر (ع) قال: صل صلاهٔ اللیل فی السفر من أول اللیل فی المحمل و الوتر و رکعتی الفجر «۲».

لصراحتها فی المدعی، إلا انها لضعف سندها غیر صالحهٔ للاستدلال

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۵ من أبواب التعقیب من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۷۶

إذا قدم صلاهٔ اللیل علیه إلا أن الأفضل إعادتها فی وقتها (۱) (مسألهٔ ۷) إذا صلی نافلهٔ الفجر فی وقتها أو قبله و نام بعدها یستحب إعادتها (۲).

بها فإن الروایهٔ و ان أسندها فی الوسائل الی أبی حریز بن إدریس، إلا أن الصحیح أبو جریر بن إدریس و هو کنیهٔ زکریا بن إدریس القمی، و الوجه فیه: ان الصدوق «قده» فی المشیخهٔ لم یذکر طریقه الی أبی حریز بن إدریس و انما تعرض لبیان طریقه الی أبی جریر بن إدریس فما فی بعض الکلمات من ضبطه (أبی حریز) مستند الی ما فی الوسائل و هو غلط یقینا.

ثم ان أبا جریر بن إدریس القمی لم یوثق فی الرجال فالسند مما لا یمکن الاعتماد علیه، مضافا الی أن فی طریق الصدوق الی الرجل محمد بن علی ماجیلویه و هو أیضا لم تثبت وثاقته. نعم ان اکتفینا فی التوثیق بمجرد الشیخوخهٔ لمثل الصدوق «قده» من الأکابر لکان الرجل محکوما له بالوثاقهٔ- لا- محالهٔ- لأنه شیخ الصدوق، الا أن الشیخوخهٔ غیر کافیهٔ فی الحکم بالوثاقهٔ علی ما مر منا غیر مرهٔ، فالاستدلال بهذه الروایهٔ مما لا محل له و لکن المطلقات- کما أشرنا إلیه- کافیهٔ بإثبات الجواز و لا حاجهٔ معها إلی الاستدلال بغیرها.

(۱) لم یقم علی إطلاق کلامه أی دلیل و لیس فی المسألهٔ غیر فتوی المشهور باستحباب الإعادهٔ مطلقا. و أما النص فلم یدل إلا علی استحباب الإعادهٔ فی خصوص ما إذا قدمها علی وقتها و نام بعده، ثم انتبه قبل طلوع الفجر أو عنده و أما مطلقا فلا، و ما دل علیه روایتان سیوافیک نقلهما فی التعلیقهٔ الآتیهٔ فلیلاحظ.

(۲) تقدم فی التعلیقهٔ السابقهٔ عدم دلالهٔ الدلیل علی استحباب الإعادهٔ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٣٧٧

(مسألة ٨) وقت نافلة الليل (١) ما بين نصفه و الفجر الثانى

مطلقا و ان النص انما دل على استحباب الإعادة فيما إذا قدمها على وقتها بشرطين و قيدين:

«أحدهما»: ان ينام بعد الإتيان بها.

«و ثانيهما». ان ينتبه قبل الفجر أو عنده.

و أما إذا نام و لم يستيقظ الا بعد الفجر أو لم يتم أصلا فلا دليل على استحباب إعادتها بوجه و قد دلت على ذلك صحيحة حماد بن عثمان قال: قال لى أبو عبد اللّه (ع): ربما صليتهما و علىّ ليل فان قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما «١».

و موثقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: انى لا صلى صلاة صلاة الليل و افرغ من صلاتى و أصلى الركعتين فأنام ما شاء اللّه قبل ان يطلع الفجر، فان استيقظت عند الفجر أعدتهما «٢».

و هاتان الروايتان تدلان على استحباب اعادة الركعتين فيما إذا قدمهما المكلف على وقتهما بالشرطين المتقدمين. و أما انهما إذا قدمتا على الوقت يستحب إعادتهما مطلقا- كما صنعه الماتن- فلم يدل عليه دليل.

وقت نافلة الليل

اشارة

(١) يقع الكلام فى ذلك تارة من حيث المبدء و أخرى من حيث المنتهى.

---

(١) المرويتان فى ب ۵١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(٢) المرويتان فى ب ۵١ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ٣٧٨

....

مبدأ وقت صلاة الليل

المعروف أن أول وقتها انما هو انتصاف الليل و ان به يدخل وقتها و يمتد الى طلوع الفجر، و عن بعضهم ان مبدأ وقتها أول الليل، و يجوز الإتيان بها من أول دخوله الى طلوع الفجر.

و ما يمكن ان يستدل به على ما ذهب اليه المشهور وجوه:

«منها»: الإجماع على أن أول وقتها هو الانتصاف فلا يجوز تقديمها عليه بالاختيار إلا فيما ورد النص فيه على الجواز.

و فيه: انه ان أريد بالإجماع المدعى فى المقام ان صلاة الليل تجوز و يشرع الإتيان بها بعد الانتصاف فهو أمر ظاهر و مما لا اشكال فيه و لا خلاف، و لا نحتاج فى إثبات جوازها بعد الانتصاف الى التشبث بالإجماع أو بغيره فإن المسألة من الضروريات التى ليست فيها شبهة و لا خلاف.

و ان أريد به لازم ذلك و هو عدم مشروعيتها قبل الانتصاف فلا يمكننا الاستدلال عليه بهذا الإجماع المدعى لعدم العلم بأن نظرهم

فی إجماعهم هذا إلی إثبات اللازم المذکور و جهة النفی و عدم الجواز، إذ الظاهر انهم فی مقام بیان الشرعیة أو الأفضلیة بعد الانتصاف، و أما کون إجماعهم من جهة الدلالة الالتزامیة و عدم المشروعیة قبله فمما لا ظن لنا به فضلا عن ان یکون مقطوعا به، بل الظن حاصل بعدمه، و لا أقل من الشک فیه فهذا الاستدلال ساقط.

و «منها»: مرسلة الصدوق «قده» قال: قال أبو جعفر (ع)

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۷۹

....

وقت صلاة اللیل ما بین نصف اللیل الی آخره «۱» و هی و ان کانت صریحة فی المدعی غیر انها مرسلة و غیر صالحة للاستدلال بها بوجه.

و «منها»: الأخبار الواردة فی ان النبی (ص) و الوصی (ع) لم یکونا یصلیان صلاة اللیل قبل الانتصاف «۲». و یدفعه: ان هذه الروایات لیس فیها غیر حکایة فعل النبی و الوصی علیهما السلام و لیست فی شیء منها دلالة علی التوقیت المدعی، لانه من المحتمل ان یکون التزامهما بعدم الإتیان بصلاة اللیل قبل الانتصاف مستندا الی أفضلیتها بعد الانتصاف لا الی عدم مشروعیتها و حرمتها قبله.

و نظیر هذا کثیر- مثلا- لم یعهد و لم یحک عن أحد من المعصومین علیهم السلام انه کان یصلی الظهرین- مثلا- قبل المغرب بساعة لالتزامهم بالإتیان بالفرائض أول أوقاتها فهل یدلنا ذلک علی عدم مشروعیتها قبل المغرب بساعة؟! «و منها»: الروایات الکثیرة الدالة علی جواز تقدیم صلاة اللیل علی الانتصاف لمثل المسافر أو الشاب أو خائف الجنابة أو البرد و نحوها من الأعذار المسوغة للتقدیم «۳».

فإن صلاة اللیل إذا کانت سائغة حتی قبل الانتصاف، و لم تکن موقتة بما بعده فأی معنی لتجویز تقدیمها علی الانتصاف بالإضافة إلی الأشخاص المتقدمین و ما وجه تخصصهم بذلک؟ لأنهم- وقتئذ- کغیرهم یجوز ان یقدموها علی الانتصاف بالاختیار فمنه یستکشف انها موقتة

---

(۱) المرویة فی ب ۴۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) راجع ب ۴۳ و ۳۶ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۸۰

....

بما بعد الانتصاف و لا یجوز تقدیمها علیه بالاختیار، و انما یجوز ذلک للمعذورین فحسب.

و علی الجملة ان هذه الروایات تدلنا علی أن جواز التقدیم انما یستند الی العذر و إلا لکان جائزا و لو من دون عذر و هذا خلاف الظاهر فلا یمکن الالتزام به.

و یرده: ان من الجائز أن یکون الإتیان بصلاة اللیل جائزا- فی نفسه- و مرجوحا عند الاختیار قبل الانتصاف، و لا تکون مرجوحة لدی العذر، فعدم الترخیص قبل الانتصاف مع الاختیار مستند الی المانع و المزاحم و هو الحزازة الموجودة فیه. و هذا المزاحم مرتفع مع العذر و من هنا رخصوا فی الإتیان بها حینئذ.

و «منها»: ما رواه محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل لا یستیقظ من آخر اللیل حتی یمضی لذلک العشر و الخمس عشرة فیصلی

أول الليل أحب إليك أم يقضـى؟ قال لا: بل يقضى أحب إلى إنى اكره أن يتخذ ذلك خلقا و كان زرارة يقول: كيف تقضى صلاة- أى يؤتى بها لا القضاء المصطلح عليه- لم يدخل وقتها و انما وقتها بعد نصف الليل «۱».

و هى كما ترى مصرحة بالمدعى و أن وقت صلاة الليل بعد الانتصاف.

و فيه: ان محل الاستشـهاد فى الرواية انما هو ذيلها و هو قول زرارة دون الإمام (ع) و لم يعلم انه ينقله عنه عليه السّلام و لعله قد اجتهد فى ذلك و لا اعتداد باجتهاده، على أن فى سند الرواية محمد بن سنان و هو ضعيف لم تثبت وثاقته.

إذا فلم يتم شيء مما استدل به على هذا المدعى.

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت عن الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۸۱

....

و الصحيح ان يستدل عليه بأمرين:

«أحـدهما»: موثقـة زرارة عن أبى جعفر (ع) قال: انما على أحـدكم إذا انتصف الليل ان يقوم فيصـلى صـلاته جملة واحدة ثلاث عشـر ركعة .. «۱».

فإنها من حيث السـند موثقة بابن بكير و من حيث الدلالة ظاهرة- و ان لم أر من اسـتدل بها فى المقام- و حيث قال: انما على أحدكم إذا انتصف الليل ان يقوم فيصـلى .. فقد قيد (ع) الصلاة المأمور بها بانتصاف الليل و مفهومها انه ليس لأحد ان يقوم فيصلى .. فيما إذا لم ينتصف الليل.

و «ثانيهما»: الروايات الدالة على أن قضاء صلاة الليل بعد الفجر أفضل من تقديمها على الانتصاف و الإتيان بها أول الليل «۲».

و تقريب الاسـتدلال بهـا أن صـلاة الليـل إذا لم تكن موقتـة بمـا بعـد الانتصـاف- كمـا إذا كـان وقتها من أول الليل لم يكن اى معنى لأفضـلية القضاء بعد الفجر من الإتيان بها أول الليل و قبل الانتصاف، فان مفروضـنا أن المكلف يتمكن من الإتيان بها قبل الانتصاف و مع التمكن من الإتيان بها فى وقتها كيف يكون الإتيان بها بعـد خروج وقتها اعنى قضائها بعد الفجر أفضل من الإتيان بها فى وقتها فان معنى ذلـك ان القضاء أفضل و أرجـح من الأداء و هـذا ينافى التوقيت و تشـريع الوقت لها كما لا يخفى، إذ لو كان القضاء أفضل من الإتيان بها فى وقتها فلما ذا وقتها به؟!.

فتدلنا هذه الروايات على أن وقتها انما هو بعد الانتصاف الا ان من

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب التعقيب من الوسائل.

(۲) راجع ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۸۲

....

لم يتمكن من الإتيان بها فى وقتها كان قضائها بعد طلوع الفجر أفضل من تقديمها على الانتصاف هذا.

و قد استدل للقول بجواز الإتيان بها من أول الليل الى طلوع الفجر أيضا بوجوه:

«منها»: المطلقات الدالة على استحباب صلاة الليل و المشتملة على انها ثمان ركعات أو أحد عشرة أو ثلاث عشرة ركعة فى الليل «۱».

فان الليل مطلق فيشمل اوله و أخره و وسطه لان كلها ليل. و لعل منها قوله عز من قائل يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا، أَوْ زِدْ عَلَيْهِ .. «۲» لان مقتضى إطلاقها عدم الفرق فى قيام الليل المأمور به بين ما بعد الانتصاف و ما قبله.

و سيتضح الجواب عن ذلك بما يأتى فى أجوبة الأدلة الآتية ان شاء اللّه.

و «منها»: الأخبار الدالة على جواز تقديم صلاة الليل على الانتصاف عند خوف الجنابة أو غيرها من الأعذار المسوغة لتقديمها على الانتصاف «۳».

و ذلك بتقريب أن صلاة الليل لو كانت موقتة فى الشريعة المقدسة بما بعد الانتصاف و لم يكن وقتها من أول الليل لم يكن معنى صحيح للترخيص فى الإتيان بها قبل دخول وقتها بالإضافة الى من يتمكن من الإتيان بها فى الوقت المقرر لها مع الطهارة الترابية، أو فاقدة لمثل الاستقرار- الذى هو شرط الكمال فى النافلة لا شرط الصحة- و هكذا، فهذه الاخبار تدلنا على أن الأمر مبنى على التوسعة فى وقتها، فيجوز الإتيان بها من أول الليل، لا أن التوسعة ناشئة من الضرورة.

---

(۱) راجع ب ۲۵ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل.

(۲) المزمل: ۷۳: ۱، ۲، ۳.

(۳) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۸۳

....

و هذا الكلام و ان صدر عن المحقق الهمدانى «قده» إلا انه مما لا يمكن المساعدة عليه، لان تلك الروايات مخصصة للأدلّة الدالة على أن وقتها بعد الانتصاف، فنلتزم بان وقتها بالإضافة الى من خاف من الجنابة- مثلا- انما هو من أول الليل تخصيصا كما عرفت، و هذا لسنا بصدد إنكاره، و انما الكلام فى أنها فى نفسها موقتة بما بعد الانتصاف أو يجوز الإتيان بها من أول الليل مع الاختيار. و لم تدلنا الاخبار المستدل بها على أن وقتها من أول الليل بالإضافة الى جميع المكلفين.

«منها»: رواية الحسين بن بلال قال: كتبت إليه فى وقت صلاة الليل فكتب: عند زوال الليل و هو نصفه أفضل، فإن فات فأوله و آخره جائز «۱».

و هى- كما ترى- مصرحة بأن الإتيان بها بعد الانتصاف أفضل، لا انها موقتة به.

و فيه ان الرواية و ان كانت ظاهرة الدلالة و معتبرة من حيث السند إلى إبراهيم بن مهزيار، لان الظهر وثاقته و هذا لا للوجوه المستدل بها على وثاقته، لعدم تماميتها بأسرها- على ما أشرنا إليه فى محله- بل لانه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات، الا أنها ضعيفة السند بالحسين بن على بن بلال لعدم توثيقه فى كتب الرجال.

و «منها» موثقة سماعة عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لا بأس بصلاة الليل فيما بين أوله الى آخره، الا أن أفضل ذلك بعد انتصاف الليل «۲».

و هى من حيث السند موثقة و من ناحية الدلالة تامة.

و «منها»: حسنة أو صحيحة محمد بن عيسى قال: كتبت اليه أسأله

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۸۴

....

یا سیدی: روی عن جدک أنه قال: لا بأس بأن یصلی الرجل صلاة اللیل فی أول اللیل فکتب: فی أی وقت صلی فهو جائز ان شاء اللّه «۱».

و هی معتبرة من حیث السند لأنها أما حسنة نظرا الی أن محمد بن عیسی والد أحمد بن محمد لم یوثق- صریحا- و انما قالوا فی حقه انه کان شیخ القمیین و وجه الأشاعرة، و هو انما یدل علی حسنه لا- علی وثاقته فحیث أنه مدح فیدرج الرجل فی الحسان، و إما صحیحة باعتبار أن محمد ابن عیسی ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات. و قد رواها الشیخ بإسناده عن محمد بن علی بن محمد بن محبوب و له الیه طرق بعضها صحیح و هو الذی رواه بواسطة الصدوق «قده».

و الظاهر ان المسئول فی الروایة هو الرضا (ع) لأن محمد بن عیسی و ان کان قد یروی عن الجواد (ع) الا أن الأکثر روایته عن الرضا (ع) و لا یبعد أن یکون نظرا الراوی فی قوله: روی عن جدک إلی موثقة سماعة المتقدمة عن أبی عبد اللّه (ع) فإنه جد الرضا (ع).

و کیف کان فالروایة من حیث السند معتبرة و من جهة الدلالة ظاهرة إذا تکون هذه الروایة و سابقتها معارضتین للموثقة و غیرها مما دل علی أن صلاة اللیل موقتة بما بعد الانتصاف و حینئذ فلا مناص من حمل الطائفة الثانیة علی الأفضلیة هذا.

و الصحیح انه لا- تعارض بین الطائفتین لأن دلالة الموثقة و الصحیحة علی جواز صلاة اللیل من أوله لیست علی وجه الصراحة و التنصیص أو العموم و الظهور الوضعی و انما دلالتهما بالإطلاق لعدم تقیدهما بکون المکلف معذورا أو غیر معذور و لیستا واردتین فیمن لا عذر له فی التقدیم علی

(۱) المرویة فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۸۵

....

الانتصاف، إذا مقتضی القاعدة تقییدهما بالموثقة و غیرها مما دل علی أن المبدء بعد الانتصاف فتحمل الموثقة و الصحیحة علی صورة المعذوریة فی التقدیم.

کما أن المطلقات المتقدمة المستدل بها علی دخول وقتها من أول اللیل أیضا تتقید بذلک بناء علی انها واردة فی مقام البیان من تلک الجهة.

منتهی وقت صلاة اللیل

اشارة

المشهور بل المتسالم علیه بینهم هو امتداد وقت صلاة اللیل الی طلوع الفجر الصادق، و نسب الی السید المرتضی «قده» انتهاءه بطلوع الفجر الأول المعبر عنه بالفجر الکاذب.

فإن أراد بذلک أن الأفضل أن یؤتی بثمان رکعات اللیل أو هی مع الشفع قبل طلوع الفجر الأول، لما دل علی استحباب الإتیان بالوتر- و هو اسم لخصوص الوتر أوله و للشفع- بین الفجرین «۱» فلا بأس به، و لیس هذا مخالفة للقول بامتداد وقتها الی طلوع الفجر و هو ظاهر.

و ان أراد به أن وقت صلاهٔ الليل ينقضى بالفجر الأول و هو منتهاه فلم يدل على ما ذهب اليه دليل، بل الدليل دل على خلافه، و هو الاخبار الواردهٔ فى أن من خاف مفاجاهٔ الصبح و طلوعه يعجل فى صلاته و يكتفى بقراءهٔ الحمد أو يبدأ بالوتر كما رواه إسماعيل بن جابر أو عبد اللّه بن سنان و صحيحهٔ محمد بن مسلم و غيرهما من الروايات الآتيهٔ فإن خوف مفاجاهٔ الصبح و طلوعه انما يتحقق قبيل الفجر الصادق بعد الفجر الكاذب، و إلا

---

(۱) المرويهٔ ب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۸۶

....

فلو كان ذلك قبل طلوع الفجر الأول لم يكن وجه للبدأهٔ بالوتر، لأن الأفضل إيقاع صلاهٔ الوتر بعد الفجر الأول و قبل طلوع الفجر الصادق، فلا موجب للأمر بإتيانها قبل الفجر الأول و هذا ظاهر.

و يدل على ما ذهب اليه المشهور من انقضاء وقتها بطلوع الفجر، و عدم امتداده الى طلوع الشمس ان الصلاهٔ مضافهٔ الى الليل، و لا ليل بعد الفجر ليصدق أنها صلاهٔ الليل و ليس ما بين الطلوعين من الليل، بل انه من النهار أوامر متوسط بينهما إذا لا مناص من الالتزام بانتهاء وقتها بطلوع الفجر، لانه منتهى الليل على الفرض.

و هذا بناء على ما ذهب إليه جماعهٔ، و لعله المشهور من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوع الفجر بمكان من الوضوح بل انتهاء وقت صلاهٔ الليل بطلوع الفجر- على ذلك- لا يحتاج إلى إقامهٔ الدليل عليه. نعم على ما بيناه من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس و طلوعها، و أن مسيرهٔ الشمس تنقسم الى قوس الليل و قوس النهار، و ان ما بين الغروب و الطلوع قوس الليل يحتاج الحكم بانتهاء وقت صلاهٔ الليل بطلوع الفجر الى دليل لبقاء الليل الى طلوع الشمس على الفرض.

و يدلنا على ما ذهبوا اليه مضافا الى ان المسألهٔ متسالم عليها عندهم، و لم ينقل عن أحدهم القول بامتداد وقتها الى طلوع الشمس ما دل على ان صلاهٔ الليل ينقضى وقتها بطلوع الفجر و تصير قضاء و هو عدهٔ روايات:

عمدتها صحيحهٔ جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن قضاء صلاهٔ الليل بعد الفجر الى طلوع الشمس فقال: نعم، و بعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد المخزون «۱».

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۵۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۳۸۷

....

لدلالتها على ان المرتكز فى ذهن المتشرعهٔ و منهم الراوى فى الصحيحهٔ أن وقت صلاهٔ الليل ينقضى بطلوع الفجر و يصير قضاء بعده و الامام (ع) قرره على هذا الارتكاز بقوله: نعم، و حيث ان مخالفى الشيعهٔ لا يجوزون قضائها كذلك ذكر (ع) أن ذلك من سر آل محمد المخزون.

ثم ان سند الروايهٔ تام لا قدح فيه لما مر غير مرهٔ من ان الأظهر وثاقهٔ إبراهيم بن هاشم، و قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات و هو المراد بإبراهيم الواقع فى السند فإنه الذى يروى عنه محمد بن احمد بن يحيى و يروى هو عن محمد بن عمرو الزيات.

و الموجود فى الوسائل محمد بن عمر الزيات و هو غلط جزما، لأن الذى يروى عن جميل بن دارج و يروى عنه إبراهيم بن هاشم انما

هو محمد ابن عمرو الزيات الثقة دون محمد بن عمر الزيات فلاحظ.

كما ان دلالتها على المدعى ظاهرة و ذلك لأن صلاة الليل لو كان وقتها ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن معنى محصل لكونها قضاء بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس.

و يؤكده صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) قال: سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل و هو يخشى ان يفجأه الصبح يبدأ بالوتر أو يصلى الصلاة على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟! قال: بل يبدأ بالوتر و قال: انا كنت فاعلا ذلك «۱».

فان الوقت لو كان ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن لترك صلاة الليل بالاقتصار على الوتر وجه صحيح، فحكمه (ع) بذلك يدلنا على انتهاء الوقت بطلوع الفجر.

---

(۱) الرؤية فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

و الأفضل إتيانها فى وقت السحر و هو الثلث الأخير من الليل و أفضله القريب من الفجر (۱)

أيضا تدل عليه صحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول أما يرضى أحدكم ان يقوم قبل الصبح و يوتر و يصلى ركعتى الفجر و يكتب له بصلاة الليل «۱»، لعين ما قدمناه فى الصحيحة المتقدمة. فإن الوقت لو كان ممتدا الى طلوع الشمس لم يكن للاقتصار بالوتر و ترك صلاة الليل وجه صحيح.

و يؤيده: ما ورد من أن من خاف مفاجاة الصبح يعجل فى صلاته و يكتفى بقراءة الحمد و هو ما رواه إسماعيل بن جابر أو عبد اللّه بن سنان قال:

قلت لأبى عبد اللّه (ع) انى أقوم آخر الليل و أخاف الصبح قال: اقرأ الحمد و اعجل و اعجل «۲».

لوضوح ان مع امتداد الوقت الى طلوع الشمس لا مقتضى للاقتصار بالحمد و التعجيل، إذا فالصحيح ان وقت صلاة الليل ينتهى بطلوع الفجر.

(۱) بمعنى ان القريب من السحر أفضل الأفضل قالوا ان صلاة الليل كلما قربت من الفجر كانت أفضل، و أورد عليه بان الحكم على عمومه و كليته لم يرد فى شىء من النصوص و على ما صرح به غير واحد من الأصحاب، و انما ورد فى الروايات ان الإتيان بها فى الثلث الأخير أفضل أو فى السحر كما دل عليه قوله عز من قائل وَ بِالْأَسْحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ «۳» و قوله وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحارِ «۴»،

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) الذاريات: ۵۱: ۱۸

(۴) سورة آل عمران: ۳: ۱۷

....

و الأمر كما ذكر و الوارد فى الأخبار إنما هو عنوان السحر و الثلث الأخير و معه لا بد من النظر الى ما هو الفارق بينهما.

و قد فسر السحر بقبيل الصبح أو آخر الليل أو السدس الأخير من الليل- على ما فى كلام غير واحد- و نسب الى أهل اللغة أيضا و

المظنون- قويا- ان الثلث الباقى و السحر أمر واحد، لانه كما عرفت قد فسر بالسدس الأخير فينطبق عليه قبيل الصبح و آخر الليل- لا محالهٔ- و هو الوقت الأفضل و المراد بالثلث الباقى الوارد فى الروايات هو هذا الوقت بعينه.

و الوجه فى اختلاف التعبير بالسدس أو الثلث هو الخلاف فى ان الليل هل يستمر الى طلوع الشمس أو انه ينتهى بطلوع الفجر و ما بين الطلوعين خارج عن الليل، حيث ان ما بين الطلوعين سبع الليل- على وجه التقريب- فبناء على أنه من الليل يكون الوقت الأفضل هو الثلث الأخير و هو مجموع السدس الباقى الى الفجر و ما بين الطلوعين الذى هو السبع التقريبى كما مر، و السدس و السبع يبلغان الثلث- تقريبا.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۳۸۹

و أما بناء على أن ما بين الطلوعين خارج عن الليل فلا مناص من ان يكون الأفضل هو السدس الباقى الى الفجر، إذا المراد بالثلث الوارد فى الروايات هو السدس الأخير بضميمة ما بين الطلوعين، كما ان المراد بالسحر هو السدس الأخير فالعنوانان متحدان.

ففى صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن ساعات الوتر قال: أحبها الى الفجر الأول و عن أفضل ساعات الليل قال: الثلث الباقى «۱».

و قد عرفت ان مجموع السدس الأخير- المعبر عنه بالسحر و ما بين

---

(۱) المروية فى ب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹۰

....

الطلوعين ثلث الليل على وجه التقريب هذا.

و الذى يسهل الخطب ان عنوان السحر المفسر- فى كلامهم- بالسدس الأخير لم يرد فى رواية معتبرة، و إنما وردت فى عدة روايات رواها الصدوق «قده» «۱» فى العيون و العلل و الخصال بإسناد ضعاف غير قابلة للاعتماد عليها فى الاستدلال.

إذا الثابت عنوان الثلث على ما ورد فى صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى المتقدمة و هى و ان لم تكن مصرحة بأن الإتيان بصلاة الليل فى الثلث الباقى أفضل فإن الوارد فيها هو السؤال عن أفضل ساعات الليل فقال (ع) الثلث الباقى.

و أما أن الإتيان بصلاة الليل فيه أفضل فلم يرد به التصريح بوجه.

غير انه يستفاد منها ذلك بقرينة السؤال عن ساعة الوتر قبل ذلك لأنه قرينة ظاهرة على ان المراد بالسؤال عن أفضل ساعات الليل هو السؤال عن أفضلها للصلاة، فتدلنا هذه الصحيحة على أن أفضل أوقات صلاة الليل هو الثلث الباقى من الليل.

و قد ورد فى جملة من الروايات تحديد وقت صلاة الليل بآخر الليل:

«منها»: موثقة سليمان بن خالد عن أبى عبد اللّه (ع) قال ..

و ثمان ركعات من آخر الليل .. «۲».

و فى سندها عثمان بن عيسى و هو و ان كان من الواقفية بل و شيخها و وجهها واحد الوكلاء المستبدين بمال الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام و هو ممن استفاد من أمواله (ع) و أخذه حبها الى ان آل امره الى الوقف

(۱) راجع ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

(۲) راجع ب ۱۳ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹۱

....

و عدم الإذعان بامامة الرضا (ع) إلا ان الكشى نقل- قولا- انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و قد جعله- بعضهم- مكان فضالة بن أيوب، و هذا يدلنا على وثاقته.

على انه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و ثبتت وثاقته بتوثيق ابن قولويه فالرواية موثقة.

و «منها»: موثقة ابن بكير قال: قال أبو عبد اللّه (ع): ما كان بحمد (يجهد) الرجل ان يقوم من آخر الليل فيصلى صلاته ضربة واحدة ثم ينام و يذهب «۱».

و «منها»: ما رواه مرازم عن أبى عبد الهّى (ع) قال: قلت له:

متى أصلى صلاة الليل؟ قال: صلها فى آخر الليل «۲».

و لا- بأس بسندها، لان على بن الحكم الواقع فيه الظاهر وثاقته، و المراد بهارون هو هارون بن خارجة الثقة على ما يطمأن به بحسب الطبقة.

و «منها»: غير ذلك من الروايات الواردة فى المقام و انما لا نتعرض لكل واحد منها على حدة لضعف أسانيدها.

فإن أريد من آخر الليل فى تلك الروايات ما ينطبق على الثلث الأخير فهو و لا تنافى حينئذ بين الطائفتين.

و ان أريد به آخر وقتها المنطبق على مثل الساعة أو نصف الساعة قبيل الفجر بحيث يقترن الفراغ من صلاة الليل بطلوع الفجر- كما لعله القريب- فهو إذا أخص من الثلث و لا بد معه من حمل هذه الطائفة على الأفضلية بمعنى أن وقت صلاة الليل انما يبدأ من النصف و الأفضل التأخير

(۱) المروية فى ب ۵۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۵۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹۲

....

إلى الثلث، و الأفضل منه التأخير إلى آخر الليل.

و يمكن أن يقال: ان الثلث الأخير و آخر الليل متساويان و هما من حيث الفضيلة على حد سواء، و انما يختلفان باختلاف المكلفين، فان بعضهم يطيل فى صلاته و يأتى بها بما لها من المستحبات فمن يروم ذلك فلا مناص له من ان يقوم من الثلث الأخير أو النصف. و يقصرها بعض آخر و يقتصر فى الإتيان بنافلة الليل بالمقدار الأقل، و مثله لا- يقوم إلا- فى آخر الليل، فيختلف أوقات الفضيلة باختلاف عادات المكلفين.

تنبيهات:

«الأول»: انا ذکرنا أن عنوان السحر لم یرد فی روایهٔ معتبرهٔ،

و انما ورد عنوان الثلث أو السدس الأخیر کما عرفت، و قد عثرنا بعد ذلک علی وروده فی بعض الروایات و هو صحیحهٔ أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التطوع باللیل و النهار، فقال: الذی یستحب أن لا یقصر عنه ثمان رکعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر رکعتان، و قبل العصر رکعتان و بعد المغرب رکعتان و قبل العتمهٔ رکعتان و من (فی) السحر ثمان رکعات، ثم یوتر و الوتر ثلاث رکعات مفصولهٔ، ثم رکعتان قبل صلاهٔ الفجر، و أحب صلاهٔ اللیل إلیهم آخر اللیل «۱».

و سندها صحیح و شعیب الواقع فیه هو العقرقوفی الثقهٔ بقرینهٔ روایهٔ حماد بن عیسی عنه و هی کما تری مشتملهٔ علی السحر.

و الظاهر أن المراد بالسحر فی تلک الصحیحهٔ و غیرها من الروایات

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۱۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها من الوسائل

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۹۳

....

المشتملهٔ علیه و کذا فی کلمات الفقهاء (قدس اللّه أسرارهم) هو السدس الأخیر مما بین المغرب و طلوع الفجر، أو الثلث الأخیر مما بین المغرب و طلوع الشمس، إذا یکون آخر اللیل أخص من السحر علی ما بیناه عند التکلم علی الجمع بین ما دل علی التحدید بالثلث الباقی أو السدس و ما دل علی التحدید بآخر اللیل.

و الذی یدلنا علی ذلک صحیحهٔ أبی بصیر المتقدمهٔ، حیث جمع فیها الإمام (ع) بین عنوان السحر و آخر اللیل فقال: و من (فی) السحر ثمان رکعات ثم یوتر و الوتر ثلاث رکعات مفصولهٔ، و أحب صلاهٔ اللیل إلیهم آخر اللیل. و هی قرینهٔ ظاهرهٔ علی أن آخر اللیل أخص من السحر.

فالصحیح ما ذکرناه من أن وقت صلاهٔ اللیل یبدأ من النصف و التأخیر إلی الثلث (و السدس) أفضل و أفضل من ذلک الإتیان بها آخر اللیل.

«الثانی»: دلت عدهٔ روایات علی أن النبی (ص) کان یأتی بصلاهٔ اللیل متبعضهٔ

ففی صحیحهٔ الحلبی أو حسنته عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان رسول اللّه (ص) کان إذا صلی العشاء الآخرهٔ أمر بوضوئه و سواکه فوضع عند رأسه مخمرا فرقد ما شاء اللّه، ثم یقوم فیستاک و یتوضأ و یصلی أربع رکعات، ثم یرقد ثم یقوم فیستاک و یتوضأ و یصلی أربع رکعات، ثم یرقد حتی إذا کان فی وجه الصبح قام فأوتر ثم صلی الرکعتین ثم قال: لقد کان لکم فی رسول اللّه (ص) أسوهٔ حسنهٔ. قلت: متی کان یقوم قال: بعد ثلث اللیل «۱».

رواها الکلینی «قده» ثم قال: و فی حدیث آخر: بعد نصف اللیل «۲» فیستفاد منها ان رسول اللّه (ص) لم یکن یصلی آخر اللیل، و انما کان یفرق فی صلاته و ان عادته قد جرت علی القیام بعد ثلث اللیل أو

---

(۱) المرویتان فی ب ۵۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۵۳ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۹۴

(مسألهٔ ۹) یجوز للمسافر و الشاب الذی یصعب علیه نافلهٔ اللیل فی وقتها تقدیمها علی النصف (۱) و کذا کل ذی عذر

نصـفه، إذا يقع الكلام فى ان الأفضـل إذا كـان هو الإتيـان بهـا فى الثلث الأـخير أو فى آخر الليل كما عرفت فلما ذا جرت عادة النبى (ص) على الإتيان بها متبعضة بعد ذهاب الثلث الأول أو النصف على ما دلت عليه الصحيحة المتقدمة و ما وجه الجمع بينهما؟

قد يتوهم فى الجواب عن ذلك ان ما تضـمنته الصحيحة المتقدمة انما هو من الأمور المختصة بالنبى (ص) و خصائصه فإن صلاة الليل كانت واجبة فى حقه و لا مانع من ان يكون الإتيان بها متبعضة بعد ذهاب الثلث أو النصف من خصائصه.

و يدفعه: ان ذلک خلاف ما ورد التصـريح به فى ذيل الصحيحة حيث قال: لقد كان لكم فى رسول اللّه أسوة حسنة. فإنه يدل على أن متابعته فى ذلک مأمور بها على المكلفين فأى اختصاص فى ذلک للنبى (ص)؟

و الصحيح كما ذكره بعضهم ان يقال: ان الإتيان بصلاة الليل جملة واحدة غير الإتيان بها متبعضة و معه يمكن الجمع بين الطائفتين بأن الوقت الأفضل للإتيان بها جملـة واحدة هو الثلث الأخير و آخر الليل، كما ان الأفضل للإتيان بها متفرقة هو الإتيان بها بعد الثلث الأول أو النصف و هذا جمع حسن.

فالمتحصل ان وقت الفضـيلة لصـلاة الليل- جملـة واحدة- هو الثلث الأخير، و الأفضل منه آخر الليل، أو انهما متساويان و انما يختلفان باختلاف المكلفين فى الإطالة و التقصير.

(۱) المعروف بين الأصحاب (قدهم) جواز تقديم صلاة الليل على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹۵

كالشيخ و خائف البرد أو الاحتلام، و المريض، و ينبغى لهم نية التعجيل لا الأداء.

الانتصاف و الإتيان بها فى أوله للمسافر الـذى يمنعه جد السير، و الشاب الذى تمنعه رطوبة دماغه عن الانتباه فى وقتها، و الخائف من حـدوث الجنابـة المانعة عن الإتيان بها بعد الانتصاف و غيرهم ممن نتكلم عنهم فى المقام، بل عن الخلاف الإجماع عليه و عن الحلى المنع عن جواز تقديمها مطلقا و لم يظهر له وجه صحيح.

لانه «قـده» و ان كان لا يعتمـد على الخبر الواحـد، إلا ان الروايات الواردة فى المقام مسـتفيضة و متضافرة و لا وجه معها للحكم بعـدم الجواز مطلقا.

ثم ان هذا القول هو المنسوب إلى زرارة أيضا و قد نقله عنه محمد ابن مسـلم حيث قال: و كان زرارة يقول: كيف تقضـى صـلاة (أى يؤتى بها) لم يدخل وقتها، و انما وقتها بعد نصف الليل «۱».

و من البعيـد ان يقول زرارة بمثل ذلک من تلقاء نفسه و بهـذا يظن انه قـد تلقى ذلک من المعصوم (ع) هذا، و لكن النسـبة إلى زرارة غير ثابتة لضعف الرواية الحاكية لقوله، فان فى سندها محمد بن سنان و هو ممن لم تثبت وثاقته.

على انها لو كانت معتبرة أيضا لم تدلنا على أن زرارة استنكر جواز تقديم صلاة الليل على الانتصاف حتى فى مثل المسافر و نحوه من المعـذورين فى تقـديمها، و ذلک لأن الظاهر انه انما أنكره بالإضافـة الى من لم يكن معـذورا فى ذلک سوى أنه ليلـة واحدة أو ليالى متعددة لم يستيقظ لوقتها، و لم يظهر انه منع عن جواز التقديم فى المسافر و أشباهه.

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۳۹۶

....

و عن ابن أبی عقیل عدم جواز التقدیم بالإضافهٔ إلی غیر المسافر، و ربما یظهر من الصدوق «قده» موافقته فی ذلک حیث قال: کلما روی من الإطلاق فی صلاهٔ اللیل من أول اللیل فإنما هو فی السفر، لان المفسر من الأخبار یحکم علی المجمل.

فان ظاهره ان الرخصهٔ مختصهٔ بالمسافر، و معنی کلامه ان الروایات لواردهٔ فی جواز تقدیمها علی الانتصاف محمولهٔ علی ما ورد فی جوازه فی السفر.

و فیه: ان السفر موضوع علی حدهٔ و غیره موضوع آخر، و لا موجب لحمل الأخبار الواردهٔ فی أحدهما علی الآخر ابدا، و کیف کان فقد ذکروا ان المسافر یجوز ان یقدم صلاهٔ اللیل علی الانتصاف و عطفوا علیه المریض و خائف الجنابهٔ و غیرهم ممن ذکروه فی کلماتهم من دون تفصیل بینهم و لکن الظاهر هو التفصیل، و لا بد لتوضیح الکلام فی ذلک من التکلم علی کل واحد واحد من العناوین المتقدمهٔ لنری أن الجواز ثابت فی أی قسم.

القول فی المسافر

ان من العناوین الواردهٔ فی کلماتهم عنوان المسافر و جواز التقدیم بالإضافهٔ إلیه مما لا شبههٔ فیه، و لم یناقش فی ذلک سوی الحلی «قده» و قد قدمنا الجواب عنه، فالمسألهٔ مما لا اشکال فیها، و قد دلت علی جوازه للمسافر جملهٔ من الروایات فیها صحاح و موثقهٔ و عدهٔ ضعاف و إلیک بعضها.

«منها»: صحیحهٔ لیث المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاهٔ فی الصیف فی اللیالی القصار صلاهٔ اللیل فی أول اللیل، فقال: نعم، نعم

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۳۹۷

....

ما رأیت و نعم ما صنعت، یعنی فی السفر «۱».

و «منها»: صحیحهٔ الحلبی التی رواها الصدوق بإسناده- و هو صحیح- عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان خشیت ان لا تقوم فی آخر اللیل، أو کانت بک علهٔ أو أصابک برد فصل و أوتر فی أول اللیل فی السفر «۲» و رواها الشیخ بإسناده عن احمد بن محمد عن ابن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن الحلبی.

و «منها»: صحیحهٔ عبد الرحمن بن أبی نجران (فی حدیث) قال:

سألت أبا الحسن (ع) عن الصلاهٔ باللیل فی السفر فی أول اللیل فقال:

إذا خفت الفوت فی آخره «۳».

و «منها»: صحیحهٔ محمد بن حمران عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن صلاهٔ اللیل أصلیها أول اللیل؟ قال: نعم انی لا فعل ذلک، فإذا أعجلنی الجمال صلیتها فی المحمل «۴».

و السفر فی هذه الصحیحهٔ و ان لم یذکر- صریحا- فتکون حینئذ مطلقهٔ لا محالهٔ، إلا أن ذیلها قرینهٔ علی أن المراد منها خصوص حال السفر و ما ورد فیها انما هو حکم السفر.

و «منها»: موثقهٔ سماعهٔ بن مهران انه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاهٔ اللیل فی السفر فقال: من حین تصلی العتمهٔ الی ان ینفجر الصبح «۵».

و «منها»: ما رواه الشهید فی الذکری نقلا من کتاب محمد بن

(۱) المرویات فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۴) المرویات فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۵) المرویات فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۹۸

....

أبی قرة بإسناده عن إبراهیم بن سیابة قال: کتب بعض أهل بیتی الی أبی محمد (ع) فی صلاة المسافر أول اللیل صلاة اللیل، فکتب: فضل صلاة المسافر من أول اللیل کفضل صلاة المقیم فی الحضر من آخر اللیل «۱».

و مقتضی هذه الروایة ان صلاة اللیل من المسافر قبل الانتصاف کصلاة اللیل من غیر المسافر بعد الانتصاف بل فی وقت فضیلتها، إلا انها ضعیفة السند من جهات: لجهالة طریق محمد بن أبی قرة إلی إبراهیم بن سیابة و جهالة طریق الشهید الی کتاب الرجل، إذ لم یعلم انه وصله بأیة واسطة و جهالة کل من محمد بن أبی قرة و إبراهیم بن سیابة فی أنفسهما فالروایة ضعیفة السند و غیر قابلة للاستدلال بها بوجه، إلا انها کغیرها من الروایات الضعاف الواردة فی المقام مؤیدة للمدعی.

و کیف کان فجواز التقدیم بالإضافة إلی المسافر مما لا کلام فیه فی الجملة و انما الکلام فی أمرین.

«أحدهما»: أن هذا الترخیص الثابت للمسافر هل هو مطلق و غیر مقید بما إذا خاف الفوات فی آخر وقتها أو کانت صعبة علیه بعد الانتصاف لمرض أو برد و نحوهما کما هو مقتضی إطلاق بعض الروایات فلا مانع للمسافر من ان یقدمها و لو مع العلم بعدم فواتها فی وقتها أو انه مقید بذلک؟

و «ثانیهما»: أن الصلاة متقدمة علی الانتصاف من المسافر أداء أو انها من باب التقدیم و التعجیل و صلاة فی غیر الوقت المقرر لها کالقضاء غایة الأمر ان القضاء صلاة بعد الوقت، و التقدیم صلاة قبل الوقت فلا مناص من أن ینوی التقدیم بها؟ و هذا نظیر تقدیم نافلتی الظهرین علی الزوال

---

(۱) المرویة فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۳۹۹

....

یوم الجمعة.

(أما الأمر الأول): فمقتضی الإطلاق فی جملة من الروایات المتقدمة ان الترخیص الثابت للمسافر غیر مقید بشیء و أن له ان یقدمها علی الانتصاف و ان لم یخف الفوت و لم تکن صعبة علیه بعد الانتصاف إلا أن فی اثنتین منها ورد التقیید بصورة الفوات أو الخوف من الصعوبة فی الإتیان بها بعد الانتصاف.

«إحداهما»: صحیحة الحلبی حیث ورد فیها: ان خشیت ان لا تقوم فی آخر اللیل أو کانت بک علة أو أصابک برد فصل و أوتر فی أول اللیل فی السفر «۱».

و «ثانیتهما»: صحیحة عبد الرحمن بن أبی نجران و فیها: إذا خفت الفوت فی أخره «۲» کما مر.

و حيث انهما قضيتان شرطيتان فمقتضى مفهومهما عدم جواز الإتيان بها فى السفر قبل الانتصاف إذا لم يخف الفوت فى آخره، و لم يكن به علة أو اصابه برد و لم يخش ان لا يقوم، و الصحيحة الثانية أظهر دلالة من الأولى لأن التقييد فيها من الامام (ع) بعد السؤال عن الصلاة فى أول الليل فى السفر فتدل على ان له عناية بهذا القيد.

و حمل المطلق على المقيد و ان لم يجر فى المستحبات الا أنه فيما إذا كانا مثبتين كالأمر بقراءة القرآن و الأمر بقراءته متطهرا، لعدم التنافى بينهما.

و أما إذا كان أحدهما نفيا بصورة النهى عن بعض افراد المطلق و حصصه لم يكن بد من التقييد به لعدم اجتماع الأمر بالمطلق مع النهى عن بعض حصصه بلا فرق فى ذلك بين النهى الابتدائى المستفاد من الدلالة المطابقية و النهى

---

(۱) المتقدمتان فى ص ۳۹۷

(۲) المتقدمتان فى ص ۳۹۷

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۰

....

المستفاد من المفهوم و الدلالة الالتزامية- كما فى المقام- إذا الإتيان بها قبل الانتصاف غير سائغ للمسافر على وجه الإطلاق و انما يجوز عند خوف الفوت أو الصعوبة بعد الانتصاف.

(و أما الأمر الثانى): فقد ذكر الماتن «قده» انه ينبغى لهم نية التعجيل بها دون الأداء كما هو المستفاد من بعض الروايات الواردة فى المقام و مقضى موثقة سماعة أن وقت صلاة الليل للمسافر انما هو حين تصلى العتمة حيث أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل فى السفر فقال: من حين تصلى العتمة الى أن ينفجر الصبح «۱» فهى تدلنا على أن ذلك من باب التوسعة فى الوقت و انه فى حق المسافر يدخل من أول الليل بعد العتمة، و حيث أنها صريحة الدلالة على ذلك فلا بد للمسافر من أن ينوى الأداء دون التقديم و التعجيل هذا كله فى المسافر.

و أما غير المسافر فقد مر أن ابن أبى عقيل و الصدوق ذهبا الى عدم جواز التقديم بالإضافة الى غير المسافر، و قد أشرنا إلى دفعه و ضعفه و الصحيح فى المقام أن يقال

ان غير المسافر على أقسام:

صلاة الليل فى الليالى القصار

اشارة

«فمنها»: من يصلى صلاة الليل فى الليالى القصار و قد دلت صحيحة ليث المرادى على أنه يجوز أن يقدمها المكلف على الانتصاف قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الصلاة فى الصيف فى الليالى القصار صلاة الليل فى أول الليل فقال: نعم، نعم ما رأيت و نعم ما صنعت .. «۲».

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۱

....

و هى من حيث السند صحيحة فإن طريق الصدوق الى عبد اللّه بن مسكان صحيح، كما أن دلالتها على المدعى واضحة.

نعم ورد فى ذيلها بعد قوله: نعم ما صنعت. يعنى فى السفر، و بعد القطع بأنه ليس من كلام الامام (ع) لأنه لو كان منه (ع) لكان اللازم أن يقول: أعنى السفر. لا يعنى السفر- كما فى الرواية- وقع الكلام فى أنه من كلام المرادى و أنه كما نقل بقية الرواية كذلك نقل ذلك من الامام (ع) فيكون الحكم حينئذ مقيدا بالسفر لا محالة، أو أنه من كلام الصدوق «قده» لأنه قد يشرح الرواية أو بعض ألفاظها و يتخيل أنه جزء من الرواية، فهو إذا اجتهاد من الصدوق، و قد فسرها حسب نظره و اعتقاده، حيث ذهب الى اختصاص الحكم بالسفر.

و هذا الاحتمال هو المطمئن به على ما يظهر من دأب الصدوق «قده» و بما أن الرواية مطلقة وقتئذ فلا بد من الأخذ بإطلاقها. ثم على تقدير عدم ثبوت ذلك و تردد الجملة بين أن تكون من المرادى أو الصدوق فلا مناص من الحكم بإجمال الرواية و ليتمسك حينئذ بما رواه الشيخ «قده» حيث روى بإسناده عن صفوان عن ابن مسكان عن ليث مثله «۱» و هى متحدة مع الرواية السابقة من دون أن تشتمل على التقييد بالسفر.

و الظاهر ان أن المراد بصفوان هو صفوان بن يحيى الثقة، لأنه الراوى عن ابن مسكان و طريق الشيخ اليه صحيح دون صفوان بن مهران الجمال بل و كذلك الحال فيما لو أريد به الجمال أيضا، لأن الظاهر ان طريق الشيخ إليه أيضا صحيح فإنه و إن وقع فيه ابن أبى جيد و هو لم يوثق- صريحا- فى كتب الرجال- الا أنه أيضا محكوم بالوثاقة، لأنه من مشايخ النجاشى و قد

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۲

....

قدمنا أنه «قده» وثق كل من روى عنه من مشايخه.

و أيضا يمكن الاستدلال على المدعى بما رواه الشيخ «قده» بإسناده عن عبد اللّه بن مسكان «۱» رواها فى الوسائل بعد رواية ليث المرادى من دون واسطة صفوان، لأنها أيضا غير مشتملة على التقييد بالسفر، و دلالتها على المدعى ظاهرة، و سندها صحيح، لصحة طريق الشيخ «قده» الى ابن مسكان.

و ذكر الأردبيلى «قده» فى جامع الرواة أن طريق الشيخ الى ابن مسكان ضعيف فى المشيخة و صحيح فى الفهرست.

و الظاهر أن ذلك من سهو القلم، لأن الشيخ «قده» لم يذكر طريقه الى ابن مسكان فى المشيخة أصلا حتى يقال أنه ضعيف أو صحيح، و كيف كان فالسند صحيح كما ذكرناه.

ثم ان ظاهر الوسائل أن الصدوق «قده» روى تلك الرواية مرتين فمع التقييد بالسفر «تارة» و بلا تقييد به «أخرى» و ذلك لأنه بعد ما نقل الرواية عن الشيخ بإسناده عن صفوان عن ابن مسكان عن ليث من دون تقييدها بقوله «يعنى فى السفر» قال: و رواه الصدوق بإسناده عن عبد اللّه ابن مسكان مثله. أى من دون تقييد به كما أنه نقلها عنه عن ابن مسكان عن ليث مع التقييد به- على ما قدمناه نقله آنفا- مع أن الصدوق لم ينقل الرواية مطلقة و انما وراها مرة واحدة مقيدة بالسفر كما تقدم.

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۳

....

بقى هنا شيء

و هو أن جواز التقديم أو التوسعة بالإضافة الى المصلى فى الليالى القصار هل هو مطلق أو مقيد بما ذا خاف الفوات أو بما إذا صعب عليه القيام فى آخر الليل؟

مقتضى الأخبار الواردة فى المقام هو الإطلاق، لعدم التقييد فيها بذلك، الا أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع أو القرينة العرفية هو اختصاص الحكم بما ذا خاف الفوات على تقدير تأخيرها إلى وقتها أو صعب عليه القيام فى وقتها، و ذلك لأنه مقتضى كون الليل قصيرا، و إلا فأية خصوصية لطول الليل و قصره، فلا خصوصية للقصر غير كونه موجبا لأحد الأمرين المذكورين ثم ان الظاهر أن الجواز فى المقام أيضا من باب التوسعة فى الوقت لا التقديم و التعجيل، و ذلك لانه مقتضى قوله: نعم ما رأيت و نعم ما صنعت و لم يرد فى المقام أن القضاء أفضل ليقال أنه يدل على أن الجواز من باب التقديم دون التوسعة، إذا لا بد من الأخذ بتلك الصحيحة و الالتزام بالتخصيص فى الوقت فى الليالى القصار، و ان الوقت فيها متسع و من أول الليل.

خائف الجنابة

و «منها»: خائف الجنابة بعد الانتصاف، و مقتضى صحيحة ليث المتقدمة أيضا جواز التقديم فى حقه، قال: و سألته عن الرجل يخاف الجنابة فى السفر أو البرد فيعجل صلاة الليل و الوتر فى أول الليل؟ قال: نعم «۱»

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۴

....

و تدل عليه أيضا صحيحة يعقوب بن سالم عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن الرجل يخاف الجنابة فى السفر أو البرد، أ يعجل صلاة الليل و الوتر فى أول الليل قال: نعم؟ «۱».

و هما من حيث السند صحيحتان (أما الأولى): فظاهرة و (أما الثانية):

فلان على بن رباط الواقع فى سندها الظاهر أنه على بن حسن بن رباط الثقة الذى هو من أصحاب الرضا (ع) لأنه المعروف، لا على بن رباط الضعيف الذى هو من أصحاب الباقر أو الصادق (ع) و لا مانع من إطلاق على بن رباط و ارادة على بن حسن بن رباط لانه إطلاق دارج.

و يؤيده ما عن بعض نسخ الفهرست من أن الشيخ لما عنون على بن حسن بن رباط وعد كتبه قال فى منتهى طريقه اليه: عن على بن رباط فمنه يظهر أن على بن رباط هو على بن حسن بن رباط.

و أما من حيث الدلالة فقد دلتا على أن من خاف طرو الجنابة و عدم التمكن من الصلاة مع الطهارة المائية و اضطراره الى التيمم يدور

امره بین ان یدرک الوقت و فضیلته و لکن تفوته الطهارهٔ المائیهٔ و بین ان یقدمها علی وقتها تحصیلا للطهارهٔ المائیهٔ و لکن تفوته فضیلهٔ الوقت فهو مخیر بینهما و له ان یقدمها علی الانتصاف.

و هل الجواز فی حقه من باب التوسعهٔ فی الوقت و هی أداء أو من باب التعجیل و التقدیم؟ کما ورد فی الصحیحتین حیث قال: فیعجل أو أ یعجل صلاهٔ اللیل.

و الصحیح انه کسابقه و الجواز فیه أیضا من باب التوسعهٔ فی وقت الصلاهٔ.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۰۵

....

و الوجه فی ذلک ان الجواز لو کان من جههٔ التعجیل و التقدیم دون التوسعهٔ لم یکن أی مسوغ لجواز التقدیم عند خوف عدم التمکن من الماء فان التراب بمنزلهٔ الماء، فإذا لم یتمکن تیمم و صلی، فرفع الید عن شرطیهٔ الوقت- مع انه من أرکان الصلاهٔ- بمجرد احتمال عدم التمکن من الماء فی وقتها مما لا مسوغ و لا موجب له حتی مع العلم بطرو الجنابهٔ فضلا عن احتمالها و مع التزاحم بین شرطیهٔ الوقت و الطهارهٔ المائیهٔ یتقدم الوقت بلا ریب.

و علی الجملهٔ أن تفویت الوقت و الرکن لأجل درک الطهارهٔ المائیهٔ مع التمکن من بدلها و هو الطهارهٔ الترابیهٔ مما لا یمکن الالتزام به فهذه القرینهٔ تدلنا علی ان الجواز بالإضافهٔ إلی خائف الجنابهٔ من باب التوسعهٔ فی الوقت دون التقدیم و ان صلاهٔ اللیل فی حقه یدخل وقتها من أول اللیل.

فهذه الموارد الثلاثهٔ المتقدمهٔ کلها من باب التوسعهٔ، و إنما یجوز فیها التقدیم مقیدا بما إذا خیف فوات النافلهٔ علی تقدیر التأخیر إلی وقتها أو صعب القیام إلیها فی وقتها، لا مطلقا.

المریض:

و «منها»: المریض و لم یدلنا أی دلیل علی جواز تقدیمه صلاهٔ اللیل علی الانتصاف، و انما ورد جوازه فی روایهٔ الصدوق «قده» عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) فی حدیث قال: انما جاز للمسافر و المریض ان یصلیا صلاهٔ اللیل فی أول اللیل لاشتغاله و ضعفه و لیحرز صلاته فیستریح المریض فی وقت راحته، و لیشتغل المسافر باشتغاله و ارتحاله و سفره «۱».

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۴ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۰۶

....

إلا انها ضعیفهٔ السند و غیر قابلهٔ للاستدلال بها علی شیء.

الشیخ:

و «منها»: الشیخ ورد ذلک فی صحیحهٔ أبان بن تغلب قال:

خرجت مع أبى عبد اللّه (ع) فيما بين مكة و المدينة فكان يقول: أما أنتم فشباب تؤخرون. و أما أنا فشيخ أعجّل، فكان يصلى صلاة الليل أول الليل «۱».

و فى سندها محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان و قد وقع الكلام فى تعيين محمد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكلينى و هو يروى عن الفضل. و انه النيسابورى أو البرمكى أو ابن بزيع و ذكروا فى تمييزه وجوها غير انا فى غنى عن ذلك.

فان هذا السند بعينه أعنى محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل عن الفضل قد وقع فى أسانيد كامل الزيارات و بذلك يحكم بوثاقة السند سواء أ كان محمد هذا هو النيسابورى أو البرمكى أو غيرهما فلا مناقشة فى الرواية من حيث السند هذا.

و قد يقال: ان ذلك إنما يتم و يصحح به السند فيما إذا تردد محمد هذا بين محمد بن إسماعيل بن بزيع الثقة، و النيسابورى الذى لم يرد فى حقه قدح و لا مدح أى لم يوثق و لم يضعف. و اما إذا تردد بينهما و بين البرمكى فوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات لا يكاد أن يؤثر فى الحكم بوثاقته لتعارض التوثيق فيه مع التضعيف، حيث ان البرمكى و ان وثقه النجاشى و كذلك

---

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۷

....

ابن قولويه- بناء على انه المراد ممن وقع فى السند- إلا ان ابن الغضائرى ضعفه- صريحا- و مع التعارض لا يمكن الحكم بوثاقته.

و حيث ان الأمر فى السند يدور بين الثلاثة- كما عرفت- فلا ندرى أنه النيسابورى لئلا يكون توثيق ابن قولويه معارضا فيه بالتضعيف أو انه البرمكى ليعارض توثيقه و كذلك توثيق النجاشى فى حقه مع التضعيف المتقدم عن ابن الغضائرى إذا وقوعه فى أسانيد كامل الزيارات لا يكاد يفيد التوثيق فى حقه للتردد كما عرفت.

و «يردّه». أن التضعيف المنسوب الى ابن الغضائرى لم يثبت بدليل لأنه «قدس سره» و ان كان من أجلاء أصحابنا المحققين و ممن يعتمد على توثيقاته و تصحيحاته كالنجاشى و الشيخ و غيرهما غير ان الكتاب الذى ينقل عنه تضعيفاته و توثيقاته لم يثبت أنه له بوجه إذا فتوثيق ابن قولويه للبرمكى- على تقدير أن يكون هو الواقع فى السند- سليم عن المعارض و بذلك يكون وقوع السند فى أسانيد كامل الزيارات دليلا على وثاقته سواء كان هو النيسابورى أو البرمكى أو غيرهما.

على ان الظاهر أنه النيسابورى دون البرمكى لانه تلميذ الفضل بن شاذان و قد تصدى لترجمته و بيان حالاته و لأن الكلينى «قده» لا يروى عن البرمكى من دون واسطة بل بواسطة أو بواسطتين و بهاتين القرينتين يثبت أنه النيسابورى دون البرمكى فلا مناقشة فى الرواية بحسب السند.

و انما المناقشة فى دلالتها على جواز التقديم فى محل الكلام و ذلك لأنها انما إنما وردت فى السفر و قد قدمنا ان السفر بما هو السفر و ان لم يكن مسوغا للتقديم الا ان السفر المقيد بخوف الفوت أو عند صعوبة القيام للصلاة بعد الانتصاف مسوغ لتقديمها عن الانتصاف فليكن من الأسباب الموجبة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۰۸

....

لصعوبة القيام فى السفر شيخوخته (ع) فلا يستفاد من الرواية ان الشيخوخة مسوغة التقديم و لو فى غير حال السفر.

الجاریهٔ التی تضعف عن القضاء

و «منها»: الجاریهٔ التی یغلبها النوم و تضعف عن القضاء و لو لأجل اشتغالها بالأمور البیتیهٔ، و تدل علیه صحیحهٔ معاویهٔ بن وهب عن أبی عبد اللّه (ع) علی روایهٔ الکلینی و الشیخ «قدهما» حیث زادا: قلت: فان من نسائنا أبکارا، الجاریهٔ تحب الخیر و أهله و تحرص علی الصلاهٔ فیغلبها النوم حتی ربما قضت و ربما ضعفت عن قضائه و هی تقوی علیه أول اللیل فرخص لهن فی الصلاهٔ أول اللیل إذا ضعفن و ضیعن القضاء «۱».

و هل الجواز فی حقها من باب التوسعهٔ فی الوقت فصلاتها أداء أو انه من باب التعجیل و التقدیم؟

الصحیح انه من باب التعجیل دون التوسعهٔ لأنه (ع) أولا بین ان القضاء بالنهار أفضل ثم رخص لهن فی التقدیم و مع اتساع الوقت فی حقها لا معنی لکون القضاء أفضل.

من خشی فوات النافلهٔ فی وقتها

و «منها»: من خشی فوات النافلهٔ فی وقتها اما لضعف فی بدنه أو لصعوبهٔ الإتیان بها فی حقه بعد الانتصاف أو لغیر ذلک من الأسباب لما

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۰۹

....

رواه أبو بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: إذا خشیت ان لا تقوم آخر اللیل أو کانت بک علهٔ أو أصابک برد فصل صلاتک و أوتر من أول اللیل «۱».

و لا بأس بها من حیث السند فلو تمت من حیث الدلالهٔ لدلت علی ان من خشی ان لا تقوم آخر اللیل و کذلک المریض و نحوه یجوز ان یقدم النافلهٔ علی الانتصاف، فان کلمهٔ (علهٔ) مطلقهٔ فتشمل المریض و نحوه.

إلا ان الظاهر عدم إمکان الاستدلال بها علی المدعی و ذلک:

«أما أولا»: فلأن هذه الروایهٔ رواها الصدوق أیضا بعین ألفاظها عن الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) بتبدیل «إذا» بلفظه «إن» متقیدهٔ بالسفر، حیث روی عن أبی عبد اللّه (ع) انه قال: ان خشیت ان لا تقوم فی آخر اللیل أو کانت بک علهٔ أو أصابک برد فصل و أوتر فی أول اللیل فی السفر «۲».

و من البعید جدا أن تصدر الروایهٔ من الصادق (ع) مرتین: مطلقهٔ تارهٔ و مقیدهٔ بالسفر أخری، فالظاهر أنهما روایهٔ واحدهٔ رواها أبو بصیر مطلقهٔ، و الحلبی مقیدهٔ بالسفر، و لم یعلم أن الصادر أیهما، و معه لا تثبت الروایهٔ المطلقهٔ کی نستدل بها علی تقدیم النافلهٔ لمن خشی الفوات فی غیر السفر.

(و أما ثانیا): فلأنا لو سلمنا انهما روایتان إحداهما مطلقهٔ و الأخری مقیدهٔ بالسفر، إلا أن التقیید به یکشف عن ان ذلک الحکم لم یثبت لمطلق من خشی فوات النافلهٔ، و إلا أصبح التقیید بالسفر لغوا ظاهرا.

و ذلک لما قررناه فی مبحث المفاهیم من أن القید و ان لم یکن له مفهوم کالشرط لیدل علی انتفاء الحکم عن غیر المقید و حصره فیه لان الوصف

(۱) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۰

....

و القيد لا ينافيان ثبوت الحكم للمقيد بقيد آخر أيضا، إلا انه يدل على عدم ترتب الحكم على الطبيعى المطلق و به نستكشف ان لهذا القيـد دخلا فى ذلك الحكم إذ لو لا كونه كـذلك لصار التقييـد به لغوا و مما لا أثر له و ان كان يمكن ثبوت الحكم لغير هذا المقيد مما قيد بقيد آخر أيضا.

إذا فلا معنى للحكم بجواز تقـديم النافلـة لمن خشـى فواتها، أو كانت به علـة مطلقا سواء أ كان فى السـفر أو فى غيره و الحكم أيضـا بجوازه لمن خشى فواتها أو كانت به علة مقيدا بالسفر، لما مر من أن الحكم إذا كان مترتبا على الطبيعة المطلقة كان التقييد بالسفر فى الرواية الأخرى لغوا لا أثر له، و معه لا بد من الالتزام بتقييد المطلق بالمقيد.

و ليس هذا من حمل المطلق على المقيد فى باب المستحبات، ليقال:

ان قـانون الإطلاـق و التقييـد غير جـار فى الأحكـام غير الإلزاميـة. و ذلـك لأـنه انما لا يجرى فى غير الأحكام الإلزاميـة فيما إذا ترتب الحكم على متعلقه من دون تقييـده بشـىء، كالأمر بقراءة القرآن مطلقـة، ثم ورد الأمر بها مقيدة بقيد كالأمر بقراءته مع الطهارة أو فى ليلة كذا أو شهر كذا، فان فى مثله لا يحمل المطلق على المقيد إلا فى الأحكام الإلزامية.

و ذلك لان معنى إطلاق المتعلق ان المكلف يجوز أن يأتى بـذلك المتعلق غير مقيد بذلك القيد، و معنى التقييد انه لا بد من الإتيان به مقيـدا به فهما أمران متنافيان و غير قابلين للاجتماع فيحمل المطلق على المقيـد لا محالة. و هذا بخلاف المسـتحب، لأنه لا إلزام فيه على الإتيـان بالمقيـد ليكون ذلـك منافيا للترخيص فى الإتيان به من غير تقييـد به، و معه لا موجب لحمل المطلق على المقيـد، لانتفاء التنافى بينهما، بل لا بد من حمل المقيد على أفضل الافراد و أما إذا دل الدليل على ثبوت حكم مطلق، ثم ورد هذا الحكم مقيدا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۱

....

بقيـد- فى دليـل آخر- كمـا فى محـل الكلاـم بان لم يكن التقييـد راجعا الى المتعلق بل الى الحكم نفسه، فلا مناص من حمل المطلق على المقيـد، و إلا لزم اللغوية فى تقييد الحكم به كما تقدم بلا فرق فى ذلك بين الواجب و المستحب هذا ثم على تقدير التنازل عن ذلك و عدم حمل المطلق على المقيد فهل يكون الجواز من باب التوسعة فى الوقت أو من باب التعجيل و التقديم؟

لا يمكن أن يستفاد من هذه الرواية غير جواز الإتيان بصلاة الليل فى أوله عند خشية الفوات أو صعوبة القيام فى آخر الليل و نحوهما، و أما أن ذلك من باب التوسعة فى الوقت فلا. فهو إذا من باب الترخيص فى التقديم و التعجيل و ذلك:

لما دل على أن من لم يتمكن من الإتيان بصـلاة الليل بعد الانتصاف يقضـيها بالنهار و انه أفضل، لوضوح أن الوقت لو كان موسعا فى تلك الموارد لم يكن أى معنى لكون القضاء أفضل، فإن معنى ذلك أن تفويت النافلة فى وقتها مع الإتيان بها خارج الوقت أفضل من الإتيان بها فى وقتها و هـذا كما ترى! و من جملة ما دل على ذلك صـحيحة معاوية بن وهب عن أبى عبد اللّه (ع) أنه قال: قلت له: ان رجلاـ من مواليـك من صـلحائهم شـكا الىّ مـا يلقى من النوم و قال: أنى أريـد القيام بالليل (للصـلاة) فيغلبنى النوم حتى أصبح فربما قضـيت صـلاتى الشـهر المتتـابع و الشـهرين اصبر على ثقله فقال: قرة عين و اللّه، قرة عين و اللّه و لم يرخص فى النوافل (الصـلاة) أول

الليل و قال. القضاء بالنهار أفضل «۱» و «منها» غير ذلك من الروايات.

نعم يمكن الاستدلال بهذه الروايات على جواز التقديم فى محل الكلام

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۲

....

لأن معنى أفضلية القضاء عند دوران الأمر بينه و بين تقديم النافلة أن تقديمها أمر سائغ غير أن القضاء أفضل، الا أنه من باب التقديم دون التوسعة فى الوقت.

و المتحصل أن هذه الموارد و ان ذكرها المشهور على نسق واحد، الا أن الصحيح هو التفصيل، فان الجواز فى الموارد الثلاثة المتقدمة من باب التوسعة و ليس فيها القضاء أفضل. و أما فى غيرها فهو من باب التعجيل و التقديم و القضاء فيه أفضل.

بقى شى‌ء

و هو أنا سواء قلنا فى تلك الموارد بالتوسعة فى الوقت أو بجواز التعجيل فهل يجوز الإتيان بصلاة الليل من أول الليل أو أن مبدأ وقتها حينئذ بعد الإتيان بالعتمة؟

مقتضى إطلاق الروايات الواردة فى المقام جواز الإتيان بها من أول الليل كما فى صحيحى الحلبى و ليث المرادى المتقدمتين حيث ورد فيهما فى أول الليل، و فى بعضها: فصل صلاتك و أوتر من أول الليل كما مر.

الا أن ذلك يبتنى على مسألة التطوع فى وقت الفريضة، فإن بنينا على حرمته- حملا للنهى فيها على الحرمة و المبغوضية- لزم الإتيان بصلاة الليل متأخرة عن فريضة العشاء، لأن الإتيان بها قبل الإتيان بصلاتى المغرب و العشاء من التطوع فى وقت الفريضة و هو حرام، و إذا بنينا على جوازه حملا للنهى على الكراهة جاز الإتيان بها قبلهما، و ان كان الأرجح تأخيرها عن فريضة العشاء.

و ذهب المحقق الهمدانى «قده» الى أن أول وقتها بعد العتمة مطلقا و استدل عليه بموثقة سماعة بن مهران أنه سأل أبا الحسن الأول (ع) عن وقت صلاة الليل فى السفر فقال: من حين تصلى العتمة الى ان ينفجر

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۳

....

الصبح «۱».

و حمل الإطلاقات أيضا على ذلك بدعوى ان المنساق الى الذهن من الفتاوى و النصوص حتى من مثل قوله (ع) صل صلاة الليل فى السفر من أول الليل انما هو ارادة فعلها بعد أداء الفريضة، و على تقدير ظهورها فى الإطلاق لوجب صرفها الى ذلك جمعا بينها و بين الموثقة التى قدمنا نقلها و فيه: ان العتمة يختلف وقت الإتيان بها باختلاف المكلفين، فإنهم قد يأتون بها بعد نصف ساعة من الليل كما فى الجماعات و قد يأتون بها بعد ساعة أو ساعتين أو ثلاث أو أربع و هكذا.

بل قد لا يأتى بها المكلف نسيانا أو عصيانا و نحو ذلك، و لازم التحديد بما بعد العتمة اختلاف وقت صلاة الليل باختلاف وقت الإتيان بالعتمة، و ان لا يدخل وقتها و لا يجوز الإتيان بها عند ما تركت العتمة للعصيان أو النسيان و هو مما لا يمكن الالتزام به، فلا مناص إذا من حمل الموثقة على بيان ما هو الوقت الأفضل أعنى ما بعد العتمة لئلا يندرج فى كبرى التطوع فى وقت الفريضة.

و بعبارة أخرى ان الغرض من قوله (ع) من حين تصلى العتمة هو أن لا- يؤتى بها فى وقت المغرب و العشاء حتى تندرج فى كبرى التطوع فى وقت الفريضة، لا أن الموثقة ناظرة إلى تحديد الوقت بذلك فلم يرد بها عدم الجواز قبلها، و انما أريد بها بيان أن المكلف يصلى العتمة أولا- لكونها فريضة ثم يأتى بالتطوع و هو أمر طبيعى للمكلف الملتف لانه يشتغل- بطبعه- بأداء الفريضة أولا ثم بعد ذلك يصلى ما شاءه من النوافل و اللّه العالم بحقيقة الحال.

---

(۱) المروية فى ب ۴۴ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۴

....

هذا إذا قرء: من حين تصلى العتمة مبنيا للمعلوم و خطابا لسماعة.

و أما لو قرء مبنيا للمجهول فالأمر أوضح لأن المراد بحين تصلى العتمة انما هو الوقت المضروب لها فى الشريعة المقدسة أى من أول الليل لا- الأوقات التى تصلى فيها العتمة فى الخارج، لأنها مختلفة- كما تقدم- و لا معنى للتحديد بما لا انضباط له فى نفسه. إذا الموثقة غير منافية للمطلقات الدالة على أن وقتها من أول الليل.

نعم فى رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يتخوف ان لا يقوم من الليل أ يصلى صلاة الليل إذا انصرف من العشاء الآخرة؟ و هل يجزيه ذلك أم عليه قضاء؟ قال:

لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول من الليل و القضاء بالنهار أفضل من تلك الساعة «۱».

و مقتضى هذه الرواية عدم جواز صلاة الليل قبل الثلث الأول من الليل. بل ظاهر قوله: لا صلاة انما هو نفى حقيقة الصلاة فتدل على فسادها. إذا لا- مسوغ للإتيان بها من أول الليل و ان كانت بعد العتمة اللهم الا ان يقال: ان الغالب هو الإتيان بصلاة العشاء الى الثلث الأول إذا فهو وقت العتمة و قوله: لا صلاة حتى يذهب الثلث الأول معناه انه لا صلاة حتى تصلى العتمة و لا دلالة له على نفى الحقيقة بعد الإتيان بالعتمة.

و «يردّه»: ان الرواية ضعيفة السند بعبد اللّه بن الحسن، لعدم ثبوت وثاقته، كما أنها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة و ذلك لتوقفها على ان يكون المراد بقوله: من تلك الساعة. هو ما بعد مضى الثلث، فان دلالتها على المدعى أعنى عدم جواز تقديمها على الثلث الأول حينئذ دعوى

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۵

....

لا بأس بها.

حيث ان ظاهرها نفى حقيقة الصلاة حتى يذهب الثلث الأول فتدل على أن الصلاة الواقعة قبل ذهاب الثلث الأول ليست بصلاة حقيقة و انها فاسدة لا أثر لها فيستفاد من ذلك أن مبدأ صلاة الليل انما هو بعد ذهاب الثلث الأول من الليل و انها انما تسوغ بعد ذهابه و لكن القضاء أفضل.

و أما إذا أريد من تلك الساعة، أول الليل الى الثلث أى لا صلاة فى الثلث الأول من الليل، و القضاء بالنهار أفضل فتدل الرواية على

جواز الإتيان بها قبل الثلث أيضا و ذلك لمكان قوله: و القضاء بالنهار أفضل، لأنه يـدل على ان الإتيان بها- فى تلك الساعة- أى أول الليل الى الثلث أيضا أمر مشـروع بل راجح غير ان القضاء أفضل و أرجح، لا ان تقديمها على الثلث غير مشـروع، و النفى فى قوله (ع) لا صلاة .. يكون محمولا على نفى الكمال دون الحقيقة.

و الروايـة وقتئـذ مفصـلة فى التقـديم بين تقديمها على الثلث الأول فإن القضاء أفضل منها كما مر و تقديمها على الانتصاف بعد الثلث الأول فلا أفضلية للقضاء عنها وقتئذ.

إذا ليست الروايـة مخالفـة للمطلقات الدالة على جواز الإتيان بها من أول الليل فلا مقيد للمطلقات و يجوز الإتيان بها فى موارد التقديم من أول الليل، اللهم إلا أن نقول بعدم جواز التطوع فى وقت الفريضة، لأنها حينئذ لا بد من ان تؤخر عن فريضتى المغرب و العشاء.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۶

....

الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر

ذكرنا ان صلاة الليل ينتهى وقتها بطلوع الفجر و استبانة الضياء و هذا يستفاد من عدة من الروايات:

«منها»: ما ورد فى ان من خشى طلوع الفجر عجل فى صلاته «۱».

و «منهـا»: مـا دل على النهى عن الوتر بعـد طلوع الفجر «۲». فـإن صـلاة الوتر إذا لم تكن مأمورا بها بعـد الفجر و هى أهم إجزاء صـلاة الليل- لم يكن غيرها بمأمور به بالأولوية.

و «منها»: الأخبار الواردة فى قضائها بالنهار و بعـد طلوع الفجر «۳» و منها صـحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول (ع) عن قضاء صـلاة الليل بعـد الفجر الى طلوع الشـمس فقال: نعم و بعد العصـر الى الليل فهو من سـر آل محمد المخزون «۴» و قـد مر أن فى الوسائـل رواها عن محمـد بن عمر الزيات و هو غلط و الصـحيح محمـد بن عمرو الزيات الثقـة و قـد فرض فيها جميل أن صـلاة الليل ينتهى وقتها بطلوع الفجر و قد أقره الإمام (ع) على ذلك. و سأله عن القضاء بعد فريضة الفجر الى طلوع الشمس نظرا الى ذهاب العامة إلى المنع عن الصلاة فى خمسة أوقات و منها بعد الفجر الى طلوع الشمس و اجابه (ع) بأنه أمر جائز و انه من سر آل محمد المخزون. و تدلنا هذه الروايات على أن صلاة الليل ينقضى وقتها بطلوع الفجر

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المروية فى ب ۵۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۱۷

....

و لازم ذلك ان تكون صـلاة الليل قضاء بعـد طلوع الفجر و اسـتبانته إذا فالأفضل هو البـدأة بالفريضـة بعـد طلوعه لأن الإتيان بالنافلة- قضاء- فى وقت الفريضة مرجوح يقينا، و هل يحرم أو لا؟ فيه كلام. و أما المرجوحية فهى مما لا شـبهة فيه، فان صاحبة الوقت أولى به

من غيرها فمن أراد صلاهٔ الليل أتى بها بعد فريضهٔ الفجر و صاحبهٔ الوقت.

إلا ان هناك جملهٔ من الروايات قد دلت على أن صلاهٔ الليل و الوتر و ركعتى الفجر يجوز ان تقضى قبل فريضهٔ الفجر الى ان يتضيق وقتها.

«فمنها»: صحيحهٔ عمر بن يزيد عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن صلاهٔ الليل و الوتر بعد طلوع الفجر فقال: صلها بعد الفجر حتى يكون فى وقت تصلى الغداهٔ فى آخر وقتها، و لا تعمد ذلک فى كل ليلهٔ، و قال أوتر أيضا بعد فراغك منها «۱».

و «منها»: صحيحهٔ إسماعيل بن سعد الأشعرى (فى حديث) قال:

سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الوتر بعد الصبح قال: نعم قد كان أبى ربما أوتر بعد ما انفجر الصبح «۲».

و «منها»: غير ذلک من الروايات، إلا انها معارضهٔ بما دل على عدم الجواز:

كصحيحهٔ إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أوتر بعد ما يطلع الفجر؟ قال: لا «۳».

و صحيحهٔ سعد بن سعد عن أبى الحسن الرضا (ع) قال: سألته عن الرجل يكون فى بيته و هو يصلى و هو يرى أن عليه ليلا ثم يدخل عليه الآخر

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويهٔ فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۴۱۸

....

من الباب فقال: قد أصبحت. هل يصلى الوتر أم لا أو يعيد شيئا من صلاته؟ قال: يعيد إن صلاها مصبحا «۱».

لدلالتها على ان صلاهٔ الوتر يخرج وقتها بطلوع الفجر و أن الوظيفهٔ المقررهٔ بعد طلوعه هى البدأهٔ بالفريضهٔ، و انما يؤتى بصلاهٔ الليل قضاء بعد الإتيان بالفريضهٔ حتى ان المكلف لو صلى صلاهٔ الليل قبل الفريضهٔ لاعتقاده بقاء الليل و لم يكن الأمر كما اعتقده واقعا قضاها بعد الإتيان بفريضهٔ الفجر.

و سند الروايهٔ صحيح سواء أ كان المراد من أحمد بن محمد الواقع فيه هو أحمد بن محمد بن خالد البرقى أو أحمد بن محمد بن عيسى لصحهٔ طريق الشيخ الى كليهما على ما بيناه فى محله.

و هاتان الطائفتان متعارضتان و تعارضهما بالإطلاق و من هنا وقع الكلام فى أن مقتضى الجمع بينهما أى شىء؟ فهل يجوز الإتيان بصلاهٔ الليل بعد الفجر أو لا يجوز؟

و الصحيح فى الجمع بينهما حمل الطائفهٔ المجوزهٔ على ما إذا انتبه من النوم بعد طلوع الفجر فان له ان يصليها حينئذ الى أن يتضيق وقت الفريضهٔ و حمل المانعهٔ على ما إذا انتبه قبل طلوعه، لأن الوقت حينئذ ان كان متسعا يتمكن من الإتيان فيه بصلاهٔ الليل أتى بها بالتمام و الا اقتصر على الوتر، و لا يجوز له الإتيان بصلاهٔ الليل بعد طلوع الفجر.

و الوجه فى هذا الجمع وجود الطائفهٔ الثالثهٔ من الروايات حيث وردت فى أن من قعد عن النوم بعد طلوع الفجر يجوز أن يأتى بصلاهٔ الليل بعد الفجر «فمنها»: صحيحهٔ سليمان بن خالد قال: قالى أبو عبد اللّه (ع) و ربما

---

(۱) المرويهٔ فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۱۹

....

قمت و قد طلع الفجر فأصلى صلاة الليل و الوتر و الركعتين قبل الفجر، ثم أصلى الفجر قال: قلت: أفعل أنا ذا؟ قال: نعم و لا يكون منك عادة «۱».

و «منها»: ما رواه عمر بن يزيد قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أقوم و قد طلع الفجر فإن أنا بدأت بالفجر صليتها فى أول وقتها، و ان بدأت بصلاة الليل و الوتر صليت الفجر فى وقت هؤلاء فقال: أبدأ بصلاة الليل و الوتر و لا تجعل ذلك عادة «۲» و «منها»: غير ذلك من الروايات و هذه الطائفة تقيد الطائفة المانعة الدالة على عدم جواز الإتيان بصلاة الليل بعد الفجر مطلقا فيختص النهى و المنع بغير من قام من النوم بعد الفجر، و بذلك تنقلب النسبة بين الطائفة المانعة و المجوزة لبقاء المجوزة على ما هى عليه من الإطلاق و تقييد المانعة بغير من قام و انتبه بعد الفجر.

و بعبارة وضحى ان النسبة بين الطائفتين المتعارضتين بالإطلاق هى التباين (أولا) و النسبة بين الطائفة الثالثة و المانعة هى العموم المطلق فإذا خصصناها بتلك الطائفة اختصت- لا محالة- بغير من قام و انتبه من النوم بعد طلوع الفجر و بذلك تكون أخص من الطائفة المجوزة مطلقا و لا مناص وقتئذ من أن نخصصها بالطائفة المانعة و هذا من انقلاب النسبة من التباين الى العموم المطلق.

و النتيجة أن المجوزة تكون خاصة بمن انتبه بعد طلوع الفجر، و لا مانع من أن ينتقل بنافلة الليل بعد الطلوع بخلاف ما إذا انتبه قبل طلوع الفجر على ما تقدم هذا كله فيما يرجع الى نافلة الليل.

ثم ان ما قدمناه فيها من التعارض و التفصيل يأتى- بعينه- فى صلاة الوتر، إذ قد وردت فيها أيضا طائفتان متعارضتان و دلت إحداهما على

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۴۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۲۰

....

على جواز الإتيان بها بعد الفجر مطلقا، و دلت الأخرى على المنع عن الإتيان بها بعد الفجر كذلك.

و ترتفع المعارضة بينهما بما ذكرناه عن حمل المانعة على صورة الانتباه من النوم قبل الفجر لورود الطائفة الثالثة المتقدمة لدلالتها على جواز الإتيان بصلاة الليل و الوتر لمن قام و انتبه بعد الفجر، و بذلك تنقلب النسبة بين المتعارضين من التباين الى العموم المطلق فليلاحظ فهذان الموردان من موارد انقلاب النسبة كما مر هذا.

و قد يقال: ان الطائفة الثالثة التى جعلتموها شاهد جمع بين المتعارضين بنفسها مبتلاة بالمعارض فى موردها و هو من قام بعد طلوع الفجر حيث ورد فيما رواه المفضل بن عمر أنه قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) أقوم و انا أشك فى الفجر فقال: صل على شكك فإذا طلع الفجر فأوتر و صل الركعتين و إذا أنت قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالفريضة و لا تصل غيرها فإذا فرغت فاقض، ما فاتك .. «۱».

و هى كما ترى دلت على ان من انتبه بعد طلوع الفجر يبدأ بالفريضة و لا يصلى صلاة الليل و لا غيرها فتعارض الطائفة الثالثة لا محالة.

و يندفع: بأن الرواية ضعيفة السند و غير قابلة للمعارضة بوجه و هذا لا لعلى بن الحكم الواقع فى سندها بدعوى: ان المعروف من المسمين بهذا الاسم اشخاص ثلاثة وثق واحد منهم دون الآخرين فهو مردد بين الثقة و غيرها و ذلك لما يوافيك فى محله من اتحاد

المسمين به و انه شخص واحد موثق.

بل لمفضل بن عمر الواقع فى سندها، لأنه و إن وثقه الشيخ المفيد «قده» حيث ذكر أن من شيوخ أصحاب أبى عبد اللّه (ع) و خاصته و بطانته و ثقاته الفقهاء و الصالحين رحمهم اللّه المفضل بن عمر الجعفى: الا ان النجاشى و ابن

---

(۱) المروية فى ب ۴۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۱

....

الغضائرى قد ضعفاه و مع تعارض التوثيق بالتضعيف لا يمكننا الاعتماد عليه أبدا على أنه يمكن أن يقال: أن النجاشى حسب ما وقفنا عليه أضبط من المفيد «قده» فإنه قد يرى منه بعض المناقضات و لم تر من النجاشى «قده» مثله- مثلا- ذكر المفيد طاب رمسه فى محكى كلامه فى الإرشاد فى باب النص على الرضا (ع)، ما هذا نصه:

ممن روى النص على الرضا (ع) بالإمامة من أبيه و الإشارة منه بذلك من خاصته وثقاته و أهل الورع و العلم و الفقه من شيعته داود بن كثير الرقي و .. و محمد بن سنان. و هذا كما ترى توثيق صريح منه «قده» لمحمد بن سنان، الا أنه ناقضة فى موضع من محكى رسالته التى صنفها فى كمال شهر رمضان و نقصانه.

حيث قال: بعد نقل رواية دالة على أن شهر رمضان لا ينقص أبدا ما هذه عبارته: و هذا حديث شاذ نادر غير معتمد عليه فى طريقه محمد ابن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة فى تهمته و ضعفه و من كان هذا سبيله لا يعتمد عليه فى الدين.

و هذا صريح فى تضعيف الرجل و هما كلامان متناقضان، و لم ير من النجاشى «قده» المناقضة فى الكلام فبهذا يرجح تضعيف النجاشى «قده» فى المقام مع معاضدته بتضعيف شيخه أعنى ابن الغضائرى، لأنه أيضا ثقة و من مشايخ النجاشى «قدهما» إذا الرواية غير قابلة للاستدلال بها على شيء هذا على أن دلالتها أيضا قابلة للمناقشة، لاحتمال ان يكون المراد فيها بالقيام هو القيام من الجلوس إلى الصلاة أو الى شيء من مقدماتها دون القيام من النوم، و ان كانت إرادته أيضا محتملة كما فى قوله عز من قائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۲

....

إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ .. «۱» المفسر بالقيام من النوم.

إذا فالقيام فيها أعم و الرواية مطلقة لوضوح أن دلالتها حينئذ على القيام من النوم بالإطلاق فتندرج فى الطائفة الدالة على المنع عن الإتيان بصلاة الليل بعد طلوع الفجر مطلقا سواء قام من النوم أم قام إلى الصلاة أو الوضوء أو غيرهما فرأى أن الفجر قد طلع.

و معه نقيدها بالأخبار الواردة فى جوازها بالإضافة الى من انتبه و قام من النوم بعد طلوع الفجر هذا.

الا أن الانصاف أن دلالتها غير قابلة للمناقشة من هذه الجهة و ذلك لأن القيام فيها بعينه القيام الوارد فى سائر الروايات الواردة فى جواز الإتيان بصلاة الليل إذا قام بعد طلوع الفجر، و لا شبهة فى أن الظاهر منه هو القيام من النوم إذا لا يرد على الرواية إلا كونها ضعيفة السند كما مر و فى صحيحة عبد اللّه بن سنان: أن من قام بعد طلوع الفجر يبدأ بالوتر ثم يصلى الركعتين أى الفريضة ثم يأتى بركعات الليل قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: إذا قمت و قد طلع الفجر فابدأ بالوتر، ثم صل الركعتين ثم صل الركعات إذا أصبحت «۲».

و المراد فيها بالإصباح ليس هو طلوع الفجر يقينا، لأن مفروض الرواية انه قام بعد طلوع الفجر، فلا معنى لقوله (ع) ثم صل الركعات

إذا أصبحت بل المراد به هو الإصباح العرفى أعنى تنور السماء و استضاءتها أو طلوع الشمس.

و كيف كان فهى مخالفة لما قدمناه من جواز الإتيان بصلاة الليل

---

(١) المائدة: ۵: ۶

(٢) المروية فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۲۳

(مسألة ١٠) إذا دار الأمر بين تقديم صلاة الليل على وقتها أو قضائها فالأرجح القضاء (١).

و الوتر قبل الفريضة بالإضافة الى من قام بعد الفجر و لكن الرواية و ان كانت واردة فى محل الكلام أعنى من انتبه بعد الفجر، إلا انها غير منافية لما قدمناه، و انما غايتها الدلالة على ان من انتبه بعد الفجر يتخير بين الإتيان بصلاة الليل بتمامها قبل الفريضة- ما لم يتضيق وقتها-، و الاكتفاء بالوتر و الركعتين قبلها و الإتيان بركعات الليل بعدها، كما ان من انتبه قبل الفجر يأتى بصلاة الليل و الوتر مخففة- ان امكنه- و إلا فيأتى بالشفع و الوتر و بذلک يكتب له صلاة الليل.

و على الجملة الجمع بحمل المانعة على من قام قبل طلوع الفجر و المرخصة على صورة الانتباه بعد الطلوع مما لا مناقشة فيه و لم أر من تعرض للجمع بين الطائفتين بهذه الكيفية من الأصحاب غير صاحب الوسائل «قده» حيث عنوان الباب بباب استحباب صلاة الليل و الوتر مخففة قبل صلاة الصبح لمن انتبه بعد الفجر ما لم يتضيق الوقت و كراهة اعتياده، و المظنون- قويا- انه «قده» التفت الى التعارض بين الروايات فجمع بينهما بتلک الأخبار كما مر.

(١) ظهر الحال فى تلک المسألة مما سردناه فى التعليقة المتقدمة و قلنا ان الجواز انما يثبت فى جملة من الموارد المتقدمة بالنصوص الواردة فيها بالخصوص، و لم يدلنا أى دليل على أن القضاء فيها أفضل من تقديم النافلة على الانتصاف، و من هنا قلنا ان ذلک من باب التوسعة فى الوقت لا من باب التعجيل و التقديم.

نعم ورد فى بعضها ان القضاء أفضل و من ثمة ذكرنا ان الجواز فيه

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۲۴

(مسألة ١١) إذا قدمها ثم انتبه فى وقتها ليس عليه الإعادة (١).

(مسألة ١٢) إذا طلع الفجر و قد صلى من صلاة الليل أربع ركعات أو أزيد أتمها (٢).

من باب التقديم و التعجيل دون التوسعة، و لا شبهة فى ان القضاء فيه أفضل للروايات المصرحة بذلک فمنها صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام حيث ورد فى آخرها: القضاء بالنهار أفضل «١».

(١) سواء أ كان جواز تقديمها من باب التوسعة فى وقتها أم من باب التعجيل و التقديم على الوقت فان المستفاد من الروايات ان الإتيان بها قبل الانتصاف امتثال للأمر بها و ان ما أتى به مصداق للمأمور به اما للتوسعة فى وقتها أو للتوسعة فى مرحلة الامتثال و تجويز الإتيان بالمأمور به فى غير الوقت المقرر له- كالقضاء- و مع حصول المأمور به و تحقق الامتثال لا مقتضى للإتيان بها ثانيا لسقوط الأمر المتعلق بها و عدم بقائه حتى يؤمر بالإعادة ثانيا.

(٢) ما أفاده «قده» من إتمام صلاة الليل إذا صلى أربع ركعات ثم طلع الفجر و ان كان هو المعروف بين الأصحاب «قدهم» بل ادعى عليه الإجماع فى كلماتهم إلا أن الشهرة و الإجماع المدعى لا يصلح شىء منهما للاستدلال به فى المقام، لعدم اعتبار الشهرة و الإجماع، لأنه من الإجماع المنقول الذى لا نلتزم بحجيته.

بل الأمر كذلك حتى على تقدير ان يكون الإجماع المدعى محصلا للاطمئنان أو الظن و لا أقل من احتمال ان المجمعين استندوا فى ذلك إلى

---

(۱) المروية فى ب ۴۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۵

....

الرواية الواردة فى المقام و معه يكون الإجماع مدركيا و ساقطا عن الاعتبار لا محالة و ان لم تكن الرواية قابلة للاعتماد عليها فى نفسها لالتزام الغالب على التسامح فى أدلة السنن التى منها المقام، فان الباب باب المستحب.

و ما يمكن أن يستندوا إليه فى المسألة أمران:

«أحدهما»: ما رواه أبو جعفر ألا حول محمد بن النعمان قال:

قال أبو عبد اللّه (ع) إذا كنت أنت صليت اربع ركعات من صلاة الليل قبل طلوع الفجر فأتم الصلاة طلع أم لم يطلع «۱».

و «ثانيهما»: الفقه الرضوى حيث ورد فيه: ان كنت صليت من صلاة الليل أربع ركعات الى آخر الرواية المتقدمة «۲».

أما الرواية الأولى فهى و ان كانت واضحة الدلالة على المدعى إلا انها ضعيفة السند بأبى الفضل النحوى الراوى عن الأحول لأنه مجهول. بل و لم يظهر اسمه و انما عنونوه بالكنية فحسب، نعم بقية رجال السند حتى على ابن الحكم مورد للاعتبار بناء على ما هو الصحيح من اتحاد الأنبارى و غيره من المسمين بعلى بن الحكم.

على انها مبتلاة بالمعارض و ان كان هو أيضا مثلها ضعيف السند و هو ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن سنان عن ابن مسكان عن يعقوب البزاز قال: قلت له: أقوم قبل طلوع الفجر بقليل فأصلى أربع ركعات، ثم أتخوف أن ينفجر الفجر أبدأ بالوتر أو أتم الركعات فقال: لا بل أوتر و أخر الركعات حتى تقضيها فى صدر النهار «۳» و محمد بن سنان و يعقوب البزاز ضعيفان.

---

(۱) المرويتان فى ب ۴۷ من أبواب المواقيت من الوسائل

(۲) المروية فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من المستدرك

(۳) المرويتان فى ب ۴۷ من أبواب المواقيت من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۶

مخففة (۱)

و أما الفقه الرضوى فقد مر غير مرة انه لم يثبت كونه رواية فضلا عن ان يكون موردا للاعتبار، إذا فالحكم بالاستحباب فى المسألة يبتنى على القول بالتسامح فى أدلة السنن، فإنه بناء على تلك القاعدة لا مانع من الحكم بالاستحباب، و التفصيل بين ما إذا صلى اربع ركعات ثم طلع الفجر و غيره فيتم صلاته فى الصورة الأولى دون الثانية كما ذكره الماتن «قده».

و حيث انا لا نقول بتلك القاعدة و ذكرنا أن الروايات المستدل بها عليها غير وافية فى إثباتها، و انما تدل على ان الإتيان بالعمل برجاء الثواب و من باب الانقياد أمر حسن و أما الاستحباب فلا. فلا يمكننا الحكم باستحباب إتمام النافلة فى محل الكلام.

على ان نافلة الليل- وقتئذ- من التطوع فى وقت الفريضة و هو لو لم نقل بحرمته و مبغوضيته فلا كلام فى انه مرجوح فى الشريعة المقدسة إذا يحتاج رفع اليد عن كونها مرجوحة إلى دليل و قد عرفت ان ما استدل به عليه لا ينهض دليلا على الجواز و التخصيص

فى مقابلة ما دل على المنع عن التطوع فى وقت الفريضة.

و فى مثل ذلک لا اثر للتسامح فى أدلة المستحبات فإنه غير رافع للمرجوحية و ان كان لا بأس به من حيث الجواز، و كيف كان لم يقم دليل على عدم المرجوحية فى المقام سواء تلبس بأربع ركعات من النافلة أم لم يتلبس بها.

(۱) لم يقم على ذلک أى شاهد من الرواية المتقدمة، لأنها انما تدل على استحباب إتمام صلاة الليل على النحو المتعارف و كما كان يأتى بها قبل طلوع الفجر، و أما الإتيان بها مخففة فلا يكاد يستفاد منها ابدا، فالتخفيف

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۷

و ان لم يتلبس بها قدم ركعتى الفجر ثم فريضته (۱) و قضاها، و لو اشتغل بها أتم ما فى يده ثم أتى بركعتى الفجر و فريضته (۲) و قضى البقية بعد ذلک.

يحتاج الى دليل، و لعل اعتباره من جهة مناسبة الحكم و الموضوع حيث ان التطوع فى وقت الفريضة محرم أو مرجوح، فإذا أثبتنا جوازه بتلک الرواية تخصيصا فيما دل على النهى عن التطوع فى وقت الفريضة فالمناسب و الأولى ان يؤتى بها مخففة حتى لا تتحقق مزاحمة الفريضة بكثير.

(۱) ظهر الحال فى ذلک مما سردناه فى المسألة المتقدمة فلاحظ.

(۲) و هذا لا لما دل على أن من أدرک ركعة من الوقت فقد أدرک الوقت حتى يلزمه التفصيل فى المسألة بين ما إذا أتى منها بركعة و قد طلع الفجر فيحكم بصحتها و إتمامها و ما إذا طلع الفجر قبل الإتيان منها بركعة حتى يحكم ببطلانها أو مرجوحيتها و يرفع اليد عما أتى به و يأتى بركعتى الفجر من الابتداء، لأن العمدة فى ذلک موثقة عمار و هى انما وردت فى صلاة الغداة و انما تعدينا عنها إلى سائر الفرائض للعلم الخارجى بعدم الفرق بين الغداة و غيرها من الفرائض اليومية. و اما التعدى عنها الى كل صلاة حتى النافلة فهو يحتاج الى دليل و لا دليل عليه.

بل الوجه فيما ذكره الماتن «قده» هو ان أدلة المنع عن الإتيان بصلاة الليل بعد الفجر منصرفة عن إتمامها و ذلک لان العمدة فى ذلک هى الروايات المانعة عن الإتيان بصلاة الوتر بعد طلوع الفجر، و أشرنا سابقا الى ان صلاة الوتر- التى هى أهم إجزاء صلاة الليل- إذا لم تكن مأمورا بها بعد الفجر لم يكن غير الوتر بمأمور به بالأولوية.

و هذه الروايات منصرفة إلى الشروع فى الوتر و إيجادها اعنى البدأة بها بعد طلوع الفجر و غير شاملة لما لو شرع فيها قبل طلوعه و بعد ما اشتغل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۸

(مسألة ۱۳) قد مر ان الأفضل فى كل صلاة تعجيلها (۱) فنقول:

يستثنى (۲) من ذلک موارد:

بها طلع فى أثنائها و إذا لم تشمل الأخبار المانعة لصلاة الوتر بحسب البقاء شملتها المطلقات الواردة فى استحباب صلاة الليل و الوتر لعدم مزاحمتها بشى‌ء.

و بعبارة أخرى ان دليل المنع إذا لم يشمل المقام اعنى ما إذا طلع الفجر و المكلف فى أثناء الصلاة كان إطلاق الأمر بصلاة الليل و الوتر بحاله، و الظاهر ان ما ذكرناه من قصور دليل المنع هو المستند للماتن «قده» و إلا فلم يرد على ما افاده «قده» أى دليل بالخصوص.

(۱) و قد مر الوجه فى ذلک عند تعرض الماتن للمسألة فلاحظ.

الموارد المستثناة [عن أفضلية التعجيل]

اشارة

(۲) الحرى أن يقال: ان الموارد المستثناة عن أفضلية التقديم و التعجيل قسمان:

«أحدهما»: ما كان الاستثناء فيه من باب التخصيص بحيث لو صلى أول الوقت بأن أتى بالفريضة مقدما فقد أتى بها فى غير الوقت الأفضل فهو من الموارد المستثناة عن أفضلية التقديم حقيقة.

و «ثانيهما»: ما كان الاستثناء فيه من باب المزاحمة بحيث لو صلى أول الوقت أتى بها فى الوقت الأفضل إلا أنه ترك بذلك مستحبا آخر أهم و أفضل من الإتيان بها فى وقت فضيلتها، فهذا من باب التزاحم دون الاستثناء حقيقة بمعنى ان التأخير فيه انما هو لمراعاة أمر آخر أهم، لا لأجل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۲۹

....

أن الإتيان بالفريضة مقدما ليس بمطلوب فى نفسه بل لأن رعاية الجهة الثانية أولى من رعاية تلك الجهة، فالصلاة فى أول وقتها أيضا أفضل فى نفسها و انما استحب تأخيرها من جهة المزاحم الأقوى كما عرفت، و لو مع قطع النظر عما دل على استحباب التأخير حينئذ إذا فالأنسب ذكر كل من القسمين على حدة:

فمن القسم الأول أفضلية التأخير للمتيمم فيما إذا احتمل ارتفاع عذره الى منتهى الوقت بناء على جواز البدار حينئذ كما بنى عليه الماتن «قده» فإن التأخير فى حقه أفضل، بحيث لو صلى فى أول الوقت أتى بها فى غير الوقت الأفضل.

و من القسم الثانى أفضلية تأخير الظهرين لمن أراد الإتيان بنافلتهما، لأنها مستندة الى أن تقديمها مزاحم للنوافل و هى أهم من التعجيل بهما، و إتيانهما فى أول الوقت لا- لأنهما لو أتى بهما فى أول الوقت وقعتا فى غير الوقت الأفضل و ذلك لان الإتيان بهما فى أول الوقت أفضل مطلقا غير ان تقديمهما مبتلى بالمزاحم الأقوى، فمراعاة للمزاحم استحب تأخيرهما عن أول الوقت، و هذا هو الذى يستفاد من قوله (ع) أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قال: لا. قال (ع) لمكان النافلة. هكذا ينبغى تحرير الأقسام المذكورة فى المقام و بيان ان الاستثناء فى أى قسم حقيقى و فى أى قسم من باب المزاحمة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۰

«الأول»: الظهر و العصر لمن أراد الإتيان بنافلتهما (۱) و كذا الفجر إذا لم يقدم نافلتها قبل دخول الوقت.

«الثانى»: مطلق الحاضرة لمن عليه فائتة (۲) و أراد إتيانها

الأول: الظهر و العصر

---

(۱) لما مر فى محله من ان الأفضل فى الظهرين فى موارد تشرع فيها النافلة كما فى غير السفر هو الإتيان بهما بعد النافلة، لما دل على تحديد وقتهما بالذراع و الذراعين أو المثل و المثلين على اختلاف الروايات فى ذلك، فإذا فرضنا أن المكلف لا يريد التنفل لعذر- كالسفر- أو لغير عذر و بالاختيار فالأفضل أن يأتى بالظهرين أيضا فى أول الوقت لما تقدم فى محله من ان الذراع و الذراعين و غيرهما مما ورد فى تحديد وقت النافلة مما لا خصوصية له لأن التأخير عن أول الوقت انما هو لمكان النافلة على ما صرح به فى بعض

الروایات، و دل بعضها علی مرغوبیهٔ التخفیف فی النافلهٔ أیضا.

فإذا لم تشرع النافلهٔ أو ان المکلف لم یأت بها بالاختیار أو أتی بها متقدمهٔ علی الزوال کما فی یوم الجمعهٔ فمقتضی إطلاق الروایات المتقدمهٔ التی استفدنا منها اهتمام الشارع بأول الوقت أفضلیهٔ الإتیان بهما فی أول الزوال أیضا کما مر.

الثانی: الحاضرهٔ لمن علیه الفائتهٔ

(۲) وقع الکلام فی أن من علیه الفائتهٔ هل یستحب أن یقدمها علی

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۳۱

....

الحاضرهٔ أو أن الأفضل ان یؤتی بالحاضرهٔ أول وقتها ثم بالفائتهٔ، فعن بعضهم استحبابه و ذهب جماعهٔ إلی لزومه، و انه لا یجوز الإتیان بالفریضهٔ الحاضرهٔ لمن علیه فائتهٔ.

و هل القضاء علی المواسعهٔ أو المضایقهٔ؟ بمعنی ان من شرائط الحاضرهٔ ان لا یکون علی المکلف صلاهٔ فائتهٔ أو انها لیست بمشروطهٔ بذلک. بل تقع الحاضرهٔ صحیحهٔ و لو مع اشتغال الذمهٔ بالقضاء یأتی علیه الکلام فی محله ان شاء اللّه، و انما نتکلم فی المقام بعد الفراغ عن ان القضاء موسع.

فیقع الکلام فی أن الأفضل ان یقدم الفائتهٔ علی الحاضرهٔ أو ان الأمر بالعکس؟

مقتضی ما ورد فی جملهٔ من الروایات أن الأفضل تقدیم الفائتهٔ علی الحاضرهٔ ما لم یتضیق وقتها کما ذکره الماتن «قده».

«منها»: صحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) (فی حدیث) قال إذا دخل وقت صلاهٔ و لم یتم ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوف ان یذهب وقت هذه الصلاهٔ التی قد حضرت و هذه أحق بوقتها فلیصلها، و إذا قضاها فلیصل ما فاته مما قد مضی «۱» و بإزائها أیضا عدهٔ روایات دلت علی أن الأفضل تقدیم الحاضرهٔ علی الفائتهٔ:

«فمنها»: صحیحهٔ ابن مسکان عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان نام رجل أو نسی أن یصلی المغرب و العشاء الآخرهٔ فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیهما کلتیهما فلیصلهما، و ان خاف أن تفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخرهٔ. و إن استیقظ بعد الفجر فلیصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرهٔ قبل طلوع الشمس «۲».

---

(۱) المرویتان فی ب ۶۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۶۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۳۲

....

و «منها»: صحیحهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: ان نام رجل و لم یصل صلاهٔ المغرب و العشاء أو نسی فإن استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیهما کلتیهما فلیصلهما، و ان خشی ان تفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخرهٔ، و ان استیقظ بعد الفجر فلیبدأ، فلیصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرهٔ .. «۱».

و هاتان الصحیحتان قد دلتا علی لزوم تقدیم الحاضرهٔ- و هی صلاهٔ الفجر- علی الفائتهٔ أعنی صلاتی المغرب و العشاء.

و قد یقال: ان الصحیحتین معارضتان للطائفهٔ المتقدمهٔ، لأنهما یشتملان علی الأمر بتقدیم الحاضرهٔ علی الفائتهٔ، و الطائفهٔ المتقدمهٔ

اشتملت على الأمر بعكسه.

و لكن الظاهر انه لا معارضهٔ بينهما و ذلك:

«أما أولا»: فلانا لو كنا و هاتين الصحيحتين لخصصنا بهما الطائفهٔ المتقدمهٔ، لأن تلك الطائفهٔ أعنى صحيحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ مطلقهٔ، و قد دلت بإطلاقها على أن كل فريضهٔ فائتهٔ متقدمهٔ على الحاضرهٔ، و هاتان الصحيحتان واردتان فى خصوص فريضهٔ الفجر و قد دلتا على أن صلاهٔ الفجر بخصوصها متقدمهٔ على فائتهٔ المغرب و العشاء و مقتضى القاعدهٔ ان نلتزم بالتخصيص فى صحيحهٔ زرارهٔ و استثناء فريضهٔ الفجر من عمومها أو إطلاقها فلا معارضهٔ بينهما.

و «أما ثانيا»: فلان هناك صحيحهٔ أخرى لزرارهٔ قد فصلت بين صورهٔ خوف ذهاب الوقت فدلت على لزوم تقديم الحاضرهٔ على الفائتهٔ حينئذ و صورهٔ عدم الخوف من ذهابه فدلت حينئذ على لزوم تقديم الفائتهٔ على

---

(۱) المروية فى ب ۶۲ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۴۳۳

(الثالث): فى المتيمم مع احتمال زوال العذر (۱) أو رجائه

الحاضرهٔ، حيث صرحت بقوله (ع) و ان كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلى الغداهٔ ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فان خشيت ان تفوتك الغداهٔ إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداهٔ ثم صل العشاء، و ان خشيت ان تفوتك الغداهٔ إن بدأت بالمغرب فصل الغداهٔ ثم صل المغرب و العشاء ابدأ بأولهما «۱».

و مع ملاحظهٔ هذا التفصيل لا تصل النوبهٔ إلى التخصيص فضلا عن المعارضهٔ، إذ معه تحمل الصحيحتان على صورهٔ خوف ذهاب الوقت بقرينهٔ هذه الصحيحهٔ، لأنها أخص فلاجلها تختص الصحيحتان بما إذا خيف ذهاب الوقت.

و بذلك ترتفع المنافاهٔ بين الطائفتين و يتم ما ذكره الماتن «قده» من أن الأفضل ان يبدأ بالفائتهٔ ما لم يتضيق وقت الحاضرهٔ، و مع الضيق تتقدم الحاضرهٔ على الفائتهٔ، لأن صاحبهٔ الوقت أولى به من غيرها.

الثالث: المنبر مع احتمال زوال العذر

(۱) أشرنا الى أن ذلك يبتنى على القول بجواز البدار- فى المقام- كما بنى عليه الماتن «قده» و لكنا بنينا- فى محله- على عدم جوازه و انه لا- بد من ان ينتظر المكلف حينئذ إلى آخر الوقت فان تمكن من الماء توضأ أو اغتسل و الا تيمم و صلى لأنه إن فاته الماء فلن تفوته الأرض و التراب إذا فالانتظار و التأخير أمران لا زمان فى محل الكلام لا أنهما مستحبان و قد قدمنا

---

(۱) المروية فى ب ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروهٔ الوثقى، الصلاهٔ۱، ص: ۴۳۴

و اما فى غيره من الأعذار فالأقوى وجوب التأخير (۱) و عدم جواز البدار.

الكلام فى ذلك مفصلا فى بحث التيمم فليراجع.

(۱) فصل الماتن «قده» بين المتيمم و سائر ذوى الأعذار حيث حكم بجواز البدار و التقديم فى الأول و منعهما فى غيره و أوجب التأخير و الانتظار الى آخر وقت الفريضهٔ.

و لعل الوجه فى تفصيله ان العذر المسوغ للصلاة العذرية هو الذى يستوعب الوقت كله نظرا الى أن المأمور به هو الطبيعى الواقع فيما بين المبدء و المنتهى، فإذا تمكن المكلف من الصلاة الاختيارية فى أى جزء من أجزاء ذلك الوقت فلا يكون مضطرا إلى الصلاة العذرية أى الفاقدة لشيء من الاجزاء و الشرائط الاختياريتين، و من المعلوم ان الصلاة العذرية غير مشروعة إلا مع العجز عن الصلاة التامة الاختيارية فى مجموع الوقت المضروب لها.

و حيث ان المكلف لم يحرز عجزه عن الصلاة التامة إلى منتهى الوقت لم يجز له البدار بالإتيان بالصلاة العذرية فى أول وقتها، لاحتمال ارتفاع العذر قبل انقضاء الوقت و انتهائه، و مجرد العذر فى بعض الوقت غير مسوغ للاكتفاء بالصلاة العذرية.

و أما البدار فى حق المتيمم فالحكم بجوازه مستند الى النص هذا.

و قد تكلمنا على النص الوارد فى ذلك- فى محله- و أما ما قدمناه من الوجه لعدم مشروعية البدار لسائر ذوى الأعذار فهو و ان كان كما سردناه بحسب الحكم الواقعى إلا ان الأمر حسب ما يقتضيه الحكم الظاهرى ليس كما أفيد و الوجه فيه:

ان المكلف إذا كان واجدا للعذر فى أول وقت الصلاة، و احتمل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۵

«الرابع» لمدافعة الأخبثين (۱) و نحوهما، فيؤخر لدفعهما

بقاءه الى آخره كارتفاعه لم يكن أى مانع من التمسك باستصحاب بقاء العذر الى منتهى وقت الصلاة- بناء على جريان الاستصحاب فى الأمور الاستقبالية- كما هو الصحيح و به يحرز ان العذر مستوعب للوقت كله.

و هو كالعلم الوجدانى ببقاء العذر كذلك فيشرع له البدار و الإتيان بالصلاة العذرية فى أول الوقت.

ثم إذا لم ينكشف له الخلاف و استمر العذر الى منتهى الوقت فهو و إذا ارتفع العذر قبل ذلك وجبت عليه الإعادة لعدم أجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية. و الأمر الواقعى باق بعد بحاله فلا مناص من امتثاله على ما حررناه فى محله، و كيف كان فلا مانع عن الحكم بمشروعية البدار- فى هذا القسم- بالاستصحاب.

و بهذا يظهر ان الحق فى المسألة عكس ما ذكره الماتن، و ان الصحيح بالنسبة إلى المتيمم عدم جواز البدار، و جوازه بالإضافة إلى سائر ذوى الأعذار، و ان كان ذلك حكما ظاهريا تجب معه الإعادة على تقدير الكشاف الخلاف و ارتفاع العذر قبل خروج الوقت و انقضائه.

الرابع: مدافعة الأخبثين

اشارة

(۱) جواز التأخير فى هذا القسم من باب التخصيص- حقيقة- بمعنى أن المكلف لو صلى مع المدافعة و لم يؤخر الصلاة لدفع الأخبثين لوقعت صلاته مرجوحة و فى غير الوقت الأفضل، و يدل عليه صحيحة هشام بن الحكم عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة و هو بمنزلة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۶

....

من هو فى ثوبه «۱».

و مقتضى هذه الصحيحة- لو لا ما دل على الجواز مع مدافعة الأخبثين- عدم جواز الصلاة و بطلانها فى حالة المدافعة، لدلالتها على

نفی الصلاة عن الحاقن و ظاهره نفی الحقیقة و قد دلت على انها كالصلاة الواقعة فی الثوب المشتمل على البول أو العذرة، غیر انا علمنا بالقرینة الخارجیة و ما دل على صحة تلك الصلاة ان المراد به نفی الكمال دون نفی الصحة و الحقیقة، إذا تدلنا الصحیحة على أن الأفضل أن تؤخر الصلاة عند مدافعة الأخبثین لدفعهما ثم ان الروایة فی الوسائل: لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة. و فی التهذیب أیضا بهذه العبارة، و كذلك فی محاسن البرقی و لكنه لم یتكرر فیه كلمة «و لا» و العبارة: لا صلاة لحاقن و حاقنة. و علیه فلا بد فی التعدی إلى الحاقب أعنی حابس الغائط و الحاقه بالحاقن أی حابس البول من دعوى عدم الفصل و القطع بوحدة الملاك، و إلا فالروایة مختصة بحابس البول فحسب، و لم یرد الحاقب فی شیء مما یعتمد علیه من روایاتنا.

و احتمل المحدث الكاشانی «قده» وقوع التصحیف فی الروایة بتبدیل كلمة «حاقب» بالحاقنة، حیث روى الروایة هكذا: لا صلاة لحاقن و لا لحاقب، ثم فسر الحاقن بحابس البول، و الحاقب بحابس الغائط و قال قال فی النهایة: فیه: لا أرى لحاقب و لا لحاقن، الحاقب الذی احتاج الى الخلاف فلم یبرز فانحصر غائطه، و منه الحدیث: نهى عن صلاة الحاقب و الحاقن قال: الحاقن هو الذی حبس بوله كالحاقب للغائط، و منه الحدیث لا یصلین أحدكم و هو حاقن، و فی روایة و هو حقن حتى یتخفف ثم قال فما یوجد فی نسخ التهذیب: لا صلاة لحاقن و لا حاقنة بالنون فیهما جمیعا

---

(۱) المرویة فی ب ۸ من أبواب قواطع الصلاة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۷

....

فلعله تصحیف «۱».

فالروایة- على ما ذكره- مشتملة على كل من حابسی الغائط و البول و لكنك خبیر بان ما یمكن الاعتماد علیه من الأخبار المرویة بطرقنا غیر مشتمل على الحاقب بل نسخ التهذیب- قاطبة- و المحاسن و غیره مشتملة على الحاقن و الحاقنة.

نعم ورد ذلك أعنی حابس البول بلفظ الحاقب و غیره فی جملة من الروایات المرویة بطرقنا «۲» غیر انها ضعیفة السند و غیر قابلة للاعتماد علیها أبدا.

نعم نقل فی الحدائق عن هشام بن الحكم عن أبی عبد اللّه (ع) انه قال: لا صلاة لحاقن و لا حاقب «۳».

إلا انك قد عرفت ان نسخ التهذیب و غیرها خالیة عن الحاقب و انما روایاتنا مشتملة على الحاقن و الحاقنة دون الحاقب، إذا فلا مناص فی التعدی إلى حابس الغائط، و الحاقه بحابس البول من دعوى عدم الفصل و القطع بالملاك كما مر.

ثم إن الضمیر فی قوله: من هو فی ثوبه. یرجع الى النجس- من بول أو غائط- المدلول علیهما بالحاقب و الحاقن- على فرض اشتمال الروایة على الكلمتین، و لكن فی المحاسن ان فی بعض النسخ من هو فی نومه.

---

(۱) المجلد الثانی م ۵ ص ۱۳۱

(۲) راجع ب ۸ من أبواب القواطع من الوسائل.

(۳) الحدائق ج ۶ ص ۳۲۸ من الطبع الجدید و لكنه «قده» تعرض لتلك الروایة فی ج ۹ ص ۶۱ مصرحا بأن الموجود فی التهذیب و المحاسن و غیرهما ما قدمناه من انه لا صلاة لحاقن و لا لحاقنة. فلیلاحظ.

التنقیح فی شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۸

....

أى كأنه يصلى و هو نائم «۱»، و هذا هو الموافق للاعتبار فان من شغل نفسه بالمدافعة لم يتمكن من التوجه و الإقبال بصلاته فكأنما يصلى و هو نائم مسلوب التوجه الى صلاته و حركاته.

ثم ان فى المقام رواية أخرى و هى ما رواه أبو بكر الحضرمى عن أبيه عن أبى عبد اللّه (ع) قال: لا تصل و أنت تجد شيئا من الأخبثين «۲» و لا بأس بسندها الى الحضرمى فان على بن الحكم فى السند ثقة على ما مر غير مرة و كذلك أبو بكر الحضرمى لأنه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات، و انما الكلام فى والده و انه من هو؟ لان المراد بأبى بكر الحضرمى ان كان هو محمد بن شريح فإنه قد يطلق عليه- كما قيل- فهو و ان كان ممن وثقه ابن قولويه لوقوعه فى أسانيد كامل الزيارات غير أن والده و هو شريح لم يظهر انه من هو و لم يوثق فى الرجال و ان أريد به عبد اللّه بن محمد دون محمد بن شريح نظرا إلى أنه يكنى بأبى عبد اللّه دون أبى بكر فهو و ان كان ثقة فى نفسه لما مر، إلا انه لم يثبت ان والد عبد اللّه بن محمد الحضرمى هو محمد بن شريح الحضرمى بناء على ان محمد بن شريح المكنى بأبى عبد اللّه أيضا موثق للاعتماد على توثيق النجاشى، لأنه من الجائز ان يكون والده محمدا آخر غير محمد بن شريح الحضرمى، إذا لا يمكننا إثبات وثاقة والد أبى بكر الحضرمى فتكون الرواية بذلك ساقطة عن الاعتبار.

---

(۱) المحاسن ج ۱ ص ۸۳

(۲) المروية فى ب ۸ من أبواب القواطع من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۳۹

«الخامس»: إذا لم يكن له إقبال فيؤخر إلى حصوله (۱) «السادس»: لانتظار الجماعة (۲) إذا لم يفض إلى الإفراط فى التأخير.

الخامس: إذا لم يكن له إقبال

---

(۱) و ذلك لجملة من الروايات «منها»: صحيحة عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد اللّه (ع) أكون فى جانب المصر فتحضر المغرب و أنا أريد المنزل فإن أخرت الصلاة حتى أصلى فى المنزل كان أمكن لى، و أدركنى المساء أ فأصلى فى بعض المساجد؟ فقال: صل فى منزلك «۱».

فقد دلت على أن الصلاة فى المنزل مع التمكين و الإقبال إلى الصلاة متقدمة على الصلاة فى أول الوقت من غير تمكين و إقبال لان روح العبادة هى التوجه و الإقبال، فإذا دار الأمر بين الصلاة فى أول الوقت مشوش البال، و الصلاة متأخرة مع التوجه و الإقبال كان الثانى مقدما على الأول حسب ما تقتضيه الصحيحة.

السادس: انتظار الجماعة

(۲) ذكر «قده» ان التأخير انتظارا للجماعة أفضل و قيده بما إذا لم يفض إلى الإفراط فى التأخير. و قد قدمنا الكلام عليه فى المسألة التاسعة من مسائل الفصل السابق، و انما نعيده تبعا للماتن و للإشارة الى ما لم نذكره

---

(۱) المروية فى ب ۱۹ من أبواب المواقيت من الوسائل

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۰

....

هناك فنقول:

ان هذا المورد من موارد التزاحم دون التخصيص و ان رعاية الجماعة أولى من رعاية الصلاة فى أول وقت الفضيلة. و قد استدل عليه بما رواه جميل بن صالح أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) أيهما أفضل؟ يصلى الرجل لنفسه فى أول الوقت أو يؤخرها قليلا و يصلى بأهل مسجده إذا كان امامهم؟ قال: يؤخر و يصلى بأهل مسجده إذا كان الامام «۱».

و قد عنون صاحب الوسائل باب استحباب الجماعة و لو فى آخر الوقت مرتين فمرة فى أوائل أبواب صلاة الجماعة «۲» و أخرى فى أواخرها «۳» و كأنه قد نسى ما ذكره «أولا» حتى عقده «ثانيا» و إن أضاف عليه بعض الأمور.

و كيف كان فقد استدل بها على استحباب تأخير الفريضة لانتظار الجماعة و أفضليته عن الصلاة فى أول الوقت.

و «يرده»: أن الرواية و ان دلت على أفضلية التأخير للجماعة، الا أنها مشتملة على قيدين فى موردها: «أحدهما»: أن تكون الصلاة فى المسجد و «ثانيهما»: أن يكون المقدم أو المؤخر لها هو الإمام فالتعدى عن موردها إلى التأخير للجماعة فى غير المسجد أو لغير الامام كالمأمومين يحتاج الى دليل، و المدعى أفضلية التأخير لدرك الجماعة مطلقا لا فى خصوص المقيد بالقيدين.

على أن الرواية ضعيفة السند، فان جميل بن صالح و ان وقع فى أسانيد كامل الزيارات و هذا يكفى فى وثاقته إذ لا معارض له، الا أن الصدوق

---

(۱) راجع ب ۹ و ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) راجع ب ۹ و ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳) راجع ب ۹ و ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۱

....

لم يذكر طريقه إليه فى المشيخة فهو مجهول الطريق و لا ندرى أنه رواها عنه باية واسطة، إذا فلا يمكننا الاستدلال بها حتى فى موردها أعنى المقيد بالقيدين و هو الإمام الذى يدور أمره بين أن يصلى أول الوقت من دون جماعة أو يؤخرها عنه الى المسجد حتى يصلى جماعة.

فالصحيح أن يقال: إن محل الكلام من أحد موارد التزاحم و لا بد فيه من الرجوع الى قواعد باب المزاحمة فلا مناص إذا من أن نفصل بين ما إذا أخر صلاته- لدرك الجماعة- من أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره فيصلى فى آخر وقت الفضيلة أو وسطه مع الجماعة. و ما إذا أخرها- لدرك الجماعة- عن وقت فضيلتها الى وقت إجزائها فيصلى فى غير وقت الفضيلة مع الجماعة.

فنلتزم بأفضلية التأخير فى الصورة الأولى دون الثانية و ذلك لأن الصلاة جماعة و ان كانت مستحبة أكيدة و قد حث عليها فى النصوص و فى بعض الصحاح أن الصلاة جماعة أفضل من الصلاة فرادى بخمس و عشرين صلاة «۱» و فى بعض الروايات أن فضلها على الصلاة فرادى أربع و عشرون «۲» و فى صحيحة عبد اللّه بن سنان أن الصلاة جماعة تفضل على كل صلاة الفرد (الفذ) بأربعة و عشرين درجة تكون خمسة و عشرين صلاة «۳».

و هذا هو وجه الجمع بين الطائفتين المتقدمتين لدلالتها على أن الجماعة أفضل من الفردى أربعة و عشرين درجة و صلاة فإنها أيضا صلاة واحدة فيكون المجموع خمسة و عشرين.

و كيف كان ففضيلة الجماعة أمر غير خفى و هى من الأمور الضرورية

(۱) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۲) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

(۳) المرویات فی ب ۱ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۴۲

....

و الواضحة، إلا انها مهما بلغت من الفضل و الثواب لا تکاد تبلغ فی الاهتمام إلی الصلاة فی وقت الفضیلة و قد ورد الأمر الأکید بالإتیان بها فی وقت فضیلتها حتی ان التأخیر عنه عد تضییعا فی بعض الروایات «۱» فکأنها صلاة عذریة و لیست بصلاة حقیقیة، فإن الوقت الذی نزل به الجبرئیل علی النبی الأکرم (ص) انما هو وقت الفضیلة فالصلاة فی غیره تضییع لها فی الحقیقة و فی حکم العدم و ان کانت موجبة للاجزاء فی مقام الامتثال.

و هل یمکن ان یقال: تضییع الصلاة أفضل لمکان فضل الجماعة؟

بل و فی جملة من الروایات لما سألوهم (ع) عن وقت صلاتی الظهرین أجابوا بأنه الذراع و الذراعان أو المثل و المثلان علی اختلاف الأخبار الواردة فی تحدید وقت الفضیلة «۲» و معنی ذلک ان وقت الفضیلة عد وقتا مضروبا للصلاة، و من الظاهر أن تأخیر الفریضة عن الوقت المضروب لها فی الشریعة المقدسة مما لا فضیلة له.

و علی الجملة ان فضل الجماعة و ان کان مما لا خلاف فیه، إلا انه مع التحفظ علی أصل الصلاة لا مع تضییعها کما لا یخفی.

نعم حکی سیدنا الأستاذ (أدام اللّه اظلاله) عن الحجة الورع المیرزا محمد تقی الشیرازی «طاب رمسه» انه کان یؤخر صلاته و یصلیها جماعة قبل المغرب بساعة.

و کیف کان فالظاهر ان فی هذه الصورة یتقدم الوقت علی الجماعة و لا یکون التأخیر أفضل فإن أهمیة الوقت مانعة عن ذلک کما مر. و لعله الی ذلک ینظر الماتن «قده» فی قوله: إذا لم یفض إلی الإفراط فی التأخیر أی عن وقت الفضیلة إلی خارجه.

(۱) راجع ب ۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) راجع ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۴۳

....

نعم إذا أخر الفریضة عن أول وقت الفضیلة إلی وسطه أو آخره- لا الی الخارج عنه- لإدراک فضیلة الجماعة و هو الصورة الأولی من محل الکلام لم یکن- وقتئذ- مانع من الحکم بأفضلیة التأخیر و الانتظار لان فیه جمعا بین الفضیلتین اعنی أفضلیة الوقت و فضل الجماعة، و ذلک لان عد التأخیر تضییعا للصلاة و الاهتمام الأکید بالإتیان بها فی وقت الفضیلة انما هو بالإضافة إلی مجموع وقت الفضیلة الأعم من أوله و وسطه و آخره لا بالإضافة إلی خصوص أوله، و ان کان أول الوقت أفضل غیر ان فضیلة الجماعة أهم و أکد. بمعنی أن أهمیة الإتیان بها فورا ففورا و ان کانت ثابتة و هو أمر حسن و من الاستباق نحو الخیر و المبادرة إلی رحمة اللّه و تعجیل للمغفرة و کل ذلک من العناوین المستحسنة، إلا انه فی قبال الجماعة التی قدمنا أنها أفضل من الفردی خمسا و عشرین درجة مما لا أهمیة له.

و مما يؤكد ما ذكرناه مضافا الى انه جمع بين الفضيلتين ان السيرة القطعية المستمرة من زماننا هذا الى زمان النبى (ص) و أوصيائه (ع) جارية على تأخير الفريضة عن أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره لانتظار الجماعة، لوضوح ان النبى (ص) لم يكن يصلى بمجرد الزوال بل كان ينتظر حضور الجماعة للصلاة و كذلك المؤمنون لم يكونوا يصلون بمجرد دخول الوقت و سماع الأذان، بل كانوا ينتظرون الامام.

و كذلك الحال فى زماننا لأنهم- فى بيوتهم- لا يصلون بمجرد الزوال تعجيلا للخير و مبادرة نحو المغفرة بل يخرجون الى المساجد و الجماعات و إذا أبطأ الإمام مقدارا قليلا- كما لعله المتعارف فى أئمة الجماعات- لم يبادروا إلى الصلاة بالانفراد، بل انهم ينتظرونه- على ما هو المتعارف- لدرك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۴

و كذا لتحصيل كمال آخر كحضور المسجد (۱)

فضيلة الجماعة، إذا فما قدمناه من التفصيل فى محله.

ثم ان مقتضى السيرة عدم الفرق فى أفضلية التأخير عن أول الوقت انتظارا للجماعة بين الامام و المأموم ما لم يخرج وقت الفضيلة.

(۱) كما إذا دار امره بين ان يصلى فى أول الوقت- فى بيته- مثلا أو يؤخر صلاته عن أول وقتها و يأتى بها فى المسجد و هذا أيضا من موارد التزاحم لعدم إمكان الجمع فيه بين المصلحتين أعنى مصلحة أول الوقت و مصلحة إيقاع الصلاة فى المسجد.

و استدل على أفضلية التأخير حينئذ بما دل على أن الصلاة فى المسجد منفردا أفضل من الصلاة فى غير المسجد جماعة و هو ما رواه الشيخ فى المجالس عن زريق- أو رزيق حسب اختلاف نسختى النجاشى و الشيخ- قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع) يقول: من صلى فى بيته جماعة رغبة عن المسجد فلا صلاة له و لا لمن صلى معه الا عن علة تمنع من المسجد «۱» لدلالته على أن الصلاة فى المسجد أفضل من الصلاة فى وقت الفضيلة.

و يدفعه: أن الرواية ضعيفة السند و الدلالة:

أما بحسب السند فلان زريقا أو رزيقا لم يوثق فى كتب الرجال.

نعم طريق صاحب الوسائل الى كتاب المجالس للشيخ مما لا خدشة فيه، لانه و ان اشتمل على محمد بن خالد الطيالسى على ما فى آخر الوسائل عند تعرضه لاسانيده و طرقه إلا انه من رجال كامل الزيارات و وقوعه فى أسانيده كاف فى توثيقه، لوثاقة رواته بتوثيق ابن قولويه اللهم الا أن يكون معارضا بالتضعيف.

---

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۵

....

و أما بحسب الدلالة فلان المستفاد من ظاهر الرواية ان الصلاة فى البيت اعراضا عن المسجد و الرغبة عنه ليست بصلاة كما هو الرسم عند بعض المتصوفة فإن منهم من لا يدخل المسجد متعللا بأن عليا (ع) قد استشهد فى المسجد. و انه لفرط حبه و علاقته له عليه السّلام لا يتمكن من الدخول فى مكان وقعت شهادته (ع) فى مثله و لا يسعه ان ينظر اليه؟! فلا تشمل الرواية لمن صلى فى بيته من دون أي اعراض عن المسجد بل انما اختار الصلاة فيه على المسجد لشغل شغله أو حرارة أو برودة تمنعه عن الصلاة فيه أو غير ذلك من الدواعى، فالرواية غير صالحة للاستدلال بها بوجه.

إذا لا مناص فى المسألة من ان نفصل بالتفصيل المتقدم فى مسألة أفضلية التأخير لدرك الجماعة، فإذا أخر صلاته عن أول وقت الفضيلة إلى وسطه أو آخره لأجل درك فضيلة المسجد فلا شبهة فى أن التأخير هو الأفضل، لأن فيه جمعا بين الفضيلتين، و لأن المقام من موارد التزاحم و فضيلة الصلاة فى المسجد أقوى و أهم من فضيلة الصلاة فى أول وقت الفضيلة.

و إذا أخرها عن تمام وقت الفضيلة و أتى بها فى خارجه لدرك فضيلة المسجد فلا أفضلية للتأخير فى مثله. بل الأفضل أن يؤتى بها فى وقت الفضيلة و لا يؤخر الصلاة عن وقت فضيلتها لأن فضيلة الإتيان بالفريضة فى وقت فضيلتها أهم من فضيلة الصلاة فى المسجد، لما تقدم من أن تأخير الصلاة الى الخارج عن وقت الفضيلة عد من التضيع فى الرواية فيكون تأخير الصلاة حينئذ و الإتيان بها فى المسجد تضييعا لها و لا فضيلة للتضييع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۶

أو كثرة المقتدين (۱) أو نحو ذلك.

«السابع»: تأخير الفجر عند مزاحمة صلاة الليل إذا صلى منها اربع ركعات (۱).

---

(۱) انما يتم ما افاده «قده» مع التفصيل المتقدم فيما إذا ثبت أن فضيلة الجماعة تتزايد بتزايد المقتدين بان تكون فضيلة الجماعة عند بلوغ عددهم مائة- مثلا- أكثر و أزيد منها فيما إذا بلغ خمسين و هكذا، لأن تأخير الصلاة حينئذ إلى آخر وقت الفضيلة أو وسطه لأجل درك فضيلة الكثرة و التزايد أفضل من الإتيان بها فى أول وقت الفضيلة لأن فيه جميعا بين الفضيلتين، و ان فضيلة الكثرة أهم و أقوى من فضيلة الإتيان بها فى أول وقت الفضيلة.

نعم لا أفضلية فى تأخير الصلاة عن وقت فضيلتها بالكلية، و الإتيان بها فى خارجه، لأجل درك فضيلة الكثرة فى الجماعة. بل الأفضل أن يؤتى بها فى وقت فضيلتها، لأن تلك الفضيلة أهم من فضيلة الكثرة هذا الا أن تزايد الفضيلة بتزايد المقتدين لم تثبت بدليل، و لم يرد فى شىء من النصوص القابلة للاستدلال بها- و ان كان الالتزام به موافقا للذوق- و الروايات التى أوردها صاحب الوسائل فى المقام راجعة إلى فضيلة أصل الجماعة و لا دلالة لها على تزايدها بتزايد المقتدين فليراجع.

السابع: مزاحمة صلاة الليل

(۲) و قد قدمنا الكلام على هذه المسألة و ذكرنا ان إتمام صلاة الليل فيما إذا طلع الفجر و قد صلى منها أربع ركعات لم يثبت استحبابه بدليل و ان ما استدل به عليه ضعيف و غير صالح لأن يرفع به اليد عما دل على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۷

«الثامن»: المسافر المستعجل.

النهى عن التطوع فى وقت الفريضة و يلتزم بالتخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفريضة فى أول وقتها، فكيف يمكن أن يقال بأن تأخير الفجر عن إتمام صلاة الليل أفضل فيما إذا صلى منها أربع ركعات و قد أسلفنا أن الثابت هو استحباب تأخير الفجر عن صلاة الليل فيمن قعد عن نومه بعد الفجر لما تقدم من أنه المستفاد من الجمع بين الروايات الواردة فى المسألة.

إذا فالأولى أن يبدل استحباب تأخير الفجر- فيما ذكره الماتن- باستحباب تأخير الفجر عن صلاة الليل فيما إذا قعد عن النوم بعد الفجر

الثامن: المسافر المستعجل

(۱) و استدل على ذلك بجملة من الروايات الواردة فى أن وقت صلاة المغرب فى السفر الى ثلث الليل أو ربعه أو حتى يغيب الشفق

أو الى خمسة أميال أو ستة من بعد غروب الشمس «۱» حسب اختلاف الأخبار الواردة فى المسألة و لأجلها التزموا بالتخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالصلاة أول الوقت.

الا أن هذه الروايات- بأجمعها- واردة فى صلاة المغرب و التعدى إلى مطلق الصلاة- كما صنعه الماتن- يحتاج الى دليل.

على أنها أجنبية عما نحن بصدده من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفرائض أول الوقت بالإضافة إلى المسافر المستعجل، و ذلك لعدم

---

(۱) راجع ب ۱۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۸

«التاسع»: المربية للصبى تؤخر الظهرين (۱) لتجمعهما مع العشاءين بغسل واحد لثوبها.

كونها مقيدة بالمستعجل، و انما ورد فيها عنوان السفر، و الظاهر من مثل قوله (ع) و أنت فى وقت من المغرب فى السفر الى .. و قوله: وقت المغرب فى السفر .. انها انما وردت للدلالة على التوسعة فى وقت الفضيلة فى صلاة المغرب، و بيان أن وقتها غير مضيق بظهور الشفق- كما هو كذلك فى حق الحاضر- لامتدادها الى ربع الليل أو ثلثه أو غير ذلك مما قدمناه نقله.

و لم ترد للدلالة على جواز التأخير عن وقت الفضيلة، و اين التوسعة من التخصيص فى حق المسافر، لانه مع التوسعة إذا صلى المسافر فى أول وقتها أو بعد ذهاب الشفق أو فى ربع الليل و نحوه فقد صلى فى وقت فضيلتها، لا انه صلى فى خارجه فليس فى هذا أى تخصيص بوجه.

بل الأفضل للمسافر و غيره هو التقديم و الإتيان بالفريضة فى وقت فضيلتها، غاية الأمر ان وقت الفضيلة للمسافر أوسع منه للحاضر.

إذا فهذه الروايات تخصيص فيما دل على أن وقت فضيلة المغرب مضيق و انه ينتهى بذهاب الشفق، لا انها مخصصة فيما دل على الإتيان بالصلاة فى وقت الفضيلة أفضل.

التاسع: المربية للصبى

(۱) ذكرنا فى التكلم على احكام النجاسات ان استثناء ثوب المربية للصبى من التخصيص فيما دل على اعتبار الطهارة فى ثوب المصلى، و استندوا

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۴۹

....

فى ذلك الى رواية أبى حفص عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد و لها مولود، فيبول عليه كيف يصنع؟ قال: تغسل القميص فى اليوم مرة «۱».

لدلالتها على أن الواجب على المربية انما هو غسل قميصها كل يوم مرة واحدة، و ان تنجسه غير مضر لصحة صلاتها، فلو تمت بحسب السند لكانت مخصصة فيما دل على اعتبار الطهارة فى ثوب المربية فى الصلاة، فلها ان تغسله قبل صلاة الصبح أو غيرها حتى تقع صلاة واحدة من صلواتها مع الطهارة.

و لكن الأفضل ان تغسله بعد الزوال حتى تتمكن من الإتيان بصلاتين مع الطهارة بأن تصلى الظهرين بعد الزوال أو تأتى بصلاة الظهر فى آخر وقت الفضيلة و صلاة العصر فى أول وقت الفضيلة- بناء على أن وقت فضيلة العصر هو الذراعان أو المثلان و نحوهما لا انه

الزوال کما مر- و أفضل من ذلک ان تغسله فی آخر النهار حتی تقع اربع صلوات مع الطهارهٔ الخبثیهٔ بأن تصلی الظهرین فی آخر النهار. و تأتی بالعشاءین فی أول وقتهما هذا.

و قد أسلفنا ان الروایهٔ ضعیفهٔ السند، لان محمد بن احمد بن یحیی رواها عن محمد بن یحیی المعاذی (المعاذلی) و هو ممن استثناه ابن الولید عن رجال محمد بن احمد بن یحیی. و تبعه تلمیذه الصدوق و أبو العباس بن نوح، و الظاهر ان النجاشی و الشیخ «قدهما» قد امضیا هذا الاستثناء إذا الروایهٔ غیر قابلهٔ للاستدلال بها فلا یمکن ان یخصص الأدلهٔ الدالهٔ علی اشتراط الطهارهٔ فی ثوب المصلی بهذه الروایهٔ.

فلا مناص من ان یکون المدرک فی المسألهٔ قاعدهٔ لا حرج، و لا مناص

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۴ من أبواب النجاسات من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۵۰

....

للمربیهٔ من أن تغسل قمیصها بمقدار لا یبلغ الحرج فإذا کان غسله- زائدا علی مرهٔ واحدهٔ فی کل یوم- حرجیا فی حقها اقتصرت علی الغسل بمقدار یلزم الحرج من الزائد عنه فیجب علیها الجمع بین الصلاتین، لعدم استلزامه الحرج فی حقها.

فتغسل قمیصها مرهٔ واحدهٔ و تجمع بین صلاتین، لان دلیل نفی الحرج لا یستلزم جواز إیقاع الصلاهٔ فی الثوب النجس مع التمکن من تطهیره، و علی الجملهٔ ان دلیل نفی الحرج انما یقتضی ارتفاع التکلیف بمقدار یلزم منه الحرج. و أما فی الزائد علیه فدلیل شرطیهٔ الطهارهٔ بحاله و حیث ان وقت الفضیلهٔ محدود للصلاتین فیکون التأخیر هو الأفضل فی حقها بأن تؤخر صلاهٔ الظهر الی آخر وقت الفضیلهٔ و تقدم العصر الی أول وقتها، و بهذا یتحقق الجمع بین الفضیلتین فی حقها.

و هذا حکم علی طبق القاعدهٔ و ان شئت قلت: لا موجب لان یرفع الید عن دلیل شرطیهٔ الطهارهٔ فی ثوب المصلی إلا بمقدار الضرورهٔ و الحرج و قد عرفت انهما یرتفعان بالجمع بین الصلاتین، ففی غیر صورهٔ الجمع یبقی دلیل شرطیهٔ الطهارهٔ بحاله فبهذا یظهر ان الجمع واجب فی حقها لا انه أفضل.

إذا یقع الکلام فی أن المربیهٔ متی تجمع بینهما فهل تجمع بینهما فی أول الوقت أو وسطه أو آخره؟ فنقول:

الأفضل ان تجمع بینهما بتأخیر الظهر الی آخر وقت الفضیلهٔ و تقدیم العصر الی أول وقت الفضیلهٔ، لیکون جمعا بین فضیلهٔ الوقت لکلتا الصلاتین مع التحفظ علی شرطیهٔ الطهارهٔ، إذا یکون الحکم بأفضلیهٔ التأخیر فی حقها علی طبق القاعدهٔ.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۵۱

«العاشر»: المستحاضهٔ الکبری (۱) تؤخر الظهر و المغرب الی آخر وقت فضیلتهما لتجمع بین الاولی و العصر و بین الثانیهٔ و العشاء بغسل واحد.

و قد ظهر بما سردناه أن المربیهٔ إذا تمکنت من الإتیان بأربع صلوات مع التحفظ علی شرطیهٔ الطهارهٔ بالجمع بینها وجب الجمع بینها فی حقها و ذلک بأن تأتی بالظهرین فی آخر الوقت و العشاءین فی أوله حتی تقع الصلوات الأربع کلها مع الطهارهٔ الخبثیهٔ.

نعم لو فرضنا أن الروایهٔ المتقدمهٔ معتبرهٔ بحسب السند و لو بدعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور علی طبقها لم یکن لاستثناء المربیهٔ عن أفضلیهٔ التعجیل مجال، لان مقتضی إطلاق الروایهٔ ان المربیهٔ بغسل قمیصها مرهٔ واحدهٔ تتمکن من أن تصلی الظهرین فی وقت فضیلتهما کغیرها من المکلفین و کذلک العشاءین، و لا دلیل علی ان الأفضل هو التأخیر فی حقها، و الجمع بین الظهرین و العشاءین،

و ان كان الجمع هو الأولى، و لو لفتوى الجماعة بأنه أفضل.

العاشر: المستحاضة الكبرى

(۱) للروايات المشتملة على انها تؤخر هذه و تعجل هذه، و تغتسل و تصلى الظهرين مع الطهارة «۱» و الظاهر ان ذلك ليس من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالفريضة فى وقت فضيلتها، لأن المستحاضة الكبرى تتمكن من الاغتسال لكل صلاة و تأتى بها فى وقت فضيلتها، فإذا اغتسلت

---

(۱) المروية فى ب ۱ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۲

....

و صلت الظهر فى أول وقتها فقد أتت بما هو أفضل، لا أن صلاتها أول الوقت غير أفضل.

نعم لا بد لها حينئذ من ان تغتسل غسلا آخر لصلاة العصر إذا أرادت الإتيان بها أيضا فى أول وقت الفضيلة بناء على ان وقت فضيلتها هو الذراعان و المثلان، إلا أن الشارع لما رخص لها فى الاكتفاء بالغسل الواحد لكل صلاتين- إرفاقا و تسهيلا فى أمرها- جاز لها الجمع بينهما بالغسل الواحد بأن تؤخر الظهر الى آخر وقت الفضيلة و تقدم العصر الى أوله و تأتى بهما بالغسل مرة واحدة.

و بعبارة أخرى الجمع بين الصلاتين للاكتفاء بالغسل مرة واحدة ليس بواجب فى حقها. بل يجوز أن تأتى بكل من الصلاتين فى أول وقت فضيلتها و ان كان يجب عليها حينئذ غسل آخر للصلاة الثانية، إذا ليس هذا من التخصيص فى أدلة أفضلية الصلاة فى أول وقتها و وقت فضيلتها بالإضافة إلى المستحاضة الكبرى- كما توهم.

بل الأفضلية باقية بحالها و ليست الاخبار بصدد التخصيص من تلك الناحية، و انما هى بصدد بيان الطريقة السهلة للمستحاضة و كيفية الجمع لها بين كل صلاتين بالغسل الواحد حتى لا تحتاج الى الاغتسال خمس مرات لأنها لو لم تجمع بينهما بتقديم إحداهما و تأخير الأخرى لزم ان تغتسل لكل صلاة مرة واحدة. و لا يخلو الاغتسال خمس مرات عن صعوبة و تعسر.

اللهم إلا ان يراد بالتخصيص التسهيل و الإرفاق و تجويز الشارع الاكتفاء بالغسل مرة واحدة فى حقها. لا التخصيص فى أفضلية الإتيان بالصلاة فى أول الوقت، و كيف كان فلا تخصيص فى حق المستحاضة و انما الثابت فى حقها هو الترخيص كما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۳

....

و توضيح ما ذكرناه من ان المستحاضة لو لم تجمع بين كل صلاتين بالغسل الواحد وجب عليها الغسل خمس مرات:

أما بالإضافة إلى صلاتى المغرب و العشاء فلأجل ان الأفضل فى العشاء الإتيان بها بعد ذهاب الشفق، فإذا فرضنا ان المستحاضة أخرت المغرب الى آخر وقت فضيلتها و قدمت العشاء إلى أول وقت فضيلتها جاز لها ان تكتفى بالغسل الواحد لهما مع الإتيان بهما فى وقت فضيلتهما، و لم يعلم أن ذلك من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بصلاة المغرب فى أول وقتها بحيث لو أتت بها أول وقتها و أتت بالعشاء أيضا فى وقت فضيلتها لكانتا أيضا واقعتين فى وقت فضيلتهما غير ان اللازم على المستحاضة- حالئذ- غسلان أحدهما لصلاة المغرب و ثانيهما للعشاء للفصل الزمانى بينهما.

و أما بالنسبة إلى الظهرين فقد ورد فى صحيحة معاوية بن عمار- بناء على صحة ما يرويه الكلينى عن محمد بن إسماعيل عن الفضل

بن شاذان كما هى غير بعيدة، بل الظاهر ان محمد بن إسماعيل هذا هو النيسابورى تلميذ الفضل بن شاذان الثقة-: اغتسلت للظهر و العصر تؤخر هذه و تعجل هذه «۱».

و فى صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق ان المستحاضة تؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل، ثم تصلى الظهر و العصر «۲» و هى و ان وقع فى سندها محمد بن خالد الطيالسى و هو لم يوثق فى الرجال إلا انه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات و حيث انا قدمنا عند التكلم على أوقات الفضيلة ان الظهرين وقت فضيلتهما من حين الزوال و انهما مما لا يمنع عنه بعد زوال الشمس إلا السبحة- كما ورد فى بعض الروايات- وقع الكلام فى انه ما معنى ان المستحاضة تقدم العصر و تؤخر ظهرها؟ فنقول: ان فيه احتمالين:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه‍ ق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى؛ الصلاة۱، ص: ۴۵۳

---

(۱) المرويتان فى ب ۱ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۱ من أبواب المستحاضة من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۴

....

«أحدهما»: ان يراد بالتقديم و التأخير ان المستحاضة تشرع بالمقدمات ثم تغتسل ثم تأتى بصلاة الظهر كما تأتى بنوافلها بعد الزوال. فإنها حينئذ قد أخرتها عن الزوال، كما ان معنى تقديمها العصر ان تغتسل و تأتى بها بعد صلاة الظهر من غير فصل بالنوافل، و إلا لوجب عليها غسل آخر للعصر أيضا، و بذلك تقع الصلاتان متعاقبتين بغسل واحد فالروايتان انما وردتا لبيان طريقة جمع سهلة للمستحاضة فى الاقتصار على غسل واحد فى كل صلاتين لئلا يجب عليها غسل واحد لكل صلاة، لا انها إذا أتت بصلاة الظهر فى وقت فضيلتها و صلت العصر بعد نوافلها أيضا فى وقت فضيلتها وقعت صلاتها فى غير الوقت الأفضل. بل انها تقع فى الوقت الأفضل كما مر غير انها حينئذ مكلفة بالإتيان بغسل مستقل لكل صلاة فلا يستفاد من الروايتين التخصيص فى أدلة الأفضلية بوجه.

«و ثانيهما»: أيضا ذلك بإضافة حمل (الواو) على معنى (أو) بأن يراد بقوله (ع) تؤخر هذه و تعجل هذه أو ما هو بمضمونه ان المستحاضة قد تؤخر هذه و قد تعجل هذه فيكون (الواو) بمعنى (أو) بإرادة الجمع بينهما فى موردين و زمانين لا الجمع فى مورد واحد.

و النتيجة أيضا ما ذكرناه من تسهيل الأمر على المستحاضة لئلا يجب عليها الغسل المستقل لكل صلاة. بل لها ان تؤخر هذه فتكتفى بالغسل الواحد كما أن لها ان تعجل هذه أيضا تقتصر بالغسل مرة واحدة، و على الجملة ان الاخبار الواردة فى المستحاضة غير مخصصة لما دل على أفضلية الصلاة فى أول وقتها و أوقات فضيلتها و انما هى بصدد تسهيل الطريقة على المستحاضة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۵

«الحادى عشر»: العشاء تؤخر إلى وقت فضيلتها (۱) و هو بعد ذهاب الشفق. بل الأولى تأخير العصر (۲) الى المثل و ان كان ابتداء وقت فضيلتها من الزوال.

الحادى عشر: تأخير العشاء الى ذهاب الشفق

(۱) للروايات المعتبرة التى قدمنا نقلها عند التكلم على وقت العشاء الآخرة لدلالتها على أن الأفضل هو إتيان العشاء الآخرة بعد ذهاب الشفق و هذا من التخصيص فيما دل على أفضلية الإتيان بالصلاة فى أول وقتها كما لا يخفى.

(۲) قد أسلفنا فى التكلم على أوقات الفضيلة و الفرائض أن مبدأ وقت الفضيلة لصلاة العصر أيضا هو الزوال و حملنا الأخبار الواردة فى تحديد وقتى الظهرين بالذراع و الذراعين أو القدم و القدمين أو المثل و المثلين على امتداد وقت الفضيلة و مراتبها، و قلنا ان الأفضل تأخير صلاة العصر الى القدمين و الظهر الى القدم و الأفضل بعده تأخير العصر الى الذراعين و الظهر الى الذراع ثم الأفضل بعده المثل لصلاة الظهر و المثلان للعصر.

و ذكرنا أن الأفضل من الجميع الإتيان بالظهرين بعد الفراغ عن نافلتيهما من دون انتظار للقدم و القدمين و لا الذراع و الذراعين و لا غيره من التحديدات الواردة فى الروايات.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۶

«الثانى عشر»: المغرب و العشاء لمن أفاض من عرفات الى المشعر (۱) فإنه يؤخرهما و لو الى ربع الليل. بل و لو الى ثلثه.

الثانى عشر: التأخير إلى المشعر للحضيض

(۱) و هذا أيضا من موارد التخصيص للنهى فيه عن الإتيان بصلاة المغرب فى أول وقتها و تدل عليه جملة من الروايات:

«منها»: صحيحة الحلبى أو حسنته عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

قال: لا تصل المغرب حتى تأتى جمعا فصل بها المغرب و العشاء الآخرة بأذان و إقامتين «۱».

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: لا تصل المغرب حتى تأتى جمعا (يعنى المشعر) و ان ذهب ثلث الليل «۲».

و «منها»: موثقة سماعة .. لا تصلهما حتى تنتهى إلى جمع و ان مضى من الليل ما مضى «۳».

و مقتضى تلك الموثقة أن فضيلة التأخير غير موقتة بشيء من ثلث الليل و غيره لقوله .. و ان مضى .. فيشمل التأخير بأزيد من الثلث أيضا ما لم يصل الى النصف و انقضاء وقت الصلاة حتى يأتى المشعر الذى يجتمع فيه الحاج فيصلى حينئذ، و لعله لذلك سمى ب «جمع» أى محل اجتماع الناس.

(۱) المروية فى ب ۶ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۵ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۵ من أبواب الوقوف بالمشعر الحرام من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۵۷

«الثالث عشر»: من خشى الحر يؤخر الظهر الى المثل ليبرد بها (۱).

ثم ان فى مقابل تلك الاخبار ما دل على جواز الإتيان بهما قبل الوصول الى المشعر أيضا، و نتيجة الجمع بين النهى و التجويز هى أفضلية تأخيرهما إلى المشعر.

الثالث عشر: خشية الحر

(۱) ورد فی الإبراد روایتان:

«إحداهما»: مرویهٔ بطرقنا و هی ما رواه الصدوق بإسناده عن معاویهٔ ابن وهب عن أبی عبد اللّه (ع) انه قال: كان المؤذن یأتی النبی (ص) فی الحر فی صلاهٔ الظهر فیقول له رسول اللّه (ص) أبرد أبرد «۱».

و لا دلالهٔ لهذه الروایهٔ علی أفضلیهٔ تأخیر الصلاهٔ فضلا عن ان تدل علی أفضلیهٔ التأخیر إلی المثل كما ذهب الیه الماتن «قده» و انما هی تدلنا علی انه (ص) أمر المؤذن بالإسراع فی أذانه كما انه بنفسه كان یسرع فی صلاته. فلا دلالهٔ لها علی المدعی و انما الصدوق «قده» فسر قوله:

أبرد، أبرد. بالتعجیل أخذا له من البرید الذی یستعجل- بحسب الطبع- فی الوصول الی المقصد و یسرع، دون التبرید فالاستدلال بها غیر تام.

و «ثانیتهما»: مرویهٔ بطرق العامهٔ و هی ما رواه فی العلل عن أبی هریرهٔ (شیخ المضیرهٔ) قال: قال: رسول اللّه (ص) إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاهٔ، فإن الحر من قیح جهنم «۲».

---

(۱) المرویتان فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۵۸

«الرابع عشر»: صلاهٔ المغرب فی حق من تتوق نفسه إلی الإفطار (۱)،

هذه الروایهٔ أیضا لا یمكن الاستدلال بها لعدم كونها من طرقنا و لم یستند الماتن و غیره ممن ذهب الی أفضلیهٔ التأخیر فی المقام الی هاتین الروایتین و ان عبر المصنف بلفظهما أی الإبراد قال: لیبرد بها، و انما مستندهم فی ذلك موثقهٔ زرارهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن وقت صلاهٔ الظهر فی القیظ (شدهٔ الحر) فلم یجبنی فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعید بن هلال: ان زرارهٔ سألنی عن وقت صلاهٔ الظهر فی القیظ فلم أخبره فحرجت من ذلك فأقرءه منی السّلام و قل له: إذا كان ظلك مثلك فصل الظاهر و ان كان ظلك مثلیك فصل العصر «۱».

و هی من حیث السند موثقهٔ و من جهة الدلالهٔ ظاهرهٔ، و لأجلها نلتزم بالتخصیص و أن الأفضل التأخیر فی القیظ الی المثل و المثلین.

الرابع عشر: التائق إلی الإفطار

(۱) و تدل علیه صحیحهٔ عمر بن یزید قال: قلت لأبی عبد اللّه (ع) أكون فی جانب المصر فتحضر المغرب و أنا أرید المنزل فإن أخرت الصلاهٔ حتی أصلی فی المنزل كان أمكن لی، و أدركنی المساء أ فأصلی فی بعض المساجد؟ فقال: صل فی منزلك «۲» و نظیرها غیرها فلیراجع.

لدلالتها علی الأمر بتأخیر الصلاهٔ عن أول وقتها الی المسكن و البیت

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویهٔ فی ب ۱۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۵۹

....

و ليس هذا إلا لأنها أمكن له فى البيت من غيره فيصلى مع الإقبال و التوجه اللذين هما روح العبادة للّه سبحانه، و الصلاة من دونهما مجرد لقلقة اللسان فلو لم يتمكن من الصلاة كذلك فى أول وقتها و لو لأجل أن نفسه تائقة إلى الإفطار- لأن الاشتياق الى غير الصلاة يسلب التوجه و الإقبال- كان الإتيان بها فى غير وقت الفضيلة أفضل و أرجح، لاشتمالها وقتئذ على ما هو روح العبادة و الصلاة.

نعم أفضلية التأخير- فى محل الكلام- لم ترد فى رواية بالخصوص إلا ما ذكره المفيد (ره) من انه روى: ان كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار و تشغلك شهوتك عن الصلاة فابدأ بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة.

و أضاف قائلا: غير ان ذلك مشروط بأن لا يشتغل بالإفطار قبل الصلاة الى ان يخرج وقت الصلاة «۱».

و لكنها رواية مرسلة، و الظاهر انها من المنقول بالمعنى، و ذيلها من كلام المفيد «قده» لا انه جزء من الرواية- كما قيل- و مراده بخروج وقت الصلاة ليس هو خروج وقت الإجزاء للصلاة، لان من الواضح ان الإفطار بمقدار يخرج وقت الصلاة و تندرج فريضة المغرب فى القضاء مما لا مسوغ له.

على أنه أمر لا تحقق له- عادة- لأن إفطار الصائم لا يطول الى هذا المقدار ابدا. فالمراد به خروج وقت الفضيلة و كيف كان فلا ينبغى الكلام فى أن تأخير صلاة المغرب أفضل- فى محل الكلام- الا انه ليس باستثناء جديد لاندراجه فى كبرى التأخير تحصيلا للإقبال فى الصلاة.

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب آداب الصائم من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۰

أو ينتظره أحد (۱).

(مسألة ۱۴) يستحب التعجيل فى قضاء الفرائض (۲) و تقديمها على الحواضر، و كذا يستحب التعجيل فى قضاء النوافل (۳) إذا فاتت فى أوقاتها الموظفة. و الأفضل قضاء الليلية فى الليل و النهارية فى النهار.

(۱) لصحيحة الحلبى التى رواها المشايخ الثلاثة و ان كانت الرواية- حقيقة- من الكلينى و الصدوق و انما الشيخ يروى عن الكلينى، عن أبى عبد اللّه (ع) قال: فقال: ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم، و ان كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر «۱».

استحباب التعجيل فى القضاء

(۲) تكلمنا على ذلك فيما سبق و ذكرنا ان المسألة محل الخلاف فيما بينهم و ان بعضهم قد ذهب الى الوجوب و التزم بالمضايقة فى قضاء الفرائض الا ان الصحيح عدم الوجوب و ان القضاء واجب موسع، و إن استحب التعجيل فى قضاء الفرائض و تدل عليه صحيحة زرارة عن أبى جعفر (ع) انه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسى صلوات لم يصلها أو نام عنها فقال: يقضيها إذا ذكرها فى أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار «۲».

فان ظاهرها و ان كان هو الوجوب الا انها تحمل على الأفضلية على القول بالمواسعة.

(۳) إن كان غرض الماتن من ذلك ان النوافل الفائتة فى الليل يستحب

(۱) المروية فى ب ۷ من أبواب آداب الصائم من الوسائل.

(۲) راجع ب ۵۷ و ۶۳ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

التعجيل فى الإتيان بقضائها فى نهاره، كما ان النوافل الفائتة بالنهار يستحب التعجيل فى الإتيان بقضائها فى الليلة الآتية المتصلة بذلك النهار، فلا يؤخرها إلى زمان آخر، و لا يفصل بينهما فهو و ان وردت فيه عدة روايات غير انها ضعيفة السند:

«فمنها»: ما رواه عنبسة العابد قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه عز و جل وَ هُوَ الَّذِی جَعَلَ اللَّیلَ وَ النَّهارَ خِلْفَةً لِمَنْ أرادَ أنْ یَذَّکَّرَ أوْ أرادَ شُکُوراً. قال: قضاء صلاة الليل بالنهار، و صلاة النهار بالليل «۱».

فلا يمكن الاستدلال بها على ما ادعاه «قده» بوجه مضافا الى انها معارضة بجملة أخرى من الروايات المشتملة على الأمر بقضاء ما فات عن المكلف من صلاة النهار بالنهار و صلاة الليل بالليل:

«منها»: صحيحة معاوية بن عمار قال: قال أبو عبد اللّه (ع) اقض ما فاتك من صلاة النهار بالنهار، و ما فاتك من صلاة الليل بالليل قلت: أقضى وترين فى ليلة؟ قال: نعم اقض وترا ابدا «۲».

و «منها»: ما رواه إسماعيل الجعفى قال: قال أبو جعفر (ع) أفضل قضاء النوافل قضاء صلاة الليل بالليل و صلاة النهار بالنهار. قلت: و يكون وتران فى ليلة؟ قال: لا. قلت: و لم تأمرنى أن أوتر وترين فى ليلة؟ فقال: أحدهما قضاء «۳».

و «منها»: غير ذلك من الروايات الواردة فى المقام.

و ان كان غرضه «قده» بيان أن التعجيل فى قضاء النوافل بالإتيان بما فات عن المكلف فى أية ليلة فى الليلة التى تأتى بعدها أمر مستحب

(۱) المرويات فى ب ۵۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويات فى ب ۵۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويات فى ب ۵۷ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(مسألة ۱۵) يجب تأخير الصلاة عن أول وقتها (۱) لذوى الأعذار مع رجاء زوالها. أو احتماله فى آخر الوقت ما عدا التيمم كما مر هنا و فى بابه.

و التأخير إلى سائر الليالى مرجوح لا فضل فيه.

فيدفعه: ان استحباب التعجيل بذلك لم يثبت بدليل، اللهم الا من جهة الأمر بالمسارعة و الاستباق الى ما هو محبوب للّه سبحانه، و بالأخص فى الصلاة التى هى أفضل ما يتقرب به العباد الى ربهم و أحبه الى اللّه عز و جل.

موارد وجوب التأخر:

(۱) لما فرغ عن بيان الموارد المستثناة عن أفضلية تقديم الصلاة على نحو الجواز و الاستحباب شرع فى بيان الموارد المستثناة عنها على سبيل الوجوب فمن تلك الموارد ذو و الاعذار مع رجاء الزوال أو احتمال ارتفاع العذر الى آخر وقت الصلاة.

و قد فصل «قده» فى ذلك بين المتيمم و غيره حيث جوز البدار، و الإتيان بالصلاة فى أول الوقت للمتيمم و أوجب التأخير على غيره

من ذوى الاعذار و قد قدمنا تفصيل الكلام فى ذلك- قريبا- و كذا فى بحث التيمم و قلنا ان الصحيح هو العكس و ان البدار غير جائز للمتيمم و يجب عليه تأخير الصلاة الى آخر وقتها جسما يستفاد من الروايات الواردة فى المسألة، و يجوز لسائر ذوى الأعذار، إذ لا نص و لا رواية تدلنا على المنع عن البدار فى حقهم.

غير ان هذا الجواز جواز ظاهرى بحيث لو انكشف له الخلاف إلي

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۳

و كذا يجب (۱) التأخير لتحصيل المقدمات غير الحاصلة كالطهارة و الستر و غيرهما.

و كذا لتعلم أجزاء الصلاة و شرائطها (۲).

آخر الوقت، كما إذا ارتفع عذره قبل انقضاء الوقت وجبت عليه الإعادة لأنه يكشف عن عدم كونه معذورا فيما اتى به من الصلاة العذرية، لاشتراط ان يكون العذر المسوغ للاكتفاء بها مستوعبا للوقت كله، و إذا لم ينكشف خلافه حكم بصحة صلاته ظاهرا.

(۱) و ليس هذا الوجوب وجوبا شرعيا بوجه كيف و لا يمكن أن يتصف التأخير بالوجوب- فى محل الكلام- لعدم تمكن المكلف من التقديم لأن المأمور به- و هو الصلاة مع الطهارة الحدثية أو الخبثية- مثلا أو الصلاة مع غيرها من الشرائط غير مقدور له أول الوقت و مع عدم القدرة على تقديم الصلاة و الإتيان بها فى أول وقتها لا يكون تأخيرها مقدورا بوجه لان نسبة القدرة إلى طرفى التقديم و التأخير على حد سواء.

و إذا لم يكن التأخير ميسورا فى حقه لم يتعلق به تكليف- لا محالة- لاعتبار القدرة على متعلقه فى مقام الامتثال، إذا فالتأخير مستند الى عدم القدرة على التقديم و هو واجب عقلى من جهة حكم العقل بلزوم الامتثال و لا يتحقق الا مع الإتيان بالمقدمات و هو موقوف على مضى مقدار من الزمان لا انه أمر واجب شرعى.

(۲) قد يكون التعلم دخيلا فى القدرة على الواجب بحيث لولاه لم يتمكن المكلف من الإتيان به بوجه و ذلك كما فى تعلم ذات القراءة و التشهد و غيرهما من الأذكار الواجبة فى الصلاة- دون شرطيتها أو جزئيتها- لوضوح ان الجاهل بتلك الأمور لا يتمكن من الصلاة المشتملة على القراءة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۴

....

و نحوها و هذا ظاهر.

و ان كان قد يتمكن من كل واحدة واحدة من كلماتها المفردة كلفظة الحمد أو اللّه أو الرب غير انه عاجز عن الهيئة التركيبية و لا يتمكن منها الا بعد التعلم نظير الجاهل بقصيدة من قصائد امرء القيس- مثلا- فإنه لا يتمكن من قراءتها و ان كان قد يعلم ألفاظها و كلماتها المجردة.

و قد يكون التعلم دخيلا فى الامتثال اى إحرازه لا فى أصل الإتيان بالمأمور به كما إذا كان جاهلا باعتبار القراءة فى الصلاة- لا بذاتها- فهو متمكن من قراءة الحمد غير انه لا يدرى بوجوبها فى الصلاة. أو جهل بأن الصلاة تجب فيها القصر أو التمام مع التمكن من كل منهما فى نفسه، فان المكلف حينئذ يتمكن من الإتيان بالمأمور به فى نفسه- الا أنه لا يدرى انه مأمور به أولا، فلو اتى به- و هو جاهل- لم يحرز انه امتثل الأمر المتوجه إليه أم لم يمتثله فهاتان صورتان:

(أما الصورة الأولى): فتندرج فى الفرع المتقدم أعنى ما إذا لم يتمكن المكلف من الإتيان بالمأمور به فى أول الوقت لتحصيل المقدمات الوجودية غير الحاصلة، و قد تقدم أن وجوب التأخير حائذ لا يمكن ان يكون شرعيا بوجه و انما هو وجوب عقلى كما مر.

(و أما الصورة الثانية): فإن بنينا على ان العبادة يعتبر فيها الجزم بالنية وجب عليه تأخير الصلاة حتى يتعلم المأمور به و يأتى به بعده، و الا لم يتمكن من الإتيان به جازما بالنية، و قد بنينا على عدم صحة العبادة من دونه، و ان كان يتمكن من الإتيان بما هو المأمور به فى نفسه.

و ان بنينا على أن المعتبر فى العبادة و الواجب انما هو الإتيان بها بذاتها مضافة الى اللّه سبحانه لتكون قربية سواء أ كان جازما بالنية أم لم يكن

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۵

بل و كذا لتعلم احكام الطوارئ من الشك و السهو (۱) و نحوهما مع غلبة الاتفاق بل قد يقال مطلقا، لكن لا وجه له.

- كما هو الصحيح- على ما قررناه فى محله فلا يجب عليه تأخير الصلاة.

حتى يتعلم المأمور به و يتمكن من الإتيان به جازما بالنية بل له ان يحتاط فى عمله و يأتى به برجاء إدراك الواقع لمشروعيته فى نفسه و ان استلزم التكرار فى العمل على ما بيناه فى الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد، و إذا ظهر بعد العمل انه جزء أو شرط للمأمور به فهو و قد اتى به و ان ظهر انه غير معتبر فى المأمور به فهو من القرآن أو الذكر غير المضرين بالصلاة و إذا لم يتمكن من الاحتياط- وقتئذ- أو لم يكن بانيا على العمل بالاحتياط فله أن يأتى بأحد طرفى الاحتمال بقصد السؤال عن حكمه بعد العمل فان كان مطابقا للواقع فهو و الا اتى بما هو الواجب ثانيا، إذا فلا نرى وجها صحيحا لوجوب التأخير أيضا فى هذه الصورة من جهة التعلم سواء أمكن الاحتياط و اراده المكلف أم لا و سواء كان الاحتياط مستلزما للتكرار أم لم يكن.

(۱) ذكرنا فى الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد ان مسائل الشك و السهو يبتنى وجوب تعلمها على القول بحرمة قطع الصلاة فإنها الأساس فى المسألة، و قد ادعوا عليها الإجماع فى كلماتهم، لانه مع حرمة القطع اختيارا لو علم المكلف بابتلائه بمسألة الشك و السهو أو لم يعلم به و لكنه كان فى معرض الابتلاء بها، لأنه أمر غالبى يجب ان يتعلم حكمها فإنه لو تركه و طرأه الشك و هو فى أثناء الصلاة لم يجز له القطع و الاستيناف من الابتداء، لانه قطع عمدى و هو حرام.

و لم يجز له البناء على أحد طرفى الشك و المضى عليه، لاحتمال بطلان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۶

....

الصلاة به فهو قطع احتمالى للصلاة، و قطعها على هذا التقدير و ارتكابه المحرم ينتهى إلى ترك التعلم، و كلما كان الوقوع فى المعصية الواقعية منتهيا الى ترك التعلم كان موجبا للعقاب و من هنا يجب تعلم المسائل الراجعة إلى السهو و الشك، لفوات الواجب و تركه و إذا انتهى ترك التعلم الى ترك الواجب أوجب استحقاق العقاب كما مر.

و أما لو قلنا بجواز قطع الصلاة فللمكلف- عند طرو الشك و السهو- ان يقطع صلاته و يستأنفها من الابتداء و لا يجب عليه أن يؤخر صلاته حتى يتعلم مسائل الشك و السهو، حتى مع العلم بالابتلاء بهما فضلا عن الشك فيه، أو كان الابتلاء بهما أمرا غالبيا لجواز قطع الصلاة و الشروع فيها ثانيا من الابتداء فضلا عما إذا لم يكن كذلك، بان لم يكن المكلف فى معرض الابتلاء بهما هذا.

و قد ذكرنا فى محله ان حرمة القطع لم تثبت بدليل قابل للاعتماد عليه، و الإجماع غير ثابت بوجه.

ثم لو سلمنا حرمة القطع و بنينا على وجوب تعلم المسائل الراجعة إلى الشك و السهو، لأجل ان لا يقع فى المحرم الواقعى و هو إبطال الصلاة لم يكن اى فرق فى ذلك بين موارد العلم أو الاطمئنان بالابتلاء و موارد احتماله، و لا بين ما إذا كانت المسألة غالبة الاتفاق، و ما إذا لم يكن، كالشك بين الركعة الثانية و السادسة فيما إذا احتمل المكلف الابتلاء به احتمالا عقلائيا فان فى جميع تلك الموارد

يجب تعلم المسألـة، لأنـ تركه يؤدى الى ترك الواجب الواقعى، فإن مع احتمال الابتلاء لا يؤمن من العقاب و ان كانت المسألـة نادرة الاتفاق.

و قد ذكرنا فى محله ان ترك التعلم إذا أدى الى ترك الواجب الواقعى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۷

و إذا دخل فى الصلاة مع عدم تعلمها بطلت (۱) إذا كان متزلزلا، و ان لم يتفق. و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة. و قصد امتثال أمر اللّه، فالأقوى الصحة.

كان موجبا لاستحقاق العقاب عليه حسب ما استفدناه من قوله (ع) يؤتى بالعبـد يوم القيامة فيقال له: أ كنت عالما؟ فان قال: نعم، قال اللّه: أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال: كنت جاهلا قال له أ فلا تعلمت حتى تعمل؟ «۱»:

سواء أ كان الابتلاء بها موردا للعلم و الاطمئنان أم كان موردا للشك و التردد، و سواء أ كانت المسألـة غالبة الوقوع أم لم تكن لفرض وجود الاحتمال العقلائى.

و «دعوى»: ان مقتضـى الاستصحاب عنـد احتمال الابتلاء بالمسألة هو البناء على عدم الابتلاء بها و عدم طرو الشك و السهو فى أثناء الصـلاة فإن به يكون المكلف محرزا- بحكم الشارع- لعـدم الابتلاء بالمسألـة فلا يجب عليه ان يتعلم حكمها، و لا أقل من البراءة عن وجوب التعلم حينئذ.

«مندفعـة»: بـأن الاستصـحاب و ان كـان جاريـا فى نفسه غير انه محكوم بإطلاق الـدليل الاجتهـادى الـدال على وجوب تعلم الأحكـام الشـرعية لان مقتضـى إطلاقه أن ارتكاب المحرم الواقعى المستند الى ترك التعلم سبب لاستحقاق العقاب عليه، علم المكلف بابتلائه أم احتمله فما صنعه الماتن من التفصيل بين ما إذا كانت المسألة غالبة الاتفاق، و ما إذا لم يكن كذلك مما لا وجه له.

(۱) قد ظهر مما سردناه فى المسألة المتقدمة عدم بطلان الصلاة فى

---

(۱) راجع البحار ج ۲ ص ۲۹ و ص ۱۸۰ من الطبع الحديث و تفسير البرهان ج ۱ ص ۵۶۰ من الطبعة الحديثة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۸

....

مفروض المسألـة حتى إذا قلنا بحرمـة قطع الصـلاة فيمـا إذا أتى بهـا برجـاء انها المأمور به أو رجاء عـدم الابتلاء بالشك و السـهو فى صلاته.

و ذلك لأنه أتى حينئذ بذات العبادة و أضافها الى اللّه سبحانه فتمت- بذلك- صلاته و لم يطرأ عليه الشك و السهو على الفرض، إذا فمـا أتى به مطابق للمأمور به واقعا فلا موجب معه للبطلان حتى فيما إذا كان محتملا للابتلاء و غير جازم بعـدمه و هو نظير ما لو دخل فى الصلاة جازما بالعدم إلا أن الابتلاء به طرأ عليه فى أثنائها، كما يأتى التعرض اليه.

و يحتمل ان يراد ببطلان الصـلاة فى مفروض المسألـة بطلانها ظاهرا، لانه مع الشك فى الابتلاء و عدم تعلم احكام الشك و السـهو لا يكون المكلف جازما بصحة ما أتى به من الصلاة، لاحتمال عدم مطابقة المأتى به للواقع و كون المأمور به غير المأتى به فلا يجتزئ به العقل فى مقام الامتثال بحسب الظاهر.

لا انها باطلة- واقعا- و لو مع عدم طرو الابتلاء بالشك فى صلاته و مطابقة المأتى به للواقع.

و يؤيد هذا الاحتمال، بل يدل عليه قوله: و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاة و قصد امتثال أمر اللّه فالأقوى الصحة.

نعم إذا اتفق شك أو سهو لا ـ يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له ان يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع. و الوجه فى التأييد بل الدلالة ان الصلاة إذا كانت باطلة فى مفروض الكلام على ما أفتى به جازما بقوله: بطلت صلاته فما معنى قوله: له ان يبنى على أحد الوجهين ..؟ لانه لا ـ يجتمع مع قوله: بطلت. لوضوح ان الحكم بالبطلان جزما، و بالصحة إذا بنى على

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۶۹

نعم إذا اتفق شك أو سهو لا ـ يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له ان يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعادة إذا خالف الواقع. و أيضا يجب التأخير إذا زاحمها واجب آخر (۱) مضيق كإزالة النجاسة عن المسجد أو أداء الدين المطالب به مع القدرة على أدائه، أو حفظ النفس المحترمة. أو نحو ذلك. و إذا خالف و اشتغل بالصلاة عصى فى ترك ذلك الواجب لكن صلاته صحيحة على الأقوى و ان كان الأحوط الإعادة.

أحد الوجهين أو الوجوه أمران لا يجتمعان.

اللهم إلا ان يراد بالبطلان البطلان الظاهرى و عدم اجتزاء العقل به فى مرحلة الامتثال إلا أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال عن حكمها بعد العمل، كما ان هذا هو المراد بالبطلان فيما ذكره فى الكلام على مسائل الاجتهاد و التقليد من ان عمل تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط باطل.

ثم ذكر ان الجاهل إذا تمشى منه قصد القربة و انكشفت مطابقته للواقع حكم بصحة عمله فلاحظ.

(۱) على ما سيجىء فيه الكلام عليه ان شاء اللّه.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷۰

(مسألة ۱۶) يجوز الإتيان بالنافلة (۱) و لو المبتدأة فى وقت الفريضة ما لم تتضيق.

التطوع فى وقت الفريضة

اشارة

---

(۱) اختلفت كلماتهم فى جواز التطوع فى وقت الفريضة فعن الشيخين و العلامة فى بعض كتبه و كثير من القدماء و المتأخرين القول بالمنع و عدم جواز التطوع ممن عليه الفريضة الأدائية أو القضائية. كما لا يجوز الصوم المندوب ممن عليه صوم واجب أداء أو قضاء من غير كلام، فلتكن الصلاة كالصوم من تلك الجهة، بل عن المحقق التصريح بعدم الجواز- فى المعتبر- و إسناده إلى علمائنا مؤذنا بدعوى الإجماع عليه، و ذكر فى الشرائع انه يصلى النوافل ما لم يدخل وقت فريضة، و كذا قضاءها، و من ذلك أيضا يظهر ان المحقق يرى المنع عن الإتيان بالنافلة بعد دخول وقت الفريضة.

و ذهب جماعة و منهم الشهيدان «قدهما» الى الجواز. بل عن الدروس انه الأشهر، و هذا يدلنا على أن القول بالجواز أكثر من القول بالمنع، و لعل مراده بذلك ان القول بالجواز هو الأشهر عند المتأخرين، لئلا ـ ينافى ذلك ما قدمنا نقله عن المحقق من ان المنع كالمتسالم عليه فيما بينهم أو على الأقل- انه أمر معروف و القائل به كثير و كيف كان: القائل بكل من القولين كثير و جملة معتد بها شخصا و عددا، و منشأ الخلاف فى المسألة هو الاختلاف فيما يستفاد من الروايات الواردة فى المسألة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷۱

....

القول فی جواز التطوع لمن علیه فریضهٔ أدائیهٔ:

اشارهٔ

و الکلام فی ذلک یقع من جهـهٔ المقتضـی لعـدم الجواز «تارهٔ». أعنی الأخبار الدالهٔ علی المنع، و من جههٔ المانع «أخری» و هو الأخبار الدالهٔ علی الجواز.

أما المقتضی للقول بعدم الجواز فهی عدهٔ روایات أکثرها صحاح زرارهٔ:

«منها»: صـحیحهٔ زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قال: سألته عن رکعتی الفجر قبل الفجر أو بعـد الفجر؟ فقال: قبل الفجر انهما من صـلاهٔ اللیل ثلاث عشـرهٔ رکعـهٔ صـلاهٔ اللیل، أ ترید أن تقایس لو کان علیک من شـهر رمضان أ کنت تطوع إذا دخل علیک وقت الفریضهٔ، فابدأ بالفریضهٔ «۱» و قد اشتملت علی الأمر بالإتیان بالفریضهٔ بعد دخول الوقت فتدل علی النهی عن التطوع فی وقت الفریضهٔ.

و «یردّه»: أن الروایهٔ و ان کانت تامهٔ من حیث السـند، الا أن الاسـتدلال بها علی عدم الجواز غیر صـحیح، لأنها انما وردت فی رکعتی الفجر، و دلت علی لزوم البـدأهٔ بالفریضـهٔ، و عـدم جواز الإتیان بالرکعتین بعـد طلوعه، و حیث أنا قدمنا أن رکعتی الفجر یجوز الإتیان بهما بعـد الفجر و قبل الفریضـهٔ علی ما دلت علیه جملـهٔ من الروایات المعتبرهٔ فلا مناص من أن تحمل المنع فیها علی المرجوحیهٔ و ان الإتیان بالفریضهٔ بعد طلوع الفجر أفضل لا أن النافلهٔ غیر مشروعهٔ بعد الطلوع و قبل الفریضهٔ.

إذا فلا دلالهٔ لها علی المنع عن التنفل بعد وجوب الفریضهٔ فی نفس

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۵۰ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۴۷۲

....

موردها فضلا عن أن یستدل بها علی عدم جواز التطوع فی وقت الفریضهٔ فی سائر الموارد.

ثم إن قوله (ع) أ تریـد أن تقـایس. لا یبعـد أن یکون ناظرا الی تعلیم زرارهٔ کیفیـهٔ الجـدل و المناظرهٔ مع المخالفین الملتزمین بأفضـلیهٔ النافلهٔ قبل فریضهٔ الفجر «۱» لأن بذلک یمکن أن یورد علیهم النقض بالصوم المندوب و یستدل علیهم بالقیاس جریا علی مسلکهم و للأخذ بمعتقدهم من صحهٔ القیاس.

لا أنه (ع) بصـدد الاسـتدلال به لأنه (ع) لا یحتاج إلی إقامـهٔ الـدلیل و الاسـتدلال بأمر واضح البطلان فی الشـریعهٔ المقدسهٔ، و هل یتم الاستدلال بالباطل؟!.

و «منها»: صـحیحهٔ أخری له عن أبی جعفر (ع) أنه سـئل عن رجل صـلی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلها أو نام عنها قال: یقضیها إذا ذکرها فی أی ساعهٔ ذکرها .. و لا یتطوع برکعهٔ حتی یقضی الفریضهٔ کلها «۲» و هی و ان وردت فی القضاء الا أنها تدل علی عدم جواز التطوع لمن علیه فریضهٔ أدائیهٔ بطریق أولی و سندها أیضا صحیح.

و «منهـا»: مـا رواه الشـهید فی الـذکری بسـنده الصـحیح عن زرارهٔ عن أبی جعفر (ع) قـال: قال رسول اللّه (ص) إذا دخل وقت صـلاهٔ مکتوبهٔ فلا صلاهٔ نافلهٔ حتی یبدأ بالمکتوبهٔ «۳».

و لا ینبغی الإشـکال فی دلالتها علی عدم مشروعیهٔ النافلهٔ بعد دخول وقت المکتوبهٔ، الا أن سندها ضعیف، لأن الشهید «قده» و ان ذکر أنها مرویهٔ بسند صحیح، الا أنها لم توجد فی کتب الحدیث و لم یصل إلینا سندها

(۱) كما أشرنا إليه فى ص ۳۶۷

(۲) المرويتان فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷۳

....

و لعله صحيح حسب اجتهاده و نظره بحيث لو وصل إلينا لناقشنا فى صحته، إذا فهى بحكم المرسلة فلا يمكننا الاعتماد عليها أبدا.

و «منها»: ما رواه الشهيد الثانى فى الروض عن زرارة- فى الصحيح- قال: قلت لأبى جعفر (ع) أصلى نافلة و على فريضة أو فى وقت فريضة؟

قال: لا إنه لا تصلى النافلة فى وقت فريضة، أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك أن تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت: لا، قال:

فكذلك الصلاة، قال: فقايسنى و ما كان يقايسنى «۱» ذكر صاحب الحدائق «قده» إن هذه الرواية رواها الشهيد الثانى «قده» فى الروض و أخذ عنه المتأخرون و شيخنا البهائى فى كتاب الحبل المتين و السيد السند فى المدارك و لم أقف عليها بعد التتبع فى كتاب الوافى الذى جمع فيه الكتب الأربعة و لا فى كتاب الوسائل الذى زاد فيه على ما فى الكتب الأربعة، و الظاهر أن كل من تأخر عن الشهيد الثانى انما أخذها عنه.

و فى تعليقته أن الوافى أخرجها عن الحبل المتين فى باب كراهة التطوع فى وقت الفريضة.

و ما ذكره «قده» عجيب لأن هذه الرواية بعينها و ألفاظها موجودة فى الذكرى فى المسألة الثانية من الفصل الرابع من المواقيت، فالرواية مأخوذة عن الشهيد الأول و هى مرسلته دون الشهيد الثانى «قده».

و يرد على الاستدلال بها ما أوردناه على الاستدلال بالرواية السابقة لأنه لم يصل إلينا طريقها فهى فى حكم المرسلة و إن وصفها هو «قده» بالصحة و لعلها صحيحة حسب نظره و اجتهاده.

و «منها»: موثقة زياد بن أبى غياث عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

(۱) الروض ص ۱۸۴.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷۴

....

سمعته يقول: إذا حضرت المكتوبة فابدأ بها فلا يضرك ان تترك ما قبلها من النافلة «۱».

و لا بأس بسندها و ان عبر عنها بالرواية فى الحدائق و لم يصفها بالموثقة و لعله من جهة زياد بن أبى عتاب لعدم توثيقه فى كلماتهم.

و قد أسندها فى الوسائل إلى زياد أبى عتاب و هو أيضا كسابقه، و الصحيح زياد بن أبى غياث و قد ترجمه النجاشى و الشيخ و أضاف النجاشى «قده» أنه ثقة سليم و له كتاب.

و ذكرا ان الراوى عنه هو ثابت ابن شريح، و هنا أيضا كذلك، كما ان من يروى عن ثابت بن شريح هو عبيس بن هشام- و هو مصغر عباس ذكر كذلك تخفيفا- و الأمر فى المقام أيضا كذلك.

على أن الموجود فى التهذيب أيضا كما ذكرناه. نعم كتب فوقه زياد ابن أبى عتاب- نقلا عن بعض النسخ. و لكن فى الاستبصار زياد بن أبى غياث من دون اشتماله على نقل نسخهٔ اخرى فوقه، و بهذا و ذاک يطمأن ان الصحيح زياد بن أبى غياث.

فما فى الحدائق و الوسائل و المنسوب الى بعض نسخى التهذيب و الفهرست كله محرف و مما لا صحهٔ فيه، و قد عرفت ان زياد بن أبى غياث ممن وثقه النجاشى فلا مناقشهٔ فيها من حيث السند.

و انما الكلام فيها من حيث الدلالهٔ على المدعى، و ليست فيها أيهٔ دلالهٔ على عدم مشروعيهٔ النافلهٔ قبل الفريضهٔ و فى وقتها و ذلک لاشتمالها على ان ترک النافلهٔ غير مضر بالفريضهٔ و هذا يدلنا على مشروعيهٔ النافلهٔ فى وقت الفريضهٔ غير ان تركها غير مضر بالفريضهٔ.

و «منها»: صحيحهٔ نجيهٔ- بالتشديد أو بدونه- أو بخيهٔ أو نجبهٔ

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

بفتح النون و الجيم و الباء المفردهٔ كما فى هامش نقد الرجال- قال: قلت لأبى جعفر- ع- تدركنى الصلاهٔ فابدأ بالنافلهٔ؟ قال: فقال: لا، ابدأ بالمكتوبهٔ و اقض النافلهٔ «۱».

و هى من حيث السند تامهٔ و قد رواها الشيخ عن معاويهٔ بن عمار عن نجيهٔ، و طريقه اليه صحيح و النجيهٔ و ان لم يوثق فى الرجال الا ان الكشى روى عن حمدويه انه نقل عن محمد بن عيسى ان بخيهٔ بن الحرث شيخ صادق كوفى صديق على بن يقطين، و هذا يكفى فى الاعتماد عليه «۲».

و من جهة الدلالهٔ أيضا قاصرهٔ لدلالتها- كالسابقهٔ- على مشروعيهٔ التنفل قبل الإتيان بالفريضهٔ و فى وقتها، إذ لو لا مشروعيته وقتئذ لم يكن معنى للأمر بقضاء النافلهٔ، إذ القضاء انما يعقل فيما إذا كانت النافلهٔ مشروعهٔ و موقتهٔ بما قبل الفريضهٔ حتى ينقضى وقتها بالإتيان بالفريضهٔ و تقضى بعده، و إلا لجاز الإتيان بها فى كل وقت و لم يكن معنى للقضاء إذا لا دلالهٔ للروايهٔ على المدعى.

و بهذا يتضح اختصاص الروايهٔ بالنوافل المرتبهٔ، لوضوح انه لا وقت معين لغيرها فلا يتصور لها القضاء بخلاف المرتبهٔ كما لا يخفى و عليه فلا مناص من حملها على ما إذا انقضى الوقت المحدد للنافلهٔ كالذراع و الذراعين و من هنا أمر (ع) بقضائها فى الروايهٔ.

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) و قد رواها الشيخ «قده» أيضا عن الطاطرى الا ان طريقه اليه ضعيف، و ظاهر الوسائل ان الشيخ «قده» روى هذه الروايهٔ و كذا الروايهٔ التاليهٔ لها عن الحسن بن محمد بن سماعهٔ، و ليس الأمر كذلک فليراجع التهذيب ج ۲ ص ۱۶۷ من الطبعهٔ الحديثهٔ.

....

و «منها»: ما رواه محمد بن إدريس فى (آخر السرائر) نقلا عن كتاب حريز بن عبد اللّه عن زرارهٔ عن أبى جعفر (ع) قال: لا تصل من النافلهٔ شيئا فى وقت الفريضهٔ، فإنه لا تقضى نافلهٔ فى وقت فريضهٔ، فإذا دخل وقت فريضهٔ فابدأ بالفريضهٔ «۱» و يأتى الكلام فيها من حيث الدلالهٔ.

و أما سندها فقد يقال: ان هذه الروايهٔ كالروايهٔ المتقدمهٔ التى رواها الشهيد «قده» عن زرارهٔ، فكما ان سندها لم يصل إلينا و لأجله

حکمنا بضعفها و ألحقناها بالمراسیل فلیکن الحال فی هذه الروایة أیضا کذلک لعدم علمنا بطریق السرائر الی کتاب حریز، و من الظاهر ان الحلی «قده» لم یروها عن کتابه من دون واسطة للفصل الکثیر بین عصریهما، حیث ان حریزا من أصحاب الباقر (ع) أو هو مع الصادق (ع) و ابن إدریس متأخر عن الشیخ «قده» فکیف یمکنه النقل عن حریز و کتابه من دون واسطة و بهذا تسقط الروایة عن الاعتبار.

و الصحیح ان کل روایة رواها الحلی «قده» فی مستطرفات السرائر عن کتب الرواة ککتاب حریز و أضرابه مما لا مانع من الاعتماد علیه و ذلک لانه «قده» لا یعتمد علی الخبر الواحد، و انما یعمل بالمتواترات أو ما قامت القرینة القطعیة علی صحته.

إذا یدلنا نقله علی ان کتاب حریز قد وصل الیه بطریق قطعی قابل للاعتماد علیه.

و بعبارة أخری یدعی الحلی «قده» القطع بکون الروایة موجودة فی کتاب حریز، و بهذا تکون الروایة قریبة من الحس فتشملها الأدلة القائمة

---

(۱) المرویة فی ب ۳۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۷۷

....

علی حجیة الخبر الواحد، و تکون الروایة معتبرة فی حقنا «۱».

و لا یقاس ذلک بما نقله الشهید «قده» عن زرارة، لأنه یعمل بالآحاد و لیس ممن لا یعمل إلا بالروایة القطعیة، و معه لا بد من ان یصل إلینا سنده لنلاحظ صحته و سقمه، و حیث لم یصل إلینا فتکون الروایة ما حقة بالمراسیل لا محالة.

فالمتحصل الی هنا ان الروایات المتقدمة لم یتم شیء منها غیر صحیحة زرارة الثانیة و صحیحة حریز المرویة فی آخر السرائر و لکن الاستدلال بهما أیضا قابل للمناقشة: أما صحیحة زرارة فیرد علیها:

«أولا»: ان موردها القضاء، و المدعی عدم مشروعیة النافلة ممن علیه الفریضة الأعم من الأدائیة أو القضائیة فالاستدلال بها غیر تام، لأنها

---

(۱) و قد عدل «أدام اللّه اظلاله» عن ذلک أخیرا و بنی علی عدم الاعتبار بما رواها الحلی «قده» عن کتب الرواة نظرا إلی جهالة طرقه إلی أربابها و کونها مقطوعة الوجود فی کتاب حریز- مثلا- عند الحلی «قده» لا یوجب اتصافها بالحجیة عندنا لاحتمال أن یستند فی ذلک الی حدسه و اجتهاده، نعم لا مناص من الالتزام بالحجیة و الاعتبار فی خصوص ما رواه عن کتاب محمد بن علی بن محبوب لانه صرح بان ذاک الکتاب قد وصل الیه بخط شیخنا أبی جعفر الطوسی «قده» و بما ان العهد بینه و بین الشیخ قریب و هو «قده» من المشاهیر و من کبار علمائنا المعروفین «قدس اللّه أسرارهم» بل هو شیخ الطائفة- حقا- کان خطه أیضا معروفا و مشهورا لدی الناس إذ لیس هو من المجاهیل أو الأشخاص العادیین الذین لا یعرف خطهم و کتابتهم و بذلک یکون الکتاب موردا للوثوق و الاطمئنان لأنه بخط الشیخ و طریقه الی محمد بن علی بن محبوب أیضا صحیح علی ما ذکره فی الفهرست.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۷۸

....

أخص من المدعی بل أو خصصنا محل الکلام بالتطوع ممن علیه الفریضة الأدائیة فحسب- کما أشرنا إلیه- لکانت الصحیحة أجنبیة

عن المقام بالكلية.

و «دعوى»: شمولها الأداء أيضا يحتاج الى القطع بالملازمة بين الأداء و القضاء و انى للمستدل بإثباتها، و لا- سيما على القول بالمضايقة، فإن القضاء حينئذ مضيق يجب الإتيان به متى ما ذكره المكلف و هذا بخلاف الأداء، لأنه موسع فيما بين المبدء و المنتهى، فليكن هذا حكما مختصا بالقضاء. فلا ترى مانعا من الالتزام به بوجه و لا سيما على القول بالمضايقة.

و «ثانيا»: ان قوله (ع) و لا- يتطوع بركعة حتى تقضى الفريضة كلها. ليست جملة مشتملة على حكم جديد كما يوهمه ظاهر نقل الوسائل. حتى يستدل بها على عدم جواز التطوع فى وقت الفريضة مطلقا بل انما هى متفرعة على ما قبلها، و انما نشاء هذا التوهم من تقطيع الصحيحة و عدم نقل الجملة المتقدمة عليها كما هو دأب صاحب الوسائل.

و مع ملاحظة الجملة السابقة يظهر بوضوح أن قوله (ع) و لا- يتطوع .. متفرعة على ما قبلها، و غير قابلة للاستدلال بها على عدم المشروعية فى المقام.

و ذلك لانه (ع) بعد قوله: يقضيها إذا ذكرها فى أى ساعة ذكرها من ليل أو نهار، قال: فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التى قد حضرت و هذه أحق بوقتها فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها «۱».

فترى انه (ع) بعد ما بين ان الصلاة القضائية متى ما ذكرها المكلف

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۷۹

....

فى أى ساعة من ليل أو نهار اتى بها فرع عليه بلفظة «فاء» و انه إذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته من الصلاة فليقضها، اللهم إلا ان يخاف فوت وقت الحاضرة، فإن الحاضرة، أحق بوقتها، فليصل الحاضرة حينئذ ثم الفائتة.

فبعد بيان حكم الفريضة الحاضرة مع الفائتة عطف عليها النافلة و تعرض لحكمها مع الفريضة الفائتة و ذكر أنها متقدمة على النافلة مطلقا خيف فوات وقتها أم لم يخف، إذ ليس هناك اى محذور فى تفويت النافلة، و لو من دون مزاحم فضلا عما إذا كان لها مزاحم أقوى و هو الفريضة الفائتة، كما هو لازم القول بالمضايقة فقوله (ع) فإذا دخل .. تفريع على ما قدمه أولا من المضايقة فى القضاء و قوله و لا يتطوع عطف على هذا التفريع.

و من هنا يظهر ان قوله: و لا يتطوع .. ليس بحكم جديد، و انما هو حكم متفرع على المضايقة فى القضاء و كونه بحيث متى ما ذكره المكلف اتى به.

و المعنى- على ذلك- أن القضاء يتقدم على فريضة الوقت مع السعة و مع خوف فوات الوقت يتقدم الأداء على القضاء. و أما النافلة مع القضاء فحيث لا- تزاحم بينهما فيتقدم على النافلة- دائما- إذا لا- يمكننا الاستدلال بهذه الصحيحة فى المقام لأنها أخص من المدعى.

ثم انا ان قلنا بالمضايقة فى القضاء و انه لا بد من الإتيان بها متى ما ذكرها فى أى ساعة من ليل أو نهار، حملنا الأمر فى الصحيحة على الوجوب- لا محالة- فتدلنا على ان الفائتة يجب ان تتقدم على الحاضرة، إذ لا يرضى الشارع بتأخيرها عنها- عند السعة- لاهميتها.

كما ان النهى عن التطوع فى وقت الفريضة يحمل على النهى التحريمى

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۰

....

فتدلنا على حرمة تقديم النافلة على الفائتة مطلقا خيف فوات وقتها أم لم يخف. و هو نهى عرضى، لأن تقديم النافلة يستلزم فوات المصلحة فى تقديم القضاء، و الشارع لا يرضى بتفويتها لاهميتها، و ليس نهيا ذاتيا ابتدائيا حينئذ.

و أما إذا بنينا على المواسعة، و عدم وجوب الفوز فى القضاء، فلا مناص من حمل الأمر فى الصحيحة على الفضل و استحباب تقديم الفائتة على الحاضرة عند السعة فليس الأمر فيها وجوبيا بوجه و معه يكون النهى عن التطوع قبل الفريضة محمولا على الكراهة و التنزيه دون الحرمة و عدم المشروعية لأنه لازم القول بالمواسعة.

و هو أيضا نهى عرضى مسبب من استلزام تقديم النافلة للتأخير فى القضاء. و التعجيل فى الإتيان به أمر مرغوب فيه كما عرفت و ليس نهيا ذاتيا عن النافلة، إذا لا دلالة للصحيحة على عدم مشروعية النافلة ممن عليه الفريضة و لم يقم دليل على ان مشروعيتها متوقفة على عدم اشتغال الذمة بالقضاء.

ثم ان الوارد فى الرواية: وقت هذه الصلاة. و هل المراد به فوت وقت الفريضة- بالتمام- أو وقت الفضيلة و ان خوف فواته هو المسوغ للإتيان بالأداء قبل القضاء فهو كلام آخر و ربما يتضح مما سنورده فى المقام.

و أما صحيحة حريز بن عبد اللّه فلان من القريب ان يراد بالوقت- فيها- وقت الفضيلة المقرر للفرائض فى الروايات، لا أن المراد به وقت يمكن، و يجوز الإتيان فيه بالفريضة.

و بعبارة أخرى ليس المراد به وقت الاجزاء بل وقت الفضيلة، و ذلك لأن القدر المتيقن من النوافل فى تلك الصحيحة و غيرها من الروايات الناهية انما هو النوافل المرتبة، و لا شبهة و لا كلام فى جواز الإتيان بها أول الوقت

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۱

....

و يدل عليه غير واحد من الروايات، و فى بعضها: أو تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لمكان النافلة أو لمكان الفريضة «۱».

و قد علل فى بعضها بأنه لأجل أن لا يؤخذ من وقت هذه فيدخل فى وقت هذه «۲».

و هذه الروايات و ان كان بعضها ضعيفا- بحسب السند- الا أن فى المعتبر منها غنى و كفاية، فيستفاد منها جواز التطوع و مشروعيته بعد دخول وقت الفريضة و قبل الإتيان بها، و ان السر فى الأفضلية فى تأخير الفريضة عن الزوال بالمقدار المبين فى الاخبار هو أن لا يقع التطوع فى وقت الفريضة الأفضل. بل قد صرح به فى بعضها، كما فى رواية العلل. حيث ورد فيها: حتى لا يكون تطوع فى وقت مكتوبة «۳».

و بهذا يظهر أن الروايات الناهية انما هى بصدد النهى عن التنفل فى وقت الفريضة الأفضل، و لا يعم وقت إجزائها كأول الزوال، و المغرب و الفجر، فلا يمكننا الاستدلال بها فى المقام لكونها أخص من المدعى و هو عدم مشروعية التنفل لمن عليه فريضة حاضرة و لو بدخول وقت اجزائها- كما هو محل الكلام.

و من جملة الأخبار المستدل بها على ذلك ما رواه أبو بكر الحضرمى عن جعفر بن محمد (ع) قال: إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع «۴» و لا تناقش فيها بحسب السند لأن أبا بكر الحضرمى و ان لم يوثق فى الرجال، الا أنه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات فلا قصور فيها من حيث السند، الا أنها قاصرة الدلالة على المدعى لما بيناه من أن ظاهر النواهى

---

(۱) المرويتان فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فی ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المرويتان فی ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۴) المرويتان فی ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۸۲

....

الواردة عن التطوع انمـا هو النهی عن التنفل فی وقت الفرائض الأفضل لا الأعم منه و من وقت أجزائها فإن القـدر المتيقن من التنفل و التطوع- كما مر- انما هی المرتبة و هما مما نقطع بجواز الإتيان بها بعد دخول وقت الفريضة و قبل الإتيان بها.

إذا لا يتم الاستدلال بها فی المقام لمكان أنها أخص من المدعی.

و «منها»: موثقـة محمـد بن مسـلم عن أبی جعفر (ع) قال: قال لی رجل من أهل المدينة: يا أبا جعفر مالی لا أراک تتطوع بين الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟ فقلت: إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا فی غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع «۱».

و هی تامة من حيث السند و قاصرة من جهة الدلالة.

أمـا من حيث السـند فلان الشـيخ «قـده» رواها بطريقين: فتارة عن الطاطری الـذی هو شـيخ الحسن بن محمـد بن سـماعة، و أخری عن الحسن محمد بن ابن سماعة و لا بأس بطريق الشيخ الی الحسن بن محمد، كما أن باقی رجال السند مورد للاعتبار.

و أما من حيث الدلالـة: فلأنها بالدلالـة علی الجواز أولی من الدلالة علی المنع، لأنها تدل علی أنه (ع) انما كان لا يتطوع بين الأذان و الإقامـة فتـدلنا علی المنع عنه بينهمـا، و أمـا قبـل الأذان و الإقامـة فلا. و بعبارة أخری ان ما لم يكن يأت به الامام (ع) انما هو خصوص التطوع بينهما- كما كان يصنع الناس- لا مطلقا و لو بعد دخول الوقت و قبل و الأذان و الإقامة.

فالرواية تدل علی الجواز قبل الأذان بل و فی حينه.

ثم إن التطوع بين الأذان و الإقامة هل هو أمر غير جائز؟ أو مرجوح

---

(۱) المروية فی ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۸۳

....

فهو أمر آخر لعلنا نتكلم عليه فی مورده و فی بعض الروايات ان حـد الوقت الـذی منع عن التطوع فيه هو ما إذا أخـذ المقيم فی الإقامة «۱».

و كيف كان فلا يسـتفاد من ذلک و لا من الموثقة عدم مشروعية التطوع فی وقت الإجزاء للفريضة أبدا و الاخبار الناهية انما تدل علی المنع عن التنفل فی وقت الفضـيلة للفريضـة لا مطلقا إذا فهی أخص من المـدعی فلم يـدلنا أية رواية تامة السـند و الدلالة علی المنع و انما ورد النهی عن التطوع فيما بين الأذان و الإقامة أو بعد الذراع أو الذراعين أعنی وقت فضـيلة الفريضة و هو أخص من المدعی كما مر.

و هل النهی فی ذلک نهی تحريمی يأتی عليه الكلام ان شاء اللّه.

فالمقتضی للمنع عن التطوع فی وقت الفريضة قاصر من الابتداء.

فذلكة الكلام:

سردنا الأخبار المستدل بها على ما نسب الى المشهور بل الأشهر من عدم جواز التنفل فى وقت الفريضة إلا ما دل عليه الدليل و خرج عن هذا العموم بالخصوص، و قد عرفت أنها على طائفتين: طائفة وردت فى القضاء و دلت على أن من عليه القضاء يأتى به ما لم يتضيق وقت الفريضة و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها.

و طائفة وردت فى الصلوات الأدائية أما الطائفة الواردة فى القضاء فقد عرفت عدم شمولها للمقام و انها خارجة عن محل الكلام أو أخص منه كما مر.

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۴

....

و أما الطائفة الواردة فى الأداء بعد دخول وقت الفريضة فقد تقدم أن المتيقن من مواردها بل مورد جملة منها هو المنع عن الإتيان بالنوافل المرتبة قبل أداء الفريضة، و المراد به هو وقت الفضيلة كالذراع و الذراعين- فى الظهرين- دون الأعم منه و من وقت اجزائها.

و يؤكده بل يدل عليه ما ورد فى بعضها من علة تشريع الذراع و الذراعين من أنه لمكان النافلة أو الفريضة أو لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل فى وقت هذه- على اختلاف مضمونها- و هذه الروايات و ان كان بعضها ضعيفا الا أن فى المعتبر منها غنى و كفاية، فإن المستفاد من مجموعها أن الوقت الممنوع عن التنفل فيه انما هو وقت الفضيلة فحسب، و السبب فيه هو اهتمام الشارع بالفريضة فيه.

و عليه فلا- دليل على النهى عن التطوع فى وقت الفريضة مطلقا، فلو دخل وقت الظهر و أراد المكلف أن يتطوع بغير الرواتب قبل الذراع و الذراعين جاز من غير منع بحسب الروايات، فلو التزمنا بالمنع عن التنفل فى وقت الفريضة- فرضا- لم يسعنا المساعدة على فتوى المشهور بوجه، لاختصاص النهى بالوقت الأفضل و لا يعم مطلق وقت الفريضة. فلا مانع من التنفل بغير الراتبة فى وقت تجوز فيه الراتبة و ليس هناك أى إطلاق أو عموم دل على المنع عن التنفل بمجرد دخول وقت الفريضة حتى يتوهم أن المراتبة انما خرجت عنه بالتقييد أو التخصيص فتبقى النوافل المبتدأة تحت إطلاق المنع أو عمومه فلا يجوز الإتيان بها فى الوقت الصالح للفريضة أعنى وقت أجزائها فإن القرائن تقتضى اختصاص المنع بالوقت الأفضل فلا دلالة لتلك الأخبار على ما ذهب اليه المشهور فان الدليل أخص إذا الرواتب قبل دخول وقت الفضيلة لم تكن داخلة تحت دليل المنع لتخرج عنه بالتخصيص،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۵

....

اللهم الا أن تثبت الرواية الواردة فى كلام الفقهاء «قدهم» من قوله (ص) لا صلاة لمن عليه صلاة.

لأنها مطلقة و قد دلت على أن من اشتغلت ذمته بصلاة لم تشرع منه أية صلاة غير التى فى ذمته نافلة مترتبة كانت أو مبتدأة، و انما خرجنا عن إطلاقها فى المترتبة كنوافل الظهرين و المغرب- لأنها قبل صلاة العشاء- و نافلة الفجر و يبقى غيرها من النوافل المبتدأة تحت الرواية و إطلاقها.

الا أن هذه الرواية مرسلة نبوية رواها الشيخ المفيد، و لم تثبت بطريق معتمد عليه و غير موجودة فى جوامع الاخبار و كتب الحديث.

هذا تمام الكلام فى المقتضى.

و أما الكلام فى المانع: فالإنصاف أن المنع عن التنفل بعد دخول وقت الفضيلة أيضا مما لا سبيل اليه و هذا لا لعدم المقتضى لما

عرف من أن المقتضى لعدم مشروعية التنفل بعد دخول وقت الفضيلة تام فى نفسه، و لا سيما بملاحظة النهى عن الإتيان بالنافلة بعد الذراع و الذراعين، أو الأمر بتركها كما فى صحيحة زرارة من قوله (ع) فإذا بلغ فيئك ذراعا من من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة «۱» لكفاية تلك الروايات فى الدلالة على عدم مشروعية التنفل فى وقت الفضيلة، و التخصيص فى أدلة النوافل المبتدأة و المرتبة.

بل الوجه فى ذلك ورود جملة من الروايات الدالة- صريحا- على جواز التنفل وقتئذ، و مقتضى الجمع بينها و بين ما دل على عدم المشروعية حمل الأخبار الناهية على الكراهة و المرجوحية أعنى اقلية الثواب لوضوح أن

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۶

....

الفريضة أهم و أولى بالمراعاة من النافلة.

بل يمكن ان يقال: الكراهة أيضا غير ثابتة و ان النهى فى الروايات المانعة انما ورد للإرشاد الى ما هو الأفضل بعد دخول وقت الفضيلة فالنهى عن التنفل غير مستند إلى المرجوحية الذاتية فى النافلة و لو من جهة أقلية ثوابها بل مستند الى ان التنفل وقتئذ مفوت للمصلحة فى وقت الفضيلة و هى أهم من مصلحة التطوع.

و بعبارة أخرى: ان النهى عن النافلة ليس بنهى ذاتى عنها بوجه و انما هو نهى إرشادى عرضى مستند إلى أهمية المصلحة فى وقت الفضيلة و أقوويتها بالإضافة إلى المصلحة فى التنفل، فلو اتى بالتطوع حينئذ فقد أتى بصلاة راجحة فى نفسها و أدركت مصلحتها غير انه فاتته صلاة أخرى هى أرجح من النافلة و هى الصلاة فى وقت الفضيلة لا انه أتى بعمل مرجوح فى نفسه.

و ما دل على جواز التنفل فى وقت الفضيلة عدة روايات:

«منها»: موثقة سماعة قال: سألته (سألت أبا عبد اللّه- ع-) عن الرجل يأتى المسجد و قد صلى أهله أ يبتدئ بالمكتوبة أو يتطوع؟ فقال إن كان فى وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حق اللّه ثم ليتطوع ما شاء الا هو (الأمر) موسع أن يصلى الإنسان فى أول دخول وقت الفريضة النوافل، الا أن يخاف فوت الصلاة (هذه اللفظة ساقطة فى نسخة الوسائل) الفضل إذا صلى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحظور عليه ان

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۷

....

يصلى النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت «۱».

و المراد فيها بالوقت ليس هو وقت الاجزاء- يقينا- و انما المراد به وقت الفضيلة فإن من يريد الدخول فى المسجد لصلاة الجماعة لم تجر العادة على أن يدخله فى أواخر الوقت قريبا من الغروب أو انتصاف الليل أو طلوع الشمس لأنه أمر غير معهود لدى الناس، و انما يدخله من يروم الجماعة فى أول وقت الفرائض، فلو خاف فإنما يخاف فوت وقت الفضيلة لا فوت وقت الاجزاء.

و كيف كان فقد دلتنا هذه الموثقة على التفصيل فى التنفل قبل الفريضة، و انه ان كان الوقت حسنا و لا يخاف فوت وقت الفضيلة فليتنفل و إلا فليأتى بالفريضة. و قد صرحت فى قوله: الأمر موسع .. على ان النوافل غير محددة من حيث الوقت بشىء، بل الأمر فيها

موسع فيشرع التنفل من حين دخول وقت الإجزاء للفرائض و للمكلف ان يتنفل من أول الوقت الى آخره.

و قد يناقش فى الرواية بأن قوله: الا هو (الأمر) موسع ..

يجوز ان يكون من كلام الكلينى «قده» و انه اجتهاده و نظره لا انه جزء من الرواية حتى يصح الاستدلال بها على المدعى.

و يؤيد ذلك بل يدل عليه أن الصدوق «قده» أيضا روى تلك الرواية بعينها و ألفاظها و لم ينقل ذلك الذيل.

و يدفعه: ان هذا الاحتمال عجيب:

«أما أولا»: فلأنه ينافيه مقام الكلينى «قده» و جلالته، فإنه لا يزيد و لا ينقص شيئا فى الروايات، و كيف يدرج فيها نظره و اجتهاده

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۸

....

من دون ان ينصب قرينة عليه بقوله: قلت و أمثاله، أ فليست هذه خيانة واضحة فى الرواية و تصرفا فيها من دون نصب قرينة عليه؟! و هذا و أشباهه مما لا يناسب ورعه و أمانته فى نقل الروايات، و عدم نقل الصدوق للزيادة ليست فيه أية دلالة على عدم كونها جزء من الرواية لأنه نقلها بطريقه و رواها الكلينى بطريق آخر يشتمل على تلك الزيادة، و هذا أمر كثير الاتفاق فى الاخبار فليلاحظ، فهذا الاحتمال غير قابل للاعتناء به فى نفسه.

و «أما ثانيا» فلان الشيخ «قده» روى هذه الرواية عن محمد بن يحيى الذى هو شيخ الكلينى «قده» و قد رواها عنه- بعينها- إلا فى خصوصيات يسيرة، مشتملة على تلك الزيادة، و هذا يدلنا على ان الزيادة ليست من الكلينى «قده»، لوجودها فيما رواه شيخه قبل ان ينقلها الكلينى فإذا هى جزء من الرواية فليلاحظ.

و هذه الموثقة دلت على جواز التنفل فى أول أوقات الفرائض و صرحت بأنه لا تحديد للنوافل من حيث الوقت. بل الأمر فيها موسع و للمكلف ان يصليها من أول الوقت الى آخره، كما دلت على أن الأفضل أن يؤتى بالفريضة أول وقتها، ليكون فضل أول الوقت للفريضة. و خروج بعض الفرائض عن ذلك مستند إلى دلالة الدليل عليه.

و مع ذلك ناقش فيها صاحب الحدائق «قده» و فسرها بما لا يلائم عبارة الرواية قال: الأمر موسع أن يصلى الإنسان فى أول دخول وقت الفريضة أى أول دخول وقت الاجزاء كالزوال فى الظهرين- بناء على ان وقت فضيلتهما بعد الذراع أو الذراعين و نحوهما- الا أن يخاف فوت الفريضة فيترك النافلة، و لكن الفضل إذا صلى الإنسان وحده ان يبدأ

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۸۹

....

بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أول الوقت للفريضة، و ليس بمحظور عليه أن يصلى النوافل من أول الوقت الى قريب من آخر الوقت اى الوقت الذى يدخل بعده وقت الفضيلة للفريضة.

و بتفسيره- هذا- قد شوش معنى الرواية مع أنها واضحة الدلالة على ما قررناه، فان الوقت الذى ذكر فى قوله: الأمر موسع ان يصلى الإنسان فى أول دخول وقت الفريضة، الا ان يخاف فوت الفريضة هو الوقت المتكرر بعد ذلك فى قوله: أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها، فإنه هو هو بعينه، فلا يمكن ان يراد بذلك معنى آخر.

بان يقال: الأمر موسع أن يصلى الإنسان الفريضة فى أول دخول وقت الفريضة إلا أن يخاف فوت وقت الفضيلة بل الرواية كالصريح

فى أن النافلة غير موقتة بوقت كالذراع و الذراعين و نحوهما، و ان الأمر موسع و للمكلف أن يأتى بها أول الوقت الى آخره الا ان يخاف فوت الفريضة أى فوت فضيلة الفريضة.

ثم ان ما ذكرناه حكم يعم الفرائض كلها كصلاة المغرب و العشاء و الفجر، بمعنى أن الأفضل عند دخول وقت أى فريضة ان يبدأ تلك الفريضة. نعم دلتنا الروايات الواردة فى خصوص الظهرين على أن الأفضل أن يؤتى بالنوافل ثم بالفريضتين بعد الذراع و الذراعين على التفضيل المتقدم فى محله غير انه حكم آخر قد ثبت بالدليل، فالموثقة واضحة الدلالة على ما بيناه فإذا ضمت هذه الموثقة بالروايات المتقدمة و لاحظناهما معا دلت على المرجوحية فى التنفل فى وقت الفريضة أو لا تدل على المرجوحية أيضا لأن النهى فيها عرضى و من باب الإرشاد إلى الأخذ بما هو أولى بالمراعاة من النافلة و هو مصلحة وقت الفضيلة.

ثم إن فى كلام صاحب الحدائق «قده» أن هذا الجمع ليس بجمع

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۹۰

....

عرفى بين الطائفتين، لأن الأمر حقيقة فى الوجوب و مجاز فى غيره، كما أن النهى حقيقة فى التحريم و مجاز فى غيره، فلا يمكن حملهما على غيرهما.

و هذا لا يرجع الى أساس صحيح، لأن الأمر و ان كان حقيقة فى الوجوب و النهى حقيقة فى التحريم الا أنه إذا قام دليل خارجى على جواز النافلة و مشروعيتها فى وقت الفريضة لم يكن أى مناص من أن نرفع اليد عن هذا الظهور بالنص و حمل النهى- لأجله- على المرجوحية أو الإرشاد و هذا من الجمع العرفى المقبول.

و «منها»: صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع) إذا دخل وقت الفريضة أتنفل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: إن الفضل أن تبدأ بالفريضة، و انما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال لأجل صلاة الأوابين «۱».

و قد صرحت بأن كلا من التنفل و الإتيان بالفريضة بعد دخول وقتها أمر سائغ غير أن البدء بالفريضة فيه فضل و زيادة عن الإتيان بالنافلة، و بهذا أعطت الصحيحة قاعدة كلية و ضابطا عاما فى جميع النوافل و الفرائض و دلت على أن الفضل انما هو فى البدء بالفريضة- أول الوقت- بلا فرق فى ذلك بين الفرائض و هو حق اللّه كما مر فى الموثقة، و انما خرجنا عنها فى الظهرين، و قلنا إن الفضل فيهما انما هو بعد الذراع و الذراعين بدليله و مقتضى ذيل الصحيحة أعنى قوله: و انما أخرت الظهر .. أن صلاة الظهر كغيرها واجدة لمقتضى الإتيان بها فى أول الوقت الا أنها أخرت ذراعا لمكان النافلة، فالمقتضى للتقديم فيها موجود- كغيرها- و من باب التخصيص و مراعاة ما هو الأهم من الفريضة فى أول وقتها أعنى

---

(۱) المروية فى ب ۳۶ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة١، ص: ۴۹۱

....

صلاة الأوابين أخرت ذراعا.

فلو دار الأمر بين الإتيان بصلاة الظهر أول الوقت، و التطوع بغير النوافل المرتبة كان البدء بصلاة الظهر هو الأفضل لأنه لا يمنع المكلف عنها الا سبحته كما فى بعض الروايات «۱».

و بهذه الصحيحة و الموثقة المتقدمة لا بد ان يحمل الأمر فى قوله (ع) و إذا بلغ فيئك ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافلة «۲» أو

النهى عن التطوع فى وقت الفريضة كما فى الاخبار المتقدمة على ما أشرنا إليه من الإرشاد الى أن البدء بالفريضة ذو فضل و رجحان أو على ان التنفل مفوت للفضل الموجود فى الفريضة، و ان النهى عن التنفل عرضى و انما نشأ عن الاهتمام بفضيلة أول الوقت لصراحتها فى مشروعية التنفل بعد دخول وقت الصلاة.

و لكن صاحب الحدائق «قده» لم يرتض بما ذكرناه و فسر الفضل بما يرجع الى المشروعية و قال: ان النافلة هنا لا فضل فيها لخروج وقتها و متى كانت لا فضل فيها فلا يشرع الإتيان بها لأنها عبادة، فإذا انتفى الفضل فيها دل على عدم صحتها، و عليه فقوله (ع) ان الفضل ان تبدأ .. يرجع الى أن الفريضة فى أول الوقت لها فضل فهى مشروعة، و النافلة لا فضل لها فلا تكون مشروعة.

و هذا منه «قده» غريب و يأباه تضلعه فى الأحاديث و استطلاعه على اللغة العربية، حيث أن الفضل- لغة- بمعنى الزيادة، و معنى ذلك ان كلا من الفريضة و النافلة يشتركان فى الجواز و المشروعية غير أن الفريضة تزيد على النافلة بكثرة الفضيلة و الثواب، لا أن إحداهما واجدة للمشروعية و الأخرى

(۱) راجع ب ۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) راجع ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۲

....

فاقدة لها كما لا يخفى و من هنا قالوا ان كلمة «الفاضل» لا تطلق على الذات المقدسة، إذ ليست له- جلت عظمته- جهة زيادة و اضافة و انما صفاته عين ذاته و ليست أمورا زائدة على الذات.

و مما يؤكد ما ذكرناه- من أن الوقت صالح للإتيان فيه بكل من النوافل و الفرائض، و انما النهى عن التطوع بعد دخول وقت الفريضة مستند إلى المزاحمة مع الفضيلة الكائنة فى الصلاة فى وقت فضيلتها فهو نهى عرضى و غير مستند إلى المنقصة و المرجوحية فى ذاتها- ما ورد من الترخيص فى التنفل بعد دخول وقت الفريضة لمن تنتظر الجماعة بعد دخول وقت الفضيلة كموثقة إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلى فى وقت فريضة نافلة قال: نعم فى أول الوقت إذا كنت مع امام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة «۱».

و قد فصلت بين المنفرد و المصلى جماعة و دلت على أن الوقت يصلح لكل من الفريضة و النافلة و انها ليست كالصوم المندوب ممن عليه صوم واجب لاشتراطه بفراغ الذمة عن فريضة الصوم بخلاف النافلة، و انما أمر بتقديم الفريضة عليها فى وقتها للتزاحم بينهما، و أقووية المصلحة فى الإتيان بالفريضة أول الوقت.

فالباب باب التزاحم فإذا أخرت الفريضة فى مورد بسبب يقتضيه كالأمر بالنظار الجماعة بقى الوقت فارغا عن المزاحم للنافلة، و معه لا مانع من التنفل أول وقت الفريضة، فالموثقة تدل على مشروعية التنفل حينئذ، و يستفاد منها ان النهى عنه مع التزاحم عرضى و إرشاد إلى الأخذ بما هو الأفضل. إذا النافلة مفضولة لا انها ذات منقصة و مرجوحية كما فى

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۳

....

الصلاة فى الحمام.

و بهذا يظهر ان أولوية ترك النافلة انما هى بالإضافة الى الفريضة.

و أما بالإضافة إلى سائر النوافل فلا مفضولية و لا مرجوحية لها فى أول الوقت ابدا و لو بمعنى اقلية الثواب لما تقدم من انها ليست كالصلاة فى الحمام و نحوها ذات منقصة و مرجوحية فى نفسها، و انما هى مفضولة بالإضافة الى الفريضة فحسب.

ثم إنا انما جعلنا الموثقة مؤكدة للمدعى و لم نستدل بها فى المقام من جهة احتمال ان يكون الحكم الوارد فيها خاصا للمصلى جماعة بأن يكون الوقت موسعا بالإضافة إليه و يكون مضيقا بالإضافة إلى من يصلى منفردا بان لا يتمكن من التنفل فى وقت الفريضة فإنه أمر يحتمل بالوجدان، و ان كان الظاهر المستفاد منها حسب الفهم العرفى ما ذكرناه من اشتراك الوقت و صلاحيته للنافلة و الفريضة و انما قدمت الفريضة و انما قدمت الفريضة للتزاحم و الأفضلية، لا لعدم مشروعية التنفل أو حزازته و منقصته، و من هنا قلنا انه إذا ارتفع المزاحم فى مورد لم يكن أى مانع من الإتيان فيه بالنافلة.

و ورد فى صحيحة عمر بن يزيد أنه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن الرواية التى يروون انه لا يتطوع فى وقت فريضة ما حد هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم فى الإقامة فقال له: إن الناس يختلفون فى الإقامة فقال.

المقيم الذى يصلى معه «۱».

و هذه الصحيحة حاكمة على جميع الأخبار المتقدمة الناهية عن التطوع فى وقت الفريضة، لأنها فسرت الوقت الممنوع عن التطوع فيه بأنه الوقت الذى أخذ المقيم فى الإقامة، و أما قبله فلا.

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۴

و لمن عليه فائتة (۱) على الأقوى

نعم هذا انما هو بالإضافة إلى المصلى جماعة- لاختصاص الصحيحة به- و أما المنفرد فتقديم الفريضة هو الأفضل فى حقه لإطلاق الروايات المتقدمة بل إن منها ما هو صريحة الدلالة على أن الأفضل لمن يصلى منفردا هو البدء بالفريضة و بها تحمل المطلقات المتقدمة على المصلى بالانفراد كما أنها خاصة لمن صلى جماعة،

جواز التطوع لمن عليه قضاء فريضة:

(۱) يقع الكلام فى ذلك أيضا تارة فى المقتضى للمنع و أخرى فى المانع، أما المقام الأول فالمعروف على ما فى كلام صاحب الحدائق «قده» هو المنع و لكن المنسوب إلى الأكثر فى كلام بعضهم هو الجواز و كيف كان فقد ذهب جماعة إلى المنع و عدم المشروعية كالعلامة و أكثر المتأخرين و ممن قال به صاحب الحدائق «قده» كما هو الحال فى الصوم المستحب لعدم مشروعيته ممن عليه صوم واجب، و استدل على عدم المشروعية بوجوه:

«منها»: قوله (ع) لا صلاة لمن عليه صلاة. لان مقتضى إطلاقه أن كل صلاة غير الصلاة الثابتة على ذمة المكلف ليست بصلاة، نافلة كانت أم فريضة حاضرة، اللهم الا أن يتضيق وقتها، لأنها جائزة حينئذ و قد خرجت بالدليل، و الا فالفريضة أيضا ليست بصلاة عند السعة، و ظاهر نفى الصلاة انما هو نفى الحقيقة و عدم المشروعية فحمله على نفى الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل و قرينة.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۵

....

كما فى قوله (ع) لا صـلاة لجار المسجد إلا فى مسجده «۱» لأن ظاهره و ان كان نفى الحقيقة الصـلاتية. و لكن جمعا بينه و بين ما دل على الجواز و المشروعية، لا مناص من حمله على نفى الكمال.

و حيث لم تقم قرينة على ذلك فى المقام فلا يمكننا المساعدة على ما ذكره بعضهم من حمل النفى على نفى الكمال هذا.

و لكنك عرفت فى المسألة المتقدمة أن هذه الرواية مرسلة نبوية و لم تثبت من طرقنا، و انما رواها الشيخ المفيد مرسلا «۲» و لا ندرى أنه رواها بأى طريق، فالرواية غير قابلة للاستدلال بها بوجه.

و «منها»: ما استدل به صاحب الحدائق «قده» من الروايات الدالة على أن الحاضـرة مترتبة على الفائتة بدعوى ان فراغ الذمة عن القضاء معتبر فى صـحة الصلوات الأدائية اللهم الا أن يتضيق وقتها بحيث لو ذكرها و هو فى أثناء الحاضرة عدل بها إلى الفائتة، و ان الفائتة إذا كـانت متقدمـة على الحاضـرة لكـانت نوافل الحاضـرة أيضا مترتبـة على الفائتـة بطريق أولى، فإن النوافل المرتبـة من توابع الفريضـة و ملحقاتها.

و اولى من النوافل المرتبـة غيرها من النوافل المبتـدأة، لأن الرواتب أهم من المبتـدأة عنـد الشارع، فإذا كانت هى مترتبـة على الفوائت فغيرها أولى بذلك.

و هذا الاستدلال منه «قده» عجيب، لأنه زائدا على انه من القياس الباطل فى نفسه و لا أولوية للنوافل كما سيتضح قياس مع الفارق لأن تقدم

(۱) المروية فى ب ۲ من أبواب أحكام المساجد من الوسائل.

(۲) رواها فى الرسالة السهوية عن النبى- ص- ب ۴۶ من أبواب المواقيت من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۶

....

الفائتة على الحاضـرة و اعتبار فراغ الذمة عنها فى صـحة الحاضـرة- على القول به- انما يستند إلى ما دل على اعتبار الترتب و الاشتراط بين الفريضتين كالترتب المعتبر بين العصر و الظهر أو العشاء و المغرب.

فإذا التزمنا بالترتب بين الفريضتين اعنى الفائتة و الحاضـرة لم يكن ذلك مستلزما للالتزام بترتب نوافل الحاضرة أيضا على الفائتة، لأنها صلاة مستقلة أخرى لم يدلنا اى دليل على اعتبار الترتب و الاشتراط فيها كما لم يقم اى دليل على ان كلما اعتبر فى الفريضة فهو معتبر فى نوافلها، و أن كلما اشترط فى النوافل المرتبة يشترط فى النوافل المبتدأة أيضا.

و مما يفصح عما ذكرناه ان النوافل مبتنية على السـهولة، فلذا لا يعتبر فيها الاسـتقبال و الطمأنينة، و الاسـتقرار فتصح مع المشـى إذا كبر مستقبل القبلة، و لا يصح ذلك فى الفريضة، فليكن عدم اعتبار الترتب و اشتراط تقدم الفائتة عليها أيضا كذلك.

نعم لو كان الوجه فى اعتبار الترتب بين الفائتـة و الحاضـرة هو التزاحم بينهما و أولويـة الاولى و اهميتها بالنسـبة إلى الثانية لكان القول بالترتب بينهما مسـتلزما للقول به بين الفائتـة و النوافل المرتبـة بالأولوية لعين الملاک المتقدم اعنى التزاحم و أقووية الفائتة عن النوافل بالأولوية.

الا انه غير مستند الى ذلک. بل تابع لدلالـة الـدليل عليه كما فى ترتب العصـر على الظهر، و لا ملازمـة بين اعتبار شـىء و شـرطيته فى الفريضة و اعتباره و شرطيته فى النافلة، إذ لم يدل عليها دليل.

فترتب الحاضـرة على الفائتـة إذا لم يقتض ترتب النوافـل المرتبـة على الفائتـة لم يقتض ترتب المبتـدأة أيضـا على الفائتـة، لأنها صـلاة

مستقلة أخرى لم يقم دليل على اعتبار الترتب- على الفائتة- فى صحتها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۷

....

و لعمرى ان الاستناد فى الاستدلال على الأحكام الشرعية التوقيفية الى ما يشبه الأقيسة و الاستحسانات الظنية مع وجود الفارق و عدم تماميتهما فى نفسهما ممن دأبه ان لا يعتمد على غير الكتاب و السنة عجيب، كيف فإنه «قده» ممن لا يرتضى الاستدلال بمثل التسالم و الإجماع، و مع ذلك استدل على حكم المسألة بما تقدم فليلاحظ.

«منها»: ان القضاء واجب مضيق فلا بد من الإتيان به فورا ففورا فلا يجوز التنفل ممن عليه القضاء لاستلزامه التأخير فى تفريغ الذمة عن القضاء و لا يسوغ فيه التأخير و الإهمال لفوريته.

و هذا الاستدلال أيضا غير تام و ذلك:

«أما أولا»: فلان القضاء على ما يوافيك فى محله موسع و لا نلتزم فيه بالمضايقة.

«و أما ثانيا»: فلان المضايقة- على تقدير القول بها- لا يراد منها وجوب القضاء على نحو التضييق التحقيقى المنافى للاشتغال بغيره من الأمور إلا بمقدار ترتفع به الضرورة من أكل أو شرب أو نوم و نحوها، و ذلك للقطع بخلافه، و انما المراد به هو الضيق العرفى أعنى عدم التوانى و التساهل فى الإتيان به فله أن يؤخره حيث شاء ما لم يؤد إليهما لدى العرف، بحيث لو اشتغل بغيره صدق عليه التساهل و التوانى.

و لا مانع للمكلف من أن يشتغل بالأمور المباحة من المشى و التكلم و نحوهما من الأفعال المباحة فضلا عن المستحب كالزيارة و قراءة القرآن و النافلة و الدعاء و نحوها ما لم يؤد الى التساهل فى القضاء عرفا فالضيق التحقيقى المنافى للاشتغال بمثل الكلام و الأكل مما لا سبيل الى الالتزام به.

«و أما ثالثا»: فلانا لو التزمنا بالضيق فى الفوائت و قلنا بالضيق

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۴۹۸

....

التحقيقى العقلى المنافى للاشتغال بالنافلة و نحوهما لم يترتب على ذلك عدم مشروعية النافلة ابدا فليكن المقام من باب التزاحم فإذا عصى الأمر بالفورية فى القضاء جاز له التنفل و يحكم بصحته بالترتب، و ان كان قد عصى بتأخير القضاء لا أن النافلة باطلة و بين الأمرين بون بعيد فلا موجب للحكم بعدم مشروعيتها بوجه.

«و أما رابعا»: فلانا لو لم نلتزم بصحة النافلة بالترتب فلا نتردد فى أن المكلف قد يجب عليه تأخير القضاء، كما إذا كان فاقدا للماء أو لغيره من الشرائط المعتبرة فى الصلاة كالقيام و هو عاجز عنه بالفعل مع العلم بان العذر سيرتفع بعد يوم أو يومين أو فى آخر الوقت من هذا اليوم فإنه يجب ان يؤخره إلى زمان التمكن من الماء أو القيام أو غيرهما من الأمور اللازمة فى الصلاة للعلم بتمكنه من الفرد الكامل بالتأخير فلا مسوغ له فى الاكتفاء بالفرد الناقص بوجه.

إذا فلما ذا لا تصح منه النافلة وقتئذ؟ لأنها ليست منافية للفورية فى القضاء لما فرضناه من وجوب التأخير عليه فلا مناص من ان نلتزم بصحتها و ان كان بصدق ان عليه فائتة. و على الجملة أن التزاحم مع الفائتة غير مستلزم لبطلان النافلة كما عرفت.

و أما توهم ان النافلة يشترط فى صحتها عدم اشتغال الذمة بالقضاء.

فيندفع: بأن الشرطية لا يستفاد من فورية القضاء بوجه، و الاستدلال فى هذا الوجه انما هو بالتزاحم لا بالاشتراط و بين الأمرين بون

بعید.

و «منها»: صحیحة یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن الرجل ینام عن الغداة حتی تبزغ الشمس أ یصلی حین یستیقظ أو ینتظر حتی تنبسط الشمس؟ فقال: یصلی حین یستیقظ، قلت: یوتر

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۴۹۹

....

أو یصلی الرکعتین؟ قال: بل یبدأ بالفریضة «۱».

و هی من حیث السند صحیحة و من ناحیة الدلالة تامة، و قد دلت علی المنع عن التطوع ممن علیه القضاء و موردها أیضا هو القضاء.

و لکنها معارضة فی نفس المورد بموثقة أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) قال: سألته عن رجل نام عن الغداة حتی طلعت الشمس فقال: یصلی رکعتین، ثم یصلی الغداة «۲».

و مورد الروایتین واحد و السؤال فیهما مسئول عن مطلب فأرد فهما متعارضتان، و لا یمکن معه الالتزام بعدم جواز التنفل ممن علیه القضاء.

و أما ما عن الشیخ «قده» من حمل الموثقة علی صورة انتظار الجماعة أعنی من یرید أن یصلی بقوم و ینتظر اجتماعهم فتکون الصحیحة مختصة بمن یصلی بالانفراد فهو خال عن الشاهد و الدلیل.

علی أن الموثقة إنما وردت فی مورد خاص و هو فریضة الفجر و نافلته و التعدی عنها الی غیرها من الفرائض و سائر النوافل المرتبة أمر یحتاج الی دلیل، و لا دلیل علیه فمع قطع النظر عن انها معارضة فی موردها، و لو لأجل الجمع المحکی عن الشیخ «قده» لا یمکن الاستدلال بها علی الجواز و لو فی صورة انتظار الجماعة مطلقا لأنها أخص کما مر.

نعم انما یتم الحمل علی انتظار الجماعة فی الأخبار الواردة فی أن النبی (ص) رقد فغلبته عیناه فلم یستیقظ الا بعد ما طلعت الشمس و رکع رکعتین ثم قام فصلی بهم الصبح «۳».

(۱) المرویتان فی ب ۶۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۶۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویة فی ب ۶۱ من أبواب المواقیت من الوسائل و ۴۶ من المستدرک

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۰۰

....

و قد استدل بها بعضهم علی جواز التنفل لمن علیه القضاء مطلقا، الا انها لو تمت و صدقناها فی مدالیلها محمولة علی صورة انتظار الجماعة حیث ورد فی بعضها. ثم قام فصلی بهم الصبح «۱».

و لکن هذه الروایات لا یسعنا ان نصدقها فی مضامینها و ان کان بعضها صحیحا من حیث السند، و لم یظهر لنا الوجه فی صدورها عنهم علیهم السلام لمخالفتها أصول المذهب و دلالتها علی القدح فی مقامه و عصمته (ص) کیف و هو أرقی من ان یغلبه النوم و یمنعه عن القیام بما أمره به ربه.

نعم علی فرض تصدیقها لم یکن أی مناص من أن تحملها علی الجماعة بأن یقال: انه (ص) انتظارا لاجتماعهم رکع رکعتین ثم قام و

أتى بالفريضة القضائية فتأخيره القضاء مستند الى انتظار الجماعة فقد أشير إلى انه (ص) صلى بهم جماعة فى بعضها كما مر.

و ربما وجهها بعضهم بأن تلك الروايات غير منافية لمقام النبى (ص) و عصمته لجواز ان يقال: ان غلبة النوم و استيلائه على النبى (ص) انما كانت بمشيئة اللّه و إرادته مراعاة للمصلحة النوعية العامة و هى التوسعة و التسهيل على أمته لأنه (ص) إذا كان بحيث يغلبه النوم و تفوت به فريضته لم تكن غلبته و فوتها عن سائر المكلفين موجبا للمعاتبة و التشنيع و الذم، و لا سيما إذا صدر عن الأعاظم و الوجهاء و ذوى المقامات العالية لدى الناس.

- مثلا- إذا غلب النوم على أحد الحكام و القضاة أو فاتت الفريضة عن أحد مراجع الفتوى- كثر اللّه أمثالهم- لم يكن ذلك موجبا لتعييره بملاحظة انه أمر ابتلى به النبى (ص) فكيف بغيره ممن لا عصمة له.

و هذا بخلاف ما إذا لم يبتل به النبى (ص) لان صدوره من غيره

---

(۱) المروية فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل و ۴۶ من المستدرك

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۱

....

يستتبع العلامة و السقوط عن الأنظار لا محالة.

و هذا الوجه و ان كان قريبا فى نفسه و لا مانع من الإلتزام بتحققه عن النبى الأكرم (ص) إذا اقتضت المصلحة العامة مثله، إلا ان فى تلك الروايات قرينة على ان غلبة النوم لم يكن من اللّه سبحانه لأجل المصلحة و انما كانت مستندة الى الشيطان حيث ورد فى بعضها ان النبى (ص) قال:

نمتم بوادى الشيطان «۱» و فى بعضها الآخر انه قال: قوموا فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة «۲» و فى ثالث: تنحوا من هذا الوادى الذى أصابتكم فيه هذه الغفلة فإنكم نمتم بوادى الشيطان «۳» فإن الغلبة إذا كانت بمشيئة اللّه سبحانه للمصلحة فما معنى قوله (ص) نمتم بوادى الشيطان أو: فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة.

كما أن فيها قرينة أخرى على أن غلبة النوم لم تكن ناشئة عن المصلحة النوعية، لأن المستفاد منها انه (ص) تأثر بغلبة النوم و فوات الفريضة عنه حتى كره المقام فى ذلك المكان، فلو كانت الغلبة بمشيئة اللّه رعاية للمصلحة لم يكن لتأثره (ص) بها وجه ابدا، و كيف كان فلا مساغ للاستدلال على الجواز مطلقا بتلك الروايات.

و من الغريب فى المقام ما صدر عن بعضهم من أنه و ان لم يجز قبول تلك الروايات فى الدلالة على نومه (ص) عن الصلاة الا أن التحقيق وجوب قبولها فى الدلالة على جواز التنفل لمن عليه فريضة.

---

(۱) المرويتان فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل و ۴۴ من المستدرك.

(۲) المرويتان فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل و ۴۴ من المستدرك.

(۳) المروية فى ب ۴۶ من أبواب المواقيت من المستدرك.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۲

....

و الوجه فى الغرابة ان الاستدلال بهذه الروايات على جواز التنفل ممن عليه قضاء، انما هو دلالتها على صدور التنفل عن النبى (ص) مع

وجوب القضاء عليه، فإذا أنكرنا هذه الدلالة و نفينا وجوب القضاء فى حقه فكيف تدلنا على جواز التنفل ممن عليه القضاء؟! و قد ذكرناه غير مرة ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقية حدوثا و حجية، فإذا رفضنا المدلول المطابقى للروايات، لانه مخالف للمذهب و مناف لعصمته (ص) فكيف يمكن الأخذ بمدلولها الالتزامى؟

«و منها»: الرواية المنسوبة إلى الشهيد الثانى «قده» و هى التى ذكرنا انها مرسلة الشهيد الأول و قد رواها فى الذكرى و أخذ عنه الشهيد الثانى فى الروض و هى ما رواه عن زرارة- بسند صحيح- قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام أصلى نافلة و على فريضة أو فى وقت فريضة؟ قال: لا انه لا يصلى نافلة فى وقت فريضة أ رأيت لو كان عليك من شهر رمضان أ كان لك ان تتطوع حتى تقضيه؟ قال: قلت لا:، قال: فكذلك الصلاة «۱».

حيث دلت بصدرها على عدم جواز التطوع فى وقت الفريضة الحاضرة كما دلت بذيلها على المنع عن التطوع لمن عليه صلاة فائتة، حيث قال:

فكذلك الصلاة. إذا فالحكم عام للصلوات القضائية أيضا.

و فيه ما قدمناه فى المسألة السابقة من أن الشهيد «قده» و ان وصفها بالصحة و الاعتبار و قال: روى زرارة بسند صحيح، الا ان من المحتمل القريب ان يكون ذلك اجتهادا منه «قده» و هى بالإضافة إلينا مرسلة، لعدم وصول سندها إلينا لنلاحظ انه صحيح أو سقيم: و لا اعتداد باجتهاده «قده» فى حقنا.

و من هنا لا نلتزم بحجية الاخبار المدونة فى الكافى- بأسرها- مع أن

---

(۱) الروض ص ۱۸۴

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۳

....

مؤلفة قد وصفها بالاعتبار و الحجية، و لا وجه له سوى أن حجيتها انما هى بنظره و اجتهاده، و لا اعتداد بهما فى حقنا بوجه. و كيف كان فالرواية ضعيفة و غير قابلة للاستدلال بها أبدا.

على انا لو سلمنا صحتها و لو لأن الشهيد «قده» وصفها بالصحة و ان توصيف مثله يكفى فى الصحة و الاعتبار، كما ذكره صاحب الحدائق «قده» حيث قال:

بعد نقل الرواية عن الشهيد الثانى فى الروض و السيد فى المدارك و البهائى فى الحبل المتين: و لم أقف عليها بعد التتبع فى كتاب الوافى الذى جمع فيه الكتب الأربعة و لا كتاب الوسائل .. و لكن كفى بالناقلين حجة.

و قال: بعد نقل الرواية الآتية: و هذه الرواية لم نقف عليها إلا فى كتاب الذكرى و كفى به ناقلا.

فهى معارضة بما رواه هو «قده» بنفسه عن زرارة و وصفها أيضا بالصحة عن أبى جعفر (ع) قال: قال: رسول اللّه (ص) إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عتيبة (أو عيينة) و أصحابه فقبلوا ذلك منى، فلما كان فى القابل لقيت أبا جعفر (ع) فحدثنى ان رسول اللّه (ص) عرس- نزل فى السفر للاستراحة- فى بعض أسفاره و قال: من يكلؤنا؟

فقال بلال: أنا فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس فقال: يا بلال:

ما أرقدك؟ فقال: يا رسول اللّه أخذ بنفسى الذى أخذ بأنفاسكم. فقال رسول اللّه (ص) قوموا فحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفلة و قال: يا بلال أذن فأذن فصلى رسول اللّه (ص) ركعتى الفجر، و أمر أصحابه فصلوا ركعتى الفجر ثم قام فصلى بهم الصبح و

قال: من نسی شیئا من الصلاهٔ فلیصلها

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۰۴

....

إذا ذکرها، فان اللّه عز و جل یقول وَ أَقِمِ الصَّلاهَٔ لِذِکْرِی. قال زرارهٔ فحملت الحدیث الی الحکم و أصحابه فقالوا: نقضت حدیثک الأول، فقدمت علی أبی جعفر (ع) فأخبرته بما قال القوم، فقال: یا زرارهٔ إلا أخبرتهم انه قد فات الوقتان جمیعا و إن ذلک کان قضاء من رسول اللّه- ص- «۱».

و معناه ان ما حدثتک به أولا: إذا دخل وقت صلاهٔ مکتوبهٔ ..

انما کان راجعا إلی الأداء، و ما حدثتک به ثانیا من قضیهٔ تعریس النبی (ص) راجع الی القضاء و انه (ص) قضی کلا من النافلهٔ و الفریضهٔ. فتدلنا هذه الروایهٔ علی التفصیل بین الحاضرهٔ و الفائتهٔ و ان التطوع فی وقت الفریضهٔ الحاضرهٔ غیر جائز، و لکنه ممن علیه فریضهٔ فائتهٔ أمر سائغ و من هنا تطوع النبی (ص) مع انه کان علیه قضاء صلاهٔ الفجر.

إذا فهذه الروایهٔ معارضهٔ مع الروایهٔ المتقدمهٔ الدالهٔ علی المنع عن التطوع لمن علیه فائتهٔ و کلتاهما من زرارهٔ فعلی تقدیر صحتهما و تمامیتهما متعارضتان و لا- مناص من حمل المانعهٔ علی الکراههٔ أو الإرشاد إلی اختیار ما هو الأفضل و الأهم لأن المقام من باب التزاحم.

و «منها»: و هو أحسن الوجوه المستدل بها فی المقام صحیحهٔ زرارهٔ المتقدمهٔ عن أبی جعفر (ع) انه سئل عن رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلوات لم یصلها أو نام عنها قال: یقضیها إذا ذکرها فی أی ساعهٔ (الی ان قال) و لا یتطوع برکعهٔ حتی یقضی الفریضهٔ کلها «۲».

لأنها وردت فی التطوع ممن علیه القضاء و قد صرحت بالنهی عنه و سندها أیضا صحیح.

و الجواب عنها أنا أشرنا فی المسألهٔ السابقهٔ إلی أن الصحیحهٔ لا دلالهٔ

---

(۱) المرویتان فی ب ۶۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۶۱ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۰۵

....

لها علی اللزوم فإنه (ع) بعد قوله: فی أی ساعهٔ ذکرها من لیل أو نهار قال:

فإذا دخل وقت الصلاهٔ و لم یتم ما قد فاته فلیقض ما لم یتخوف أن یذهب وقت هذه الصلاهٔ التی قد حضرت و هذه أحق بوقتها فلیصلها، فإذا قضاها فلیصل ما فاته مما قد مضی، و لا یتطوع برکعهٔ حتی یقضی الفریضهٔ کلها «۱».

فان قوله فإذا دخل .. تفریع علی ما أفاده أولا من أن القضاء واجب مضیق یتقدم علی الأداء مع سعهٔ الوقت لا انه حکم جدید، و قوله و لا یتطوع عطف علی هذا التفریع، فیدلنا ذلک علی أن القضاء لما کان واجبا مضیقا لم یجز التطوع حتی تقضی الفریضهٔ کلها.

و معنی ذلک أن النافلهٔ و الفائتهٔ متزاحمتان و بما أن الفائتهٔ أولی و أهم کانت متقدمهٔ علی النافلهٔ مطلقا، و کذلک تتقدم علی الحاضرهٔ ما لم یتخوف فوتها، و لا یکاد یستفاد منها أن النافلهٔ مترتبهٔ علی القضاء و ان شرط صحتها ان لا تکون الذمهٔ مشتغلهٔ بالفائتهٔ فلا تکون مشروعهٔ قبلها حتی فی المواضع التی لا یکون الأمر فیها فعلیا بالفائتهٔ- کما إذا کان المکلف معذورا عن القیام و غیر واجد لتمام الشرائط وقتئذ مع علمه بحصولها فی الأزمنهٔ الآتیهٔ فهو بحیث لا یتمکن من الفائتهٔ و ان لم یأت بالنافلهٔ.

بل و كذلك الحال فيما إذا كان الأمر بها فعليا فى حقه بناء على ما هو الصحيح من إمكان الترتب على ما قررناه فى محله. ثم لو سلمنا دلالة الصحيحة على عدم مشروعية التطوع ممن عليه الفائتة عارضتها الموثقة و الصحيحة المتقدمتان الدالتان على جواز التنفل فى وقت الحاضرة غير ان البدء بالفريضة فى أول الوقت أفضل، لا انه أمر متعين كى لا تكون النافلة بمشروعة.

فإذا كانت النافلة مشروعة ممن عليه الفريضة الحاضرة لكانت مشروعة

---

(۱) راجع ب ۲ من أبواب قضاء الصلوات من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۶

....

ممن عليه الفائتة بالأولوية، لأنه لا قائل بجواز النافلة لمن عليه الحاضرة و بعدم جوازها ممن عليه الفائتة بخلاف العكس، لوجود القائل بعدم الجواز ممن عليه الحاضرة و جوازها لمن عليه الفائتة مستدلا على ذلك برواية زرارة المتقدمة عن الشهيد «قده» المشتملة على حكاية تعريس النبى (ص) لدلالتها على التفصيل بين الحاضرة و الفائتة، حيث رخصت فى التطوع لمن عليه الفائتة، و دلت على المنع عنه بالإضافة الى من عليه الفريضة الحاضرة.

فلو تمكنا من إثبات جواز النافلة لمن عليه الحاضرة بهاتين الروايتين تثبت مشروعيتها لمن عليه الفائتة بطريق اولى، و بما ذكرناه لا مناص من ان ترفع اليد عن ظهور الصحيحة فى الشرطية و عدم مشروعية النافلة لمن عليه الفائتة، و يتعين معه حملها على الكراهة أو الإرشاد الى ما هو الأفضل.

و يؤيد ما ذكرناه روايتان:

«إحداهما»: موثقة أبى بصير المتقدمة عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس فقال: يصلى ركعتين ثم يصلى الغداة «۱».

و قد ذكرنا انها صريحة الدلالة على جواز التنفل لمن عليه الفائتة، غير أنا انما جعلناها مؤيدة و لم نستدل بها على المدعى لان موردها قضاء صلاة الفجر، و من المحتمل ان تكون لها خصوصية اقتضت بها جواز التنفل أى خرجت لأجلها عن عدم جواز التنفل على من عليه الفائتة تخصيصا بخلاف الفائتة فى سائر الفرائض.

و «ثانيتهما»: ما رواه على بن موسى بن طاوس فى (كتاب غياث سلطان الورى) عن حريز عن زرارة عن أبى جعفر؟ قال: قلت له:

---

(۱) المروية فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۷

و الأحوط الترك (۱) بمعنى تقديم الفريضة و قضائها

رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح، و لم يصل صلاة ليلته تلك قال: يؤخر القضاء و يصلى صلاة ليلته تلك «۱».

لصراحتها فى مشروعية التطوع و الإتيان بصلاة الليل لمن عليه الفائتة فيما إذا خاف فوات وقت النافلة، و هذا يدلنا على أن تلك الموارد من باب التزاحم، و مع احتمال فوات النافلة يكون التطوع بها أهم فيتقدم على الفائتة لابتنائها على المواسعة بخلاف ما إذا كانت النافلة موسعة بحسب الوقت، لأنه لا أهمية للتطوع بها على نحو يتقدم على القضاء لا أن النافلة لا يشترط فى صحتها و مشروعيتها

عدم كون الذمة مشتغلة بالفائتة.

و انما جعلناها مؤيدة لعدم علمنا بان ابن طاوس رواها عن حريز باية واسطة و ان طريقه اليه صحيح أو سقيم فهى مرسلة بالإضافة إلينا و ان كان السند صحيحا من حريز. هذا تمام كلامنا فى المقتضى للمنع عن التطوع عند اشتغال الذمة، الفائتة و قد ظهر بما سردناه، أن المقتضى لعدم الجواز غير تام لعدم تمامية الوجوه المستدل بها عليه و ابتلاء التام منها بالمعارض و منه يظهر الكلام أيضا فى المانع و لا يحتاج إلى إعادته.

(۱) قد أسلفنا أن المسألة خلافية بينهم، و الاحتياط مع الاختلاف حسن الا أن الاحتياط انما يقتضى الترك فيما إذا احتملت الحرمة الذاتية فى التطوع فى وقت الفريضة الأدائية أو القضائية، لأنا و ان قلنا بجوازها حينئذ ظاهرا الا ان تركها للاحتياط مما لا مانع عنه، لئلا يقع المكلف فى الحرمة الذاتية الواقعية على تقدير ان النافلة محرمة واقعا.

و لكن الحرمة الذاتية غير محتملة- بتاتا- لأن الحرمة لو سلمنا ثبوتها

---

(۱) المروية فى ب ۶۱ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۸

(مسألة ۱۷) إذا نذر النافلة لا مانع من إتيانها فى وقت الفريضة (۱) و لو على القول بالمنع. هذا إذا أطلق نذره. و أما إذا قيده بوقت الفريضة فإشكال على القول بالمنع، و إن أمكن القول بالصحة، لأن المانع انما هو وصف النفل، و بالنذر يخرج عن هذا الوصف، و يرتفع المانع، و لا يرد أن متعلق النذر لا بد ان يكون راجحا، و على القول بالمنع لا رجحان فيه فلا ينعقد نذره، و ذلك لأن الصلاة من حيث هى راجحة و مرجوحيتها مقيدة بقيد يرتفع بنفس النذر، و لا يعتبر فى متعلق النذر الرجحان قبله، و مع قطع النظر عنه حتى يقال بعدم تحققه فى المقام.

فإنما هى بمعنى عدم المشروعية و عدم الأمر بالتطوع، لأنه ظاهر قوله (ع) بدأت بالفريضة و تركت النافلة، أو قوله لا صلاة لمن عليه صلاة، أو لا تطوع فى وقت فريضة و نحوها لا انها محرمة ذاتية نظير حرمة الغيبة و قتل النفس المحترمة و نحوهما.

إذا مقتضى الاحتياط هو الإتيان بها و لكن- رجاء- لأنها حينئذ إذا كانت مستحبة فى الواقع فقد اتى بها المكلف و أدرك فضيلتها، و إذا لم تكن كذلك فلا يترتب على الإتيان بها اى محذور لعدم حرمتها الذاتية و عدم ارتكابه التشريع القبيح و انما اتى بها رجاء فهى غير مضرة على كل حال.

نذر النافلة:

اشارة

(۱) فصل الماتن «قده» فى نذر النافلة بين صورتى إطلاق النذر و تقييده بوقت الفريضة و تفصيل الكلام فى المسألة ان لنذر النافلة صورا.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۰۹

....

صور نذر النافلة:

(الصورة الاولى):

أن ينـذر الإتيان بالنافلة كصـلاة جعفر (ع) مثلا نذرا مطلقا من دون أن يقيده بوقت الفريضة، و لا ينبغى الإشـكال فى صـحة نذر النافلة كـذلك، لأنهـا راجحـة فى ذاتهـا و غير مشـتملة على المرجوحيـة بوجه، و انمـا المرجوحيـة فى الخصوصـية و هى الإتيان بها فى وقت الفريضة. و أما مطلق النافلة و ذاتها فلا مرجوحية فيها أبدا.

و النـذر انمـا يتعلق بالطبيعـة المطلقـة دون الحصـة المرجوحـة منهـا على الفرض. لمـا مر غير مرة من أن الإطلاق بمعنى رفض القيود و النافلـة غير المقيـدة بالإتيـان بهـا فى وقت الفريضـة أعنى الطبيعى الجـامع ذات راجحـة و هى المتعلقـة للنـذر فهو نـذر صـحيح لتمكن المكلف من الإتيان بما تعلق به النذر عقلا و شرعا، قبل تعلق النذر به و بعده للقدرة على تحصيل مقدمته بالإتيان بالفريضة قبل الإتيان بالمتعلق حتى لا يحتمل حرمته.

و بعـد ما انعقـد نذر النافلة و حكمنا بصـحته لم يكن اى مانع من الإتيان بها فى وقت الفريضة، لأنها وقتئذ من الفريضة قبل الفريضة، و ليست من باب النافلة قبل الفريضة، و ان كان وجوبها عرضـيا مسـتندا الى النذر أو الشـرط فى ضمن العقد و نحوهما فلا يفرق معه بين الإتيان بها قبل الفريضة و بعدها.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۰

....

و على الجملـة ليست الصـلاة حائـذ نفلا و تطوعا، فان التطوع بمعنى ما يأتى به المكلف بطوعه و رغبته، و ليست الصـلاة كـذلك فى مفروض الصورة، و انما هى واجبة و لا مناص للمكلف من إتيانها و لو على رغم انفه لا بطوعه و رغبته كما إذا لم يكن على وفق ميله. نعم إذا أريـد بـالتطوع، مـا كان تطوعا فى نفسه و لو مع قطع النظر عن النـذر المتعلق به لم يمكن الحكم بصـحة التطوع بتعلق النـذر به لمرجوحيته بل و حرمته.

الا أن ذلك مما لا يمكن اسـتفادته من النصوص، لأن ظاهر الروايات المتقدمـة انما هو النهى عما هو تطوع بالفعل، لا ما كان كذلك سابقا و ان كان فريضة- بالفعل.

و «دعوى» ان الجامع بين الراجح و غير الراجح أمر غير راجح لا محالة كما فى كلام بعضهم.

كلام صورى لا أساس له، لان الـذات الصـلاتية التى هى المتعلقـة للنـذر و هى الجامعـة بين الراجـح و غيره راجحة و مرغوب فيها فى الشريعة المقدسة، إذا يصح نذرها و به تكون النافلة فريضة عرضية، و المرجوحية الكائنة فى الخصوصية التطوعية القائمة بعنوان التطوع لا- موضوع لهـا لتبـدل التطوع بالفريضـة فلا- موضوع للحكم بالمرجوحيـة و لا- متعلق للنهى، و ان كـان- لو لا النـذر- امرا مرجوحا أو واجب الترك.

(الصورة الثانية):

أن ينذر النافلة مقيدة بالإتيان بها فى وقت معين و زمان خاص، الا انه يتمكن من الإتيان بها فى ذلك الزمان من دون ان تكون ذمته

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۱

....

مشـغولة بشـىء من الفرائض الحاضـرة أو الفائتـة بأن يتمكـن من الإتيان بما فى ذمته من الفرائض قبل ذلك الزمان، كما إذا نذر صـلاة جعفر (ع) مقيـدة بالإتيان بها يوم الجمعـة أو ساعـة كذا و هو يتمكن من ان يفرغ ذمته الى يوم الجمعة أو الساعة المعينة و يأتى بالنافلة

بعد ذلک.

و قد اتضح حکم هذه الصورة مما سردناه فى الصورة المتقدمة، لما عرفت من أن النافلة مشروعة راجحة، کما أنها مقدورة للمكلف عقلا و شرعا، فلا مانع من أن يتعلق بها النذر، فإذا انعقد نذرها و حكم بصحته جاز الإتيان بها حتى فيما إذا لم يفرغ ذمته عما اشتغلت به من الفرائض الحاضرة أو الفائتة قبلها.

لأنها وقتئذ من الفريضة قبل الفريضة و خارجة عن التطوع قبل الفريضة و ان كانت بحيث لو لم يتعلق بها نذره لم يجز له الإتيان بها وقتئذ لكونها من النافلة قبل الفريضة.

(الصورة الثالثة)

أن ينذر النافلة مقيدة بالإتيان بها فى وقت الفريضة و قبلها، كما إذا نذر الإتيان بصلاة جعفر- مثلا- بمجرد الغروب و هل ينعقد النذر المتعلق بها كذلك أو لا ينعقد؟ فيه قولان معروفان، و المسألة محل الكلام، و الخلاف فيها شديد بخلاف الصورة المتقدمة فإن الخلاف فيها ضعيف.

و قد ذهب الى كل من القولين فريق فمنهم من رجح بطلان النذر فى الصورة و عدم انعقاده و منهم المحقق الهمدانى (طاب رمسه) و ذلك نظرا الى ان متعلق النذر- فيها- أمر غير مشروع بل مبغوض و منهى عنه،

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۲

....

و يعتبر فى صحة النذر أن يكون متعلقه مشروعا و راجحا فى نفسه، و من الظاهر أن غير المشروع لا ينقلب مشروعا بنذره، كما أن غير الراجح لا ينقلب راجحا لأجله.

و منهم من يرى صحة النذر و انعقاده و منهم الماتن حيث التزم بصحته و ذكر فى وجهها: أن متعلق النذر و ان كان يعتبر أن يكون امرا راجحا غير أن الصلاة راجحة- فى ذاتها- و المرجوحية إنما حدثت من جهة الخصوصية و التقييد بكونها واقعة قبل الفريضة، و كون المتعلق راجحا قبل تعلق النذر به لم يدلنا دليل على اعتباره، فان صيرورته امرا راجحا و لو بنفس تعلق النذر به أيضا كافية فى صحته.

و حيث ان الصلاة راجحة بالنذر فلا محالة ينعقد نذرها و يحكم بوجوب الوفاء به.

و هذا الكلام بظاهره غير قابل للتصديق به فان المتعلق إذا كان قبل تعلق النذر به امرا غير راجح فى نفسه فمن أين نحرز الرجحان فيه بتعلق النذر به؟! و المستفاد من الروايات ان النذر لا بد من أن يتعلق بما هو طاعة للّه سبحانه و ما فيه رضى اللّه و ما هو محبوب له فيعتبر فى متعلقه ان يكون امرا قابلا للإضافة الى اللّه سبحانه.

فإذا كان المتعلق غير راجح فى نفسه فمن اين يمكننا استكشاف انه صار كذلك بتعلق النذر به. بل مقتضى إطلاق سبب المرجوحية قبل تعلق النذر به- اعنى دليلها و هو ما دل على المنع عن التطوع قبل الفريضة- انه باق على مرجوحيته بعد تعلق النذر به أيضا.

و لا نريد بهذا الكلام إنكار اتصاف المتعلق بالرجحان بتعلق النذر به، كيف فإنه أمر ممكن فى نفسه غير أن وقوعه يحتاج الى دليل يدل عليه كما وقع فى نذر الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر، و ذلك لدلالة

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۳

....

الروايات على صحة نذرهما «۱» و صيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما مع انهما فى نفسيهما و قبل ان يتعلق النذر بهما مما لا رجحان

فیه، و لو لا النص الوارد فیهما کان إطلاق دلیل المرجوحیـهٔ- الشامل لما بعد تعلق النذر بهما و قبله- هو المحکم لا محالهٔ، و لا مخرج عنه، إذ المفروض عـدم دلالـهٔ دلیل علی وجوب الوفاء بهذا النذر حتی یقال: ان بذلک خرجنا عن إطلاق دلیل المنع، و حیث لم یدل فی المقام دلیل علی صحهٔ النـذر و وجوب الوفاء بما تعلق بالتطوع من النـذر کان إطلاق دلیل المرجوحیـهٔ هو المحکم حتی بعد تعلق النذر به.

و التحقیق ان الماتن یریـد بکلامه هـذا امرا آخر و هو الذی أشار إلیه فی ضـمن کلامه، و القصور انما هو فی العبارهٔ و التأدیهٔ و هو أن الصـلاهٔ فی ذاتها و نفسـها أمر راجح لأنها لیست الا تهلیلا و تکبیرا و قراءهٔ و رکوعا و سـجودا و دعاء و تشهدا و خضوعا للّه سبحانه و کل ذلک أمور راجحهٔ فی الشـریعهٔ المقدسهٔ و قد ورد انها خیر موضوع فمن شاء استقل و من شاء استکثر «۲» و المرجوحیهٔ إنما تتقوم بعنوان التنفل و التطوع قبل الفریضـهٔ أعنی الخصوصـیهٔ و من الظاهر ان التطوع هو الإتیان بما لا إلزام فیه و انما یأتی به المکلف بطوعه و رغبته لعدم فرضه علیه بل هو زیادهٔ عمل اختیاریهٔ.

و علیه لا مانع من نذر ذات الصـلاهٔ لکونها راجحهٔ فی نفسـها و هذا هو المقصود من نذر التطوع و التنفل و معناه نذر الصلاهٔ التی لو لا نذرها

---

(۱) راجع ب ۱۳ من أبواب المواقیت فی الحج و ب ۱۱ من أبواب من یصح منه الصوم و غیره من الوسائل.

(۲) راجع ب ۴۲ من أبواب أحکام المساجد من الوسائل و اللفظ فیها:

أقل و أکثر.

....

لکانت نفلا و تطوعا و امرا غیر لازم الإتیان به إذ لو أرید بنذر التطوع نذر صـلاهٔ متصفهٔ بالنفل و التطوع حتی بلحاظ کونها منذورهٔ لم یصـح نـذرها لعـدم التمکن من الإتیان بصـلاهٔ کـذلک ای نفل حتی بلحاظ النذر المتعلق بها و لو فی غیر المقام، لانقلاب التطوع الی الفرض بنذرها.

فإذا کان متعلق النـذر هو الصـلاهٔ بذاتها- لا مقیدهٔ بکونها نفلا حتی بعد تعلق النذر بها- فلا شـبههٔ فی انها عبادهٔ مشـروعهٔ و نفل راجح یصـح نـذرها، فـإذا انعقـد و صـح و شـملها مـا دل علی وجوب الوفاء به خرجت عن کونها تطوعا و نفلا قبل الفریضـهٔ، و هـذا خروج تکوینی و غیر مستند الی التشریع کما تری.

و بـذلک ترتفع المرجوحیـهٔ، لأنها انما ثبتت بعنوان التنفل و التطوع فیرتفع بارتفاع موضوعها و انقلاب النافلهٔ فریضهٔ فهی من الفریضـهٔ قبل الفریضهٔ لا من النافلهٔ قبلها.

فمراده «قـده» من کفایـهٔ الرجحان فی المتعلق و لو بلحاظ تعلق النذر به ان بالنذر ینقلب الموضوع عن کونه نافلهٔ قبل الفریضهٔ و یتبدل العنوان الـذی تقوم به المرجوحیـهٔ تبدلا تکوینیا و به تزول الخصوصـیهٔ المسـتتبعهٔ للحرمهٔ أو الحزازهٔ فتندرج النافلهٔ فی عنوان الفریضـهٔ قبل الفریضهٔ، و لا کلام فی أنها راجحهٔ لا مرجوحیهٔ فیها ابدا. لا أن مراده ان النذر مولد للرجحان.

ثم ان بما ذکرناه فی شـرح کلام المصـنف یندفع النقض علیه بان الحسن و الرجحان الناشئین من تعلق النذر بشیء إذا کانا کافیین فی الرجحان المعتبر فی متعلق النـذر و وجوب الوفاء به لصـح نذر المحرمات الشـرعیهٔ بأسـرها و وجب- بذلک- الوفاء بالنذر المتعلق بها، لجواز دعوی أن بالنذر

....

اتصفت المحرمات بالرجحان و وجب الإتیان بها وفاء بنذرها، و هذا مما لا یمکن الالتزام به لاعتبار الحسن و الرجحان فی المتعلق فی ذاته.

و الوجه فی الاندفاع ان الصلاة ذات رجحان فی ذاتها ای مع قطع النظر عن تعلق النذر بها و قبله و لیس هناک ای مانع من انعقاد نذرها و صحته غیر اتصافها بخصوصیة التطوع و التنفل، و هذه الخصوصیة تزول بالنذر المتعلق بها زوالا تکوینیا حقیقیا لا تخصیصا و تشریعا، و هذا بخلاف سائر المحرمات أعنی المحرمات الذاتیة، لأنها فی نفسها ای قبل تعلق النذر بها فاقدة للرجحان بل مرجوحة و مبغوضة و معهما کیف یصح نذرها و یحکم بوجوب الإتیان بها وفاء لنذرها.

و بعبارة اخری ان رجحان الصلاة و حسنها ثابتان لها- فی نفسها- قبل تعلق النذر بها و بعده- لا انهما یتجددان بالنذر نعم بتعلق النذر بها یرتفع المانع عن صحة نذرها، و هو کونه نفلا- و تطوعا فی وقت الفریضة، لما عرفت من ان هذه الخصوصیة ترتفع به حقیقة فیتصف بالوجوب بخلاف المحرمات لکونها فاقدة للرجحان فی ذاتها و النذر غیر مولد للرجحان و ان کان یوهمه ظاهر عبارة الماتن.

کما ان دعوی ان متعلق النذر فی المقام اعنی ذات الصلاة المقیدة بکونها واقعة قبل الفریضة غیر مقدورة للمکلف، لأنها تطوع فی وقت الفریضة، و لا یصح نذر الأمر الخارج عن الاختیار.

مندفعة: بأنها و ان لم تکن مقدورة له قبل تعلق النذر بها إلا انها مقدورة له حین العمل، و بعد النذر، و قد ذکرنا فی مبحث اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده أن القدرة و ان کانت معتبرة فی التکالیف الا أن اللازم إنما هو القدرة فی ظرف العمل و الامتثال و لا اعتبار بالقدرة فی

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۱۶

....

ظرف الأمر و الوجوب، فلو فرضنا ان المکلف عاجز حال الخطاب و حصلت له القدرة بنفس التکلیف و الإیجاب کفی ذلک فی صحة التکلیف و الخطاب، و حیث ان القدرة فی مقام العمل متحققة فی المقام فتکفی فی الحکم بالصحة و ان کانت ناشئة من النذر المتعلق بها.

فما افاده الماتن من صحة النذر فی تلک الصورة هو الصحیح و انما القصور فی التعبیر، حیث أن ظاهره ان الرجحان ینشأ من النذر و هو فاسد کما مر، و الصحیح ان یقال ان القدرة نشأت من النذر و انها کافیة فی صحة النذر، فلو بدل الرجحان- فی کلامه- بالقدرة و قال: و لا یعتبر فی متعلق النذر القدرة علیه قبل تعلقه، ای مع قطع النظر عن تعلق النذر به، لکفایة القدرة علیه بعد النذر و فی مقام العمل لکان أحسن و لم ترد علیه المناقشة بوجه.

إیضاح:

أن النواهی المتعلقة بالتطوع فی وقت الفریضة، کما فی قوله (ع) حتی لا یکون تطوع فی وقت مکتوبة «۱» أو فإذا دخلت الفریضة فلا تطوع «۲» و غیرهما من الأخبار المشتملة علی ذلک أو بالنافلة فی وقت الفریضة کما فی قوله (ع) و إذا بلغ فیئک ذراعا ترکت النافلة و بدأت بالفریضة «۳» و نحوها لا تخلو من أحد احتمالات ثلاثة:

و ذلک لانه إما ان یراد منها النهی عن ذات الصلاة المتصفة بالتطوع

(۱) المرويتان فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۷

....

و النافلة قبل الفريضة، بأن يكون عنوان التطوع أو النافلة فى موضوع الحكم فيها مأخوذين على وجه المعرفية إلى ذات الصلاة من دون ان تكون لهما أية دخالة فى ترتب الحكم على موضوعه و معه بما ان ذات الصلاة المعنونة بالتطوع قبل الفريضة مبغوضة و مشتملة على الحزازة و المنقصة- فى نفسها- بمعنى أنها محرمة ذاتية كصومى العيدين- بناء على القول بحرمتها الذاتية و ان كانت بعيدة- أو انها فاسدة و غير راجحة- على الأقل- و من هنا نهى عنها فى الشريعة المقدسة نهيا تشريعيا كما فى الصلاة قبل الوقت فالنهى عنها مستند الى قصور المقتضى، أو انه مستند الى وجود المانع.

لم يصح أن يتعلق بها النذر، لاعتبار ان يكون ما تعلق به النذر أمرا مشروعا و راجحا فى نفسه، و قد فرضنا ان المتعلق فى محل الكلام أمر غير مشروع، و مما لا رجحان له، و ظاهر أن غير الراجح لا ينقلب راجحا بالنذر، بل مقتضى إطلاق دليل المرجوحية عدم صحة النذر، إذا فنذر تلك الصلاة غير منعقد لا محالة.

إلا ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر الاخبار المتقدمة، لأن النهى فيها كما عرفت انما تعلق بعنوان التطوع أو النافلة فتدلنا على أن ما هو المبغوض أو غير المحبوب انما هو هذان العنوانان دون ذات الصلاة، لعدم تعلق النهى بذاتها. و حمل عنوانى التطوع و النافلة على المعرفية المحضة بأن لا تكون لهما أية مدخلية فى الحكم الوارد فى الأخبار خلاف الظاهر و لا مساغ للالتزام به.

و إما ان يراد منها النهى عن التطوع بعنوان انه تنفل و تطوع- بالفعل- بأن يكون المتعلق للنهى و الحرمة الذاتية أو عدم المشروعية هو عنوان النافلة و التطوع دون ذات الصلاة.

و هذا الاحتمال غير معقول فى نفسه، لان التطوع و النافلة بما هما

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۸

....

كذلك أمران راجحان و محبوبان فى الشريعة المقدسة، و لا معنى لأن يكونا مبغوضين و محرمين فان المستحب لا يكون محرما، فلا يعقل ان يكون ما صدق عليه التطوع حقيقة مبغوضا أو محرما فهذا الاحتمال ساقط من أساسه.

و كأنّ عدم معقولية هذا الاحتمال دعا بعضهم الى الالتزام بالاحتمال السابق و حمل عنوانى التطوع و النافلة على المعرفية، و القول بأن النهى انما تعلق بذات الصلاة.

و هو يندفع: مضافا الى ما تقدم من انه على خلاف ظاهر الأخبار الناهية، بأن هناك احتمالا ثالثا و هو أمر معقول فى نفسه و على وفق ظواهر الروايات، فلا اضطرار الى الالتزام بالاحتمال السابق عند استحالة الاحتمال المتقدم.

و هذا الاحتمال هو ان يراد بالنواهى الواردة فى الأخبار النهى عن العمل الذى يأتى به المكلف فى الخارج بعنوان التطوع و النافلة أعنى ما قصد به التطوع و اعتقد انه نافلة، لا النهى عن التطوع الواقعى و هذا أمر ممكن إذ لا مانع من ان يتعلق النهى بما يريد ان يأتى به المكلف فى الخارج بعنوان النافلة و اعتقاد التطوع و قصده.

بل هذا هو الظاهر من النواهى فى الأخبار كقوله (ع) لا- تطوع أو لا- تطوع «۱» و نحوهما و بهذا النهى يستكشف عدم تعلق الأمر

بالتطوع فى وقت الفريضة.

إذا المنقصة و الحزازة أو المبغوضية و الحرمة قائمة بهذا العمل المأتى به بعنوان النافلة و اعتقاد التطوع سواء أ كان النهى ذاتيا أم تشريعيا كما هو الظاهر، و أما ذات الصلاة فليست فيها أية حزازة أو مبغوضية، بل هو

---

(۱) المروية فى ب ۳۵ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۱۹

(مسألة ۱۸) النافلة تنقسم إلى مرتبة و غيرها: و (الأولى) هى النوافل اليومية التى مر بيان أوقاتها (الثانية): إما ذات السبب كصلاة الزيارة و الاستخارة و الصلوات المستحبة فى الأيام و الليالى المخصوصية و أما غير ذات السبب، و تسمى بالمبتدأة.

لا إشكال فى عدم كراهة المرتبة فى أوقاتها و ان كان بعد صلاة العصر أو الصبح، و كذا لا إشكال فى عدم كراهة قضائها فى وقت من الأوقات، و كذا فى الصلوات ذوات الأسباب. و أما النوافل المبتدأة التى لم يرد فيها نص بالخصوص و إنما يستحب الإتيان بها لأن الصلاة خير موضوع و قربان كل تقى، و معراج المؤمن فذكر جماعة انه يكره الشروع فيها فى

خير موضوع كما عرفت فلا مانع من انعقاد نذرها لرجحان متعلقه و كونه مقدورا للمكلف عقلا و شرعا، و إذا انعقد النذر المتعلق بها وجبت الصلاة لا محالة لوجوب الوفاء بالنذر، و إذا وجبت خرجت عن التعنون بعنوان النافلة و التطوع قبل الفريضة خروجا تكوينيا لا تشريعيا و من باب التخصيص فتندرج فى عنوان الفريضة قبل الفريضة فإن التطوع هو ما يأتى به المكلف بطوعه و رغبته و أما ما يأتى به بإلزام الشارع و امره و ان لم يكن حسب رغبته كما فى المقام فلا يسمى تطوعا أبدا.

و قد مر ان النذر انما يتعلق بالصلاة التى لو لا نذرها كانت نافلة و تطوعا و لا يتعلق بالصلاة المتصفة بالنفل و التطوع حتى بعد كونها متعلقة للنذر لما عرفت و دعوى انها أمر غير مقدور له أيضا مندفعة بما مر.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۲۰

خمسة أوقات: (۱) «أحدها»: بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس.

«الثانى»: بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس.

«الثالث» عند طلوع الشمس حتى تنبسط.

«الرابع»: عند قيام الشمس حتى تزول.

«الخامس» عند غروب الشمس اى قبيل الغروب.

الأوقات التى تكره فيها الصلاة:

---

(۱) ذكر جماعة بل نسب الى المشهور كراهة الصلاة فى خمسة موارد و مرجع التحديد و التوقيت فى اثنين منها الى الفعل الخارجى بمعنى أن الكراهة فيهما بعد فعل و فى الثلاثة الباقية إلى الزمان اى تكره الصلاة فيها فى الوقت نفسه:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

أما الأولان فهما الصلاهٔ بعد صلاهٔ الفجر الی الطلوع، و بعد صلاهٔ العصر الی الغروب، و قد خص بعضهم الکراههٔ بالنوافل المبتدأهٔ و عممها بعضهم الی مطلق النوافل حتی الرواتب و ذات السبب و قضاء الرواتب و المتبع هو الدلیل.

و حیث ان التوقیت فی هذین القسمین راجع الی الفعل اعنی وقوع الصلاهٔ بعد الصلاهٔ فیختلف امتداد زمان الکراههٔ باختلاف زمان الإتیان بصلاتی الصبح و العصر لامتداد وقتیهما من الفجر الی طلوع الشمس و من الزوال الی الغروب فقد یأتی بهما المکلف فی أول الوقت فیطول بذلک استمرار زمان الکراههٔ بعدهما الی طلوع الشمس أو غروبها و قد یأتی بهما

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۲۱

....

فی الوسط فیقل بذلک زمان استمرار الکراههٔ عن الصورهٔ الاولی لا محالهٔ و هکذا.

و أما الثلاثهٔ الباقیهٔ: فهی الصلاهٔ عند طلوع الشمس حتی تنبسط و عند قیام الشمس حتی تزول، و عند غروب الشمس حتی تغرب، و ان شئت قلت: تکره الصلاهٔ قبیل الطلوع حتی تطلع و عند قبیل الزوال حتی تزول و عند الغروب حتی تغرب

و الکلام فی المقام یقع من جهتین.

الجههٔ الاولی:

فی التحدید الراجع الی الفعل أعنی القسمین الأولین، و مستند القول بالکراههٔ فیهما عدهٔ روایات: عمدتها ثنتان:

«الأولی»: ما رواه محمد الحلبی عن أبی عبد اللّه (ع) قال:

لا صلاهٔ بعد الفجر حتی تطلع الشمس، فان رسول اللّه (ص) قال:

ان الشمس تطلع بین قرنی الشیطان، و تغرب بین قرنی الشیطان، و قال:

لا صلاهٔ بعد العصر حتی تصلی المغرب «۱».

و «ثانیتهما»: ما رواه معاویهٔ بن عمار عن أبی عبد اللّه (ع) قال: لا صلاهٔ بعد العصر حتی تصلی المغرب و لا صلاهٔ بعد الفجر حتی تطلع الشمس «۲».

و قد عبر عن أولهما بالموثقهٔ فی کلام الحدائق و تبعه بعض من تأخر عنه الا الروایتین ضعیفتان و ذلک لان رجال السند فیهما من علی بن الحسن الطاطری إلی الآخر و ان کانوا ثقات، و محمد بن أبی حمزهٔ الظاهر وثاقته، الا ان الشیخ «قده» رواهما بإسناده عن الطاطری و طریقه الیه ضعیف، لان فیه علی بن محمد بن الزبیر القرشی و قد ذکرنا عند التعرض لطریق الشیخ الی

---

(۱) المرویتان فی ۳۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ۳۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۲۲

....

علی بن الحسن بن فضال ان فیه علی بن محمد بن الزبیر و هو ممن لم تثبت وثاقته.

علی أن فی طریق الشیخ إلیه أحمد بن عمر بن کیسهٔ أو کیسیهٔ النهدی أبا الملک، و لیس له ذکر فی الرجال فالروایتان غیر معتبرتین فی نفسیهما و المقتضی للحکم بالکراههٔ قاصر فی نفسه، فلا حاجهٔ معه الی التکلم علی المانع و المعارض.

و مما استدل به على الكراهة ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطى عن على بن سلمان عن محمد بن عبد اللّه بن زرارة عن محمد بن الفضيل عن أبى الحسن (ع) فى حديث انه صلى المغرب ليلة فوق سطح من السطوح فقيل له: ان فلانا كان يفتى عن آبائك عليهم السلام انه لا بأس بالصلاة بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و بعد العصر الى ان تغيب الشمس فقال: كذب- لعنه اللّه- على أبى أو قال على آبائى «۱».

و قد مر ان الأخبار التى رواها صاحب السرائر من أرباب الكتب حجة معتبرة لدلالة نقله على ان ذلك الكتاب قد وصله متواترا أو بالخبر المحفوف بالقرينة القطعية لأنه لا يعمل بالآحاد.

و فيه: ان الأمر و ان كان كما ذكر «۲» الا ان البزنطى روى هذه الرواية عن على بن سلمان و هو ممن لم يترجم فى الرجال و لا علم لنا بوثاقته نعم الظاهر أن محمد بن عبد اللّه بن زرارة ثقة و ان ضعفه بعضهم هذا حسب ما نقله صاحب الوسائل «قده» و قد نقلها فى الحدائق بتغيير يسير فى

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) و قد عرفت الكلام فيه فى ص ۴۷۷ فراجع

....

متنها و غير مضر للاستدلال بها و تغيير فى سندها، حيث رواها عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى عن على بن سليمان عن محمد بن عبد اللّه بن زرارة عن محمد بن الفضيل البصرى، و لكن على بن سليمان أيضا مجهول و كذا محمد بن الفضيل البصرى، و كيف كان فالسند ضعيف.

و «دعوى»: ان رواية البزنطى عن على بن سلمان أو سليمان تكفى فى الشهادة على وثاقته و اعتباره، كما ادعاها الوحيد «قده» فى التعليقة حيث ذكر ان رواية الجليل عن شخص امارة الجلالة و القوة و كذلك رواية الأجلاء عنه أو رواية الثقة أو الجليل عن أشياخه.

«مندفعة»: بما مر غير مرة من أن المعروفين بالفقه و الحديث كثيرا ما يروون عن غير الثقات هذا.

على أن المناقشة فى دلالة الرواية أيضا مجالا و ذلك لان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى أن يراد بالصلاة بعد طلوع الفجر .. فريضة الفجر، فكأنه (ص) كان قد صلى الفريضة فى أول الوقت فسئل عن ان فلانا روى عن آبائك ان صلاة الفجر و العصر لا بأس بأن يؤتى بهما من أول الوقت الى طلوع الشمس أو غروبها و أن الإتيان بهما فى أول الوقتين مورد الترخيص و هو و الإتيان بهما فى آخر الوقتين سواء اجابه (ع) بقوله: كذب.

لأنهم سلام اللّه عليهم قد اهتموا بالفرائض فى أوائل أوقاتها و حثوا الشيعة عليه و قالوا ان صلاة الفجر فيما يقرب من الطلوع من صلاة الصبيان و ان صلاة العصر بعد وقت الفضيلة تضييع، و لم يقولوا بالترخيص و التسوية بين مبدأ الوقت و منتهاه بحيث تقع الصلاة قبيل الطلوع أو الغروب.

و يؤكد ذلك ان السؤال فى الرواية انما هو عن الصلاة بعد طلوع الفجر لا عن الصلاة بعد صلاة الفجر، فالرواية أجنبية عما نحن بصدده

....

من كراهة الصلاة بعد صلاة الفجر و العصر الى الطلوع و الغروب.

و من جملتها مكاتبة على بن بلال قال: كتبت إليه فى قضاء النافلة من الفجر الى طلوع الشمس و من بعد العصر الى ان تغيب الشمس فكتب: لا يجوز ذلك الا للمقتضى فاما لغيره فلا «۱».

و هذه الرواية واردة فى قضاء النافلة فلا نعم غيره، و هذا بخلاف الروايات المتقدمة فإنها كانت مطلقة شاملة للنوافل المبتدأة و الرواتب و القضاء.

و قد يقال: ان الرواية ضعيفة السند و ذلك، لان المسمى بعلى بن بلال- فى الرجال- شخصان: «أحدهما»: على بن بلال بن أبى معاوية و هو ثقة و من مشايخ المفيد و ابن عبدون الذى هو شيخ النجاشى و الشيخ قدهما و «ثانيهما»: على بن بلال البغدادى و قد عده الشيخ «تارة» من أصحاب الجواد (ع) و «اخرى» من أصحاب الهادى (ع) و اشتبه الأمر على ابن داود فى رجاله حيث وثق على بن بلال هذا و ترك التوثيق فى سابقه، مع ان النجاشى انما وثق الأول دون الثانى، و له من هذه الاشتباهات كثير فى الرجال.

و مقتضى ملاحظة الطبقات ان على بن بلال الواقع فى السند هو البغدادى دون ابن معاوية الذى وثقه النجاشى لرواية محمد بن عيسى عنه لانه من أصحاب الهادى (ع) فلا يمكن ان يراد به من هو من مشايخ المفيد و ابن عبدون.

و الصحيح أن الرواية معتبرة من حيث السند، لان الشيخ «قده» وثق الرجل بعد ما عنونه فى أصحاب الجواد (ع) إذا فعلى بن بلال الذى هو من مشايخ المفيد و ابن الحاشر ثقة لأن النجاشى «قده» وثقه. و على

---

(۱) المروية فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

....

ابن بلال البغدادى- الذى هو من أصحاب الجواد (ع) و هو المراد به فى السند لما مر من ان محمد بن عيسى لا يحتمل روايته عمن هو من مشايخ المفيد و ابن الحاشر- ثقة و ثقة الشيخ «قده» فسند الرواية مما لا بأس به.

الا انها مع ذلك غير صالحة للاستدلال بها فى المقام لأنها مجملة الدلالة، إذ لم يظهر أن المراد بالمقتضى أى شىء.

فإنه ان أريد به قاضى الفريضة أو غيرها من الصلوات اعنى من يأتى بالقضاء ففيه: أن الكلام فى الرواية انما هو فى خصوص القاضى، و معه ما معنى قوله: لا يجوز ذلك الا للمقتضى؟ و هل وقع فيها السؤال عن غير القاضى أيضا ليجاب بان ذلك لا يجوز الا للمقتضى؟ إذا يصبح ذكر ذلك لغوا لا محالة.

على ان إطلاق المقتضى على القاضى لعله من الأغلاط، إذ لم ير إطلاقه عليه فى شىء من الاستعمالات العربية الصحيحة و ان أريد به السبب و الموجب بمعنى ان الإتيان بالصلاة فى الموردين لا يجوز إلا إذا كان هناك سبب كما فى النوافل ذات السبب و لا يجوز من غير مقتض و سبب كما فى النوافل المبتدأة فهو و ان كان امرا ممكنا فى نفسه و لا بأس بإرادته فى الرواية.

إلا ان اللازم وقتئذ ان يقال: و لا يجوز ذلك الا لمقتض أو بمقتض، لا كما فى الرواية إلا للمقتضى، فان الالف و اللام حينئذ فى غير محلهما، و لم يسبق ذكر أو ما يشار إليه فى الرواية ليشار إليه بالألف و اللام، فهو نظير قولنا: لا يصح الأمر الفلانى إلا لسبب و موجب أو بسبب فإنه لا يصح ان يقال الا السبب و الموجب و هذا ظاهر.

و الحاصل ان الاستدلال بالرواية على الكراهة فى غير القضاء، و الجواز فيه يتوقف على أن يراد بالمقتضى قاضى الصلاة، و قد عرفت انه إطلاق

....

غير صحيح بل لغو كما مر، كما ان الاستدلال بها على الكراهة فى غير ذوات الأسباب يتوقف على ارادة الموجب و السبب من المقتضى و قد عرفت فساده فالرواية مشوشة الدلالة و المراد، و لعل فيها تحريفا و المراد شيء آخر.

إذا الكراهة الراجعة إلى التحديد بالفعل غير ثابتة فى نفسها، لعدم المقتضى، فإن الأخبار المستدل بها على الكراهة فى هذين القسمين أما ضعيفة السند أو الدلالة و لا تصل النوبة معه الى التكلم فى المانع أعنى معارضاتها من الروايات نعم بناء على قاعدة التسامح فى أدلة السنن و تعميمها إلى الكراهة أيضا لا مانع من الحكم بالكراهة فى المقام، إلا انا لم نقل بها فى المستحبات فضلا عن ان نلتزم بها فى المكروهات.

ثم انا لو أغمضنا عن المناقشة فى الاخبار المتقدمة بحسب السند و الدلالة و بنينا على تماميتها من كلتا الجهتين فهل نلتزم بالكراهة فى مطلق النوافل الأعم من المبتدأة و ذات السبب و القضاء أو انها تختص بالمبتدأة دون غيرها كما إذا زار أحد المشاهد المشرفة بعد صلاتى العصر أو الفجر و أراد ان يصلى لأجلها، أو انه طاف بالبيت طواف نافلة و أراد ان يصلى صلاة الطواف، و كذا إذا أراد ان يأتى بنافلة الفجر بعد فريضته لا قبلها و هكذا.

القدر المتيقن من الروايات المتقدمة هو النوافل المبتدأة فعلى تقدير تسليم تمامية الأخبار المتقدمة لا بد من الالتزام بالكراهة فى النوافل المبتدأة الى ان تغيب الشمس أو تطلع.

و أما ذوات الأسباب فقد ذهب جماعة و منهم الماتن «قده» الى استثنائها عما دلت عليه الاخبار المتقدمة أعنى كراهة الصلاة بعد صلاتى الفجر و العصر، غير أن هذا الاستثناء لم نجد ما يدل عليه من الروايات الواردة فى المقام.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۲۷

....

فإن الأخبار المتقدمة- بناء على تماميتها- شاملة لجميع النوافل المبتدأة و ذوات الأسباب، لأن نسبتها الى ما دل على استحباب النوافل مطلقا نسبه العموم المطلق. بل هى حاكمة على أدلة الصلوات المستحبة، لدلالتها على نفى الصلاتية فى الوقتين، حيث ورد فى الروايتين الأوليين: لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس .. و لا صلاة بعد العصر حتى يصلى المغرب فتكون الأخبار المتقدمة متقدمة على أدلة الصلوات المندوبة بحكومتها و نفيها حقيقة الصلاة فى الموردين.

فذوات الأسباب كغيرها مندرجة تحت الروايات المتقدمة- بناء على تماميتها- و على الجملة فلا فرق بين المبتدأة و ذوات الأسباب فإن قلنا بالكراهة قلنا بها فى كلتيهما، و ان لم نقل بها فلا نقول بها فى كلتيهما.

و أما قضاء الفرائض فهو و ان كان خارجا عن محل الكلام، فان البحث انما هو فى النوافل و قضائها و من هنا لم يتعرض له الماتن «قده» فى المقام.

غير ان الدليل على الكراهة بعد الفريضتين مطلق، فعلى تقدير تماميته يدل على نفى الحقيقة الصلاتية مطلقا لانه مقتضى كلمة «لا» فتشمل قضاء الفرائض أيضا.

و مقتضى جملة من الروايات «۱» استثناءه عن كراهة الصلاة بعد الصلاتين- بناء على القول بها- و قد دلتنا تلك الروايات على أن للمكلف أن يأتى بما فى ذمته من الصلوات الفائتة قضاء فى أية ساعة أرادها من ليل أو نهار و انه أمر غير موقت بوقت كصلاتى الميت و الكسوف فلاحظ.

و أما قضاء النوافل فهو أيضا خارج عما دل على كراهة التنفل بعد

(۱) المرویة فی ب ۳۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۲۸

....

فریضتی الفجر و العصر و ذلک لجملة من الأخبار الآمرة بالقضاء متی ما أراد المکلف و المستفاد منها عدم الکراهة و هی روایات کثیرة، إلا أن منها ما هو مورد المناقشة سندا و دلالة و هی أکثرها و منها ما هو تام من کلتا الجهتین.

أما الروایات الضعیفة بحسب السند أو الدلالة فهی کثیرة نذکر بعضها:

«فمنها»: صحیحة زرارة عن أبی جعفر (ع) انه قال: أربع صلوات یصلیها الرجل فی کل ساعة: صلاة فاتتک فمتی ما ذکرتها أدیتها، و صلاة رکعتی طواف الفریضة و صلاة الکسوف و الصلاة علی المیت، هذه یصلیهن الرجل فی الساعات کلها «۱».

فان مقتضی عمومها أعنی قوله کل ساعة جواز الإتیان بالنافلة فی أیة ساعة أرادها المکلف و لو بعد صلاتی العصر أو الفجر الی غروب الشمس أو طلوعها.

و فیه. ان الروایة و ان کانت تامة بحسب السند، إلا انها قاصرة الدلالة علی المدعی، و ذلک لان جملة من الصلوات الفرائض موقتة بأوقات کالفرائض الخمس، و صلاة الجمعة- علی القول بوجوبها- و جملة من الفرائض غیر موقتة بوقت.

و الظاهر ان الصحیحة بصدد بیان الفرائض التی لا- توقیت لها فی الشریعة المقدسة، و هی قضاء الصلوات الفائتة، و رکعتا طواف الفریضة و صلاتا المیت و الکسوف و لیست بصدد بیان ان ما فاتت عن المکلف من الصلوات المستحبة أو غیرها یجوز ان یؤتی بها بعد صلاتی العصر و الفجر الی المغرب و طلوع الشمس.

(۱) المرویة فی ب ۳۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۲۹

....

فعلی القول بتمامیة الروایات المتقدمة لا بد من الالتزام بالکراهة فی قضاء النوافل لدلالة مثل روایة الحلبی المتقدمة علی انه لا صلاة بعد صلاتی العصر و الفجر، فان ظاهره نفی الحقیقة الصلاتیة، أدائیة کانت أم قضائیة نافلة کانت أم فریضة.

و «منها»: ما رواه عبد اللّه بن عون الشامی عن عبد اللّه بن أبی یعفور عن أبی عبد اللّه (ع) فی قضاء صلاة اللیل و الوتر تفوت الرجل أ یقضیها بعد صلاة الفجر و بعد العصر، فقال: لا بأس بذلک «۱».

و هی صریحة الدلالة علی الجواز و عدم الکراهة فعلی تقدیر تمامیتها تکون مخصصة لما دل علی نفی الصلاة بعد الفریضتین و لکنها غیر تامة من حیث السند، لعدم توثیق عبد اللّه بن عون الشامی.

و «منها»: ما رواه سلیمان بن هارون قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قضاء الصلاة بعد العصر قال: انما هی النوافل فاقضها متی ما شئت «۲».

و هی کسابقتها من حیث الدلالة و ضعیفة من حیث السند بسلیمان بن هارون لجهالته.

و «منها»: ما رواه محمد بن یحیی بن حبیب (کما فی الحدائق) محمد بن یحیی بن (عن) حبیب (کما فی الوسائل) قال: کتبت الی أبی الحسن الرضا (ع) تکون علیّ الصلاة النافلة متی أقضیها؟ فکتب علیه السّلام فی أی ساعة شئت من لیل أو نهار «۳».

و هی أیضا غیر قابلهٔ للمناقشهٔ من حیث الدلالهٔ، الا انها ضعیفهٔ السند بمحمد بن یحیی بن حبیب أو عن حبیب لجهالته و لم یظهر انه من هو

(۱) المرویات ب ۳۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویات ب ۳۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) المرویات ب ۳۹ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۳۰

....

و «منها»: غیر ذلک من الروایات.

و أما الروایات المعتبرهٔ فهی أیضا عدهٔ روایات:

«منها»: موثقهٔ سماعهٔ قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن الرجل یأتی المسجد و قد صلی أهله أ یبتدئ بالمکتوبهٔ أو یتطوع؟ فقال: ان کان فی وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفریضهٔ و ان کان خاف الفوت من أجل ما مضی من الوقت فلیبدأ بالفریضهٔ و هو حق اللّه ثم لیتطوع ما شاء .. «۱».

و قد قدمنا الکلام علی هذه الموثقهٔ و قلنا ان ظاهرها هو السؤال عن حکم دخول المسجد بعد ما صلی أهله فی أوائل الوقت أی بعیدهٔ، لأنه المعهود المتعارف من الدخول فی المسجد للصلاهٔ، لا أن المراد دخول المسجد فی أواخر الوقت، و کیف کان فقد دلت علی الترخیص فی الإتیان بالنافلهٔ بعد الفریضهٔ إذ خاف فوت وقت الفضیلهٔ، و إذا لم یخف فواته صلی النافلهٔ أولا ثم أتی بالفریضهٔ ثم لیتطوع ما شاء.

و حیث ان الموثقهٔ مطلقهٔ بمقتضی عدم استفصاله (ع) عن ان الفریضهٔ أیهٔ فریضهٔ فتشمل الظهرین و الفجر فیجوز الإتیان بالنافلهٔ بعد صلاهٔ الفجر أو العصر قضاء، فإن النافلهٔ المأتی بها بعد الفریضهٔ أداء ان قلنا ببقاء وقتها بعد الإتیان بالفریضهٔ کما فی نافلهٔ الفجر، لامتداد وقتها الی حین تنور السماء و تجلله و قضاء ان قلنا بانقضاء وقتها بعد الإتیان بالفریضهٔ.

و «منها»: صحیحهٔ نجیهٔ قال: قلت لأبی جعفر (ع) تدرکنی الصلاهٔ فابدأ بالنافلهٔ؟ قال: فقال لا، ابدأ بالمکتوبهٔ و اقض النافلهٔ «۲».

(۱) المرویتان فی ب ۳۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۲) المرویتان فی ب ۳۵ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۳۱

....

فإن الظاهر من قوله: و اقض النافلهٔ قضائها بعد الإتیان بالفریضهٔ لا فی وقت آخر و ذلک لانه مقتضی البدأهٔ بالفریضهٔ فان معناها ان یؤتی بعد الفریضهٔ بشیء آخر و إلا فلو اکتفی بالفریضهٔ و لم یأت شیئا آخر متأخرا عنها لم تصدق البدأهٔ بالفریضهٔ أبدا بل هو مجرد إتیان بالفریضهٔ لا انه بدأهٔ بها کما لا یخفی.

و هی أیضا تدلنا علی الترخیص فی الإتیان بالنافلهٔ بعد الفریضهٔ.

و «منها»: صحیحهٔ حسان بن مهران قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قضاء النوافل، قال: ما بین طلوع الشمس الی غروبها «۱» و حسان

هذا أخو صفوان و قد ذكر النجاشى انه ثقة ثقة أصح من صفوان و أوجه و له كتاب فقد رجحه على صفوان- على جلالته- فالرواية صحيحة السند، و قد دلتنا على الترخيص فى قضاء النوافل فيما بين طلوع الشمس و غروبها و مقتضى ذلك جواز التنفل حتى بعد صلاة العصر الى الغروب، و ان لم يصرح به الامام (ع).

و «منها»: صحيحة الحسين بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه (ع) قال: اقض صلاة النهار أى ساعة شئت من ليل أو نهار كل ذلك سواء «۲».

و لا خفاء فى دلالتها على المدعى لصراحتها فى ان الاجزاء الليلية و النهارية بالنسبة إلى الإتيان بالنافلة على حد سواء، فلا مانع من التنفل بعد صلاتى العصر و الفجر، كما لا ينبغى التأمل فى سندها فان الحسين بن أبى العلاء و ان كان لم يوثق صريحا فى كلماتهم الا أن الصحيح وثاقته و ذلك بوجهين:

«أحدهما»: انه ممن وقع فى أسانيد كامل الزيارات، و يكفى ذلك فى توثيقه.

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۳۲

....

و «ثانيهما»: ان النجاشى «قده» ذكر عند التعرض لترجمته ما هذا لفظه: و أخواه: على و عبد الحميد. روى الجميع عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و كان الحسين أوجههم له كتب .. و قال فى ترجمة عبد الحميد ابن أبى العلاء: ثقة. إذا فقوله: أوجههم يدلنا بالدلالة الالتزامية على ان الحسين أيضا ثقة، فإن ظاهر قوله: أوجههم انه أوجههم من جهة الرواية.

و «منها»: صحيحة جميل بن دراج قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السّلام عن قضاء صلاة الليل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال: نعم و بعد العصر الى الليل فهو من سر آل محمد المخزون «۱».

و انما عد قضاء صلاة الليل فى الموردين من سر آل محمد (ص) المخزون من جهة استنكار العامة التنفل بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس و كذلك بعد صلاة العصر الى الغروب «۲» و هى صريحة الدلالة و من حيث السند صحيحة أو حسنة، و المراد بإبراهيم الواقع فيه بقرينة رواية محمد بن احمد بن يحيى عنه، و روايته عن محمد بن عمرو الزيات هو ابن هاشم الثقة أو الحسن.

و الصحيح ان من يروى عنه إبراهيم بن هاشم هو عمرو الزيات لا عمر كما فى نسخة الوسائل و غيرها و الظاهر انه تحريف فإنه الراوى عن جميل ابن دراج و هو الذى يروى عنه ابن هاشم.

و «منها»: موثقة ابن أبى يعفور قال: سمعت أبا عبد اللّه (ع)

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) كما يأتى فى ص ۵۳۸.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۳۳

....

يقول: صلاة النهار يجوز قضائها أى ساعة شئت من ليل أو نهار «۱».

و هى إما ظاهرة فى النوافل أو مطلقة تشمل النوافل و غيرها. فبهذه الروايات التى سردناها فى المقام تستثنى قضاء النوافل بعد صلاتى الفجر و العصر عما دل على الكراهة- بناء على القول بها.

و أما النوافل المرتبة أداء فهى أيضا خارجة عما دل على الكراهة بالأولوية، على ما دلت عليه موثقة سماعة المتقدمة- بالصراحة. هذا كله فى الكراهة بعد فعل الصلاتين.

الجهة الثانية:

فى الكراهة فى الأوقات الثلاثة و قد تقدم ان الكراهة هى المنسوبة إلى المشهور بين الأصحاب «قدهم» بل ادعى عليها الإجماع فى كلماتهم و استدل عليها بعدة من الروايات:

«منها»: صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر (ع) قال: يصلى على الجنازة فى كل ساعة انها ليست بصلاة ركوع و لا سجود و انما تكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها التى فيها الخشوع و الركوع و السجود لأنها تغرب بين قرنى شيطان و تطلع بين قرنى شيطان «۲».

و فى بعض الروايات ان الناس إذا سجدوا عند طلوع الشمس قال إبليس لشياطينه: ان بنى آدم يصلون لى «۳» و مقتضى إطلاق الصحيحة كراهة الصلاة- فى الوقتين- مطلقا نافلة كانت أم فريضة أدائية كانت أم قضائية.

---

(۱) المروية فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المروية فى ب ۲۰ من أبواب صلاة الجنازة من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت فى الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۳۴

....

و «منها»: صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

لا صلاة نصف النهار الا يوم الجمعة «۱».

و هى أيضا مطلقة، و تدلنا بإطلاقها على كراهة الصلاة عند الزوال مطلقا من غير فرق بين أقسامها لأنه مقتضى نفى حقيقة الصلاة.

و هذه الصحيحة إذا ضممناها إلى الصحيحة المتقدمة لدلتا على كراهة الصلاة فى الأوقات الثلاثة.

و يرد على الاستدلال بصحيحة عبد اللّه بن سنان انها كما يحتمل ان يراد بها كراهة الصلاة و نفى كمالها عند الزوال فى غير يوم الجمعة لتدل على مدعى المشهور حينئذ كذلك يحتمل ان يراد بها عدم مشروعية الظهرين عند الزوال لمسبوقيتهما بالنافلة فى غير يوم الجمعة. نعم لا نافلة قبل الفريضة يوم الجمعة بعد الزوال و تشرع الفريضة حينئذ عند انتصاف النهار و تحقق الزوال.

بل الظاهر منها ارادة عدم المشروعية بقرينة الروايات الدالة على أن وقت صلاة الظهر بعدم القدم و الذراع «۲».

و المراد بالصلاة فى الصحيحة هى الفريضة أعنى صلاتى اليوم و الليلة و بهذا المعنى وردت فى الكتاب العزيز حيث قسمها سبحانه إلى صلاة الليل و صلاة النهار و قال أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ .. «۳» لانه يدلنا على انبساط الفرائض على الأوقات الواقعة بين الدلوك و الغسق.

---

(۱) المروية فى ب ۸ من أبواب صلاة الجمعة من الوسائل.

(۲) المرویة فی ب ۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

(۳) الاسراء: ۱۷: ۷۸.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۳۵

....

و حیث انا حملنا الصحیحة علی ارادة عدم المشروعیة فی أول الزوال فلا محالة تکون الصحیحة مخصصة للآیة المبارکة فنخرج عنها بهذه الصحیحة فی أول الزوال کما انها بذلک تکون کسائر الروایات الدالة علی أن وقتی العصرین انما هما بعد القدم و القدمین، أو الذراع و الذراعین لا انهما یدخلان بالزوال.

و قد ذکرنا انها محمولة علی مراتب الفضیلة بقرینة الأخبار الدالة علی جواز الإتیان بهما من حین الزوال إذا فلا دلالة للصحیحة علی کراهة مطلق الصلاة عند الزوال، و علی الجملة ان الصحیحة اما انها ظاهرة فیما ادعیناه أو انهما تحتمله، و علی کلا التقدیرین لا مجال للاستدلال بها علی المدعی.

و یؤید ما ذکرناه ما رواه أبو بصیر قال: قال أبو عبد اللّه (ع) ان فاتک شیء من تطوع اللیل و النهار فاقضه عند زوال الشمس، و بعد الظهر عند العصر و بعد المغرب .. «۱»

و هی معتبرة من حیث السند و الحسن الواقع فی سندها هو الحسن بن سعید الأهوازی الثقة أخو الحسین بن سعید و ذلک بقرینة الروایة المتقدمة علیها، حیث صرح به فی سندها أو انه حسن بن فضال و کیف کان فالسند معتبر کما عرفت.

کما انها من حیث الدلالة أیضا تامة لدلالتها علی جواز قضاء التطوع عند الزوال فتدلنا علی صلاحیة الوقت للصلاة، و ان المراد من نفیها عند الزوال فی الصحیحة المتقدمة هو نفی الفضیلة و الکمال دون الحقیقة و المشروعیة و ان الأفضل فی الظهرین تأخیرهما عن الزوال فی غیر یوم الجمعة، لمکان النافلة، بخلاف یوم الجمعة، إذ لا نافلة قبلها فهی مؤیدة لما ذکرناه فی

(۱) المرویة فی ب ۵۷ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۳۶

....

الصحیحة المتقدمة و عدم کراهة الصلاة فی الأوقات الثلاثة.

و أما صحیحة محمد بن مسلم فیتوجه علی الاستدلال بها انها غیر قابلة التصدیق بمدلولها- فی نفسها- لاشتمالها علی أن الشمس تطلع بین قرنی شیطان و تغرب بین قرنی شیطان، و هذا انما یمکن الإذعان به فیما إذا کان لطلوع الشمس و غروبها وقت معین و معه أمکن أن یقال: ان الشمس تطلع و تغرب بین قرنی شیطان.

و لیس الأمر کذلک فان الشمس فی کل آن من الأربع و العشرین ساعة فی طلوع و غروب، کما انها فی کل آن منها فی زوال و ذلک لکرویة الأرض فهی تطلع فی آن فی مکان و بالإضافة إلی جماعة. و فی آن آخر تطلع فی مکان آخر و بالإضافة إلی جماعة آخرین، کما أنها دائما فی زوال و غروب.

و معه ما معنی ان الشمس تطلع بین قرنی شیطان و تغرب بین قرنی شیطان؟! فهو تعلیل بأمر غیر معقول فی نفسه و هو أشبه بمفتعلات المخالفین، لاستنکار هم الصلاة فی الأوقات الثلاثة معللا له بهذا الوجه العلیل [۱] فلا مناص من حمل الصحیحة

[۱] و بـذلك عللت الكراهة عند غروب الشـمس و طلوعها فى جملة من روايات العامة أخرجها مسلم فى صحيحه ج ۱ ص ۲۲۹ من طبعة دار الكتب العربية و النسائى فى سننه ج ۱ ص ۹۷ من طبعة مصر، و أبو عوانة فى مسنده ج ۱ ص ۳۸۶ و ابن ماجة فى سننه ج ۱ ص ۳۷۷ و ابن حجر فى مجمع الزوائـد ج ۲ ص ۲۲۵ و فى طرح التثريب فى شـرح التقريب لزين الـدين عبد الرحيم العراقى ج ۲ ص ۱۹۵ بعد ذكر حديث طلوع الشـمس و غروبها قال: اختلفوا فى معناه فقيل المراد مقارنة الشـيطان للشمس عند طلوعها و غروبها، و قيل المراد قوة وسوسة الشيطان للعبد و تسويله له فلا يسجدوا لها فى هذه الأوقات، و قيل وقوف الشيطان للشمس عند-

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۳۷

طلوعهـا فيقابلها بين قرنى رأسه فينقلب سـجود الكفار للشـمس عبادة له، و قال القاضـى عياض: المراد من قرنى الشـيطان على الحقيقة كما ذهب اليه الـداودى و عنـد غروبها يريد السـجود للّه تعالى فيأتى شـيطان فيصده فتغرب بين قرنى رأسه و هكذا عند الطلوع، و قال الخطابى: قرنه عبارة عن مقارنته لها، و قيل المراد التمثيل بـذوات القرون فكما انها تـدافع عما يريـدها بقرونها كـذلك الشـيطان يدافع عن وقتها بما يزينه للإنسان.

و قال فى ج ۲ ص ۱۸۲: وقتان منها عند طلوع الشـمس و عند الغروب مجمع عليه فى الجملة قال ابن البر: لا اعلم خلافا بين المتقدمين و المتأخرين ان صـلاة التطوع و النوافل كلها عنـد طلوع الشـمس و عنـد غروبها غير جائز شـىء منها، و قال النووى أجمعت الأمة على كراهة صلاة لا سبب لها فى هذين الوقتين، و وقت ثالث ورد النهى عنه و هو حالة استواء الشمس فى كبد السماء حتى تزول. و به قال الشافعى و احمـد و أبو حنيفـة و سـفيان الثورى و عبد اللّه بن المبارك و الحسن بن حى و أهل الظاهر و الجمهور و هو رواية عن عمر بن الخطاب و روايـة عن مالك و المشـهور عنه عدم كراهة الصـلاة فى هذه الحالة، و حكى ابن بطال عن الليث عدم الكراهة أيضا، و رخص فيه الحسن و طـاوس و الأوزاعى، و عنـد عطاء بن أبى رباح كراهـة الصـلاة فى نصف النهار فى الصـيف لا فى الشـتاء و أجاز مكحول الصـلاة نصف النهـار للمسافر، و اسـتثنى الشافعيـة من المنع يوم الجمعـة و به قال أبو يوسف و هو روايـة عن الأوزاعى و أهل الشام.

و فى المغنى لابن قدامـة ممن قال بعـدم الكراهـة عنـد الاسـتواء فى يوم الجمعة إسـحاق بن راهويه و سـعيد بن عبد العزيز و الحسن و طاوس و الأوزاعى، و ذهب أبو حنيفة و محمد بن الحسن و احمد بن حنبل و أصحابه الى عدم الفرق فى الكراهة يوم الجمعة و غيره.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۳۸

....

و ما هو بمضمونها على التقية، فلا مجال للاستدلال بها بوجه.

على انا لو صـدقنا الروايـة فى مدلولها لم يكن تعليلها هذا بمانع عن الصـلاة فى وقتى الطلوع و الغروب، لأنها وقتئذ من أحسن ما يرغم به أنف الشيطان فلا موجب لتركها.

و يؤيـد ذلـك بـل يـدل عليه ما رواه الصـدوق «قـده» عن أبى الحسـين محمـد بن جعفر الأسـدى من انه ورد عليه فيما ورد (عليه) من جواب مسائله عن محمـد بن عثمان العمرى (قدس اللّه روحه): و أما ما سألت عن الصـلاة عند طلوع الشـمس و عند غروبها فلئن كان كما يقول الناس- أى المخالفون ظاهرا- ان الشـمس تطلع بين قرنى شـيطان و تغرب بين قرنى شـيطان فما أرغم أنف الشـيطان بشـىء أفضل من الصلاة فصلها و أرغم أنف الشيطان «۱».

و قد رجحها الصدوق «قده» على الرواية الناهية عن الصلاة فى الأوقات الثلاثة و نقلها عن مشايخه الأربعة عن أبى الحسين. و قوله (ع)

و فی ص ۱۸۵ قال: صح النهی عن الصلاهٔ فی حالتین أخریین و هما بعد الصبح حتی تطلع الشمس و بعد العصر حتی تغرب الشمس و به قال مالک و الشافعی و أحمد و الجمهور و هو مذهب الحنفیهٔ إلا انه عندهم أخف من الصورهٔ المتقدمهٔ و ذهب آخرون إلی عدم کراهـهٔ الصـلاهٔ فی هـاتین الصـورتین و مـال ابن المنـذر، و ذهب محمـد بن جریر الطبری إلی التحریم فی حـالتی الطلوع و الغروب و الکراهـهٔ فیما بعـد الصبح و العصر و قال ابن عبـد البر: ذهب آخرون إلی انه لا یجوز بعد الصبح و یجوز بعد العصـر، و ابن عمر کره الصـلاهٔ بعـد الصـبح و جوزها بعـد العصـر الی الاصـفرار، و زاد المالکیـهٔ فی أوقات الکراهـهٔ وقتا آخر و هو بعـد صـلاهٔ الجمعـهٔ حتی ینصرف الناس و هم مطالبون بالدلیل.

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۳۸ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۳۹

....

فلئن کان کما یقول الناس. کالصریح فی ان القضیـهٔ المـدعاهٔ کاذبهٔ لا أصل لها و إن ما ورد منها فی روایاتنا انما ورد تقیهٔ، کما دلت علی ان مجرد طلوع الشـمس و غروبهـا بین قرنی شـیطان لاـ ینـافی الصـلاهٔ عنـدهما بـل هو مقتض للصـلاهٔ، لأنها موجبـهٔ لإرغام أنف الشیطان.

ثم ان هذه الروایهٔ و ان لم تکن صحیحهٔ- علی الاصطلاح- لعدم توثیق کل واحد من مشایخه الذین قد أطبقوا علی نقل الروایهٔ، الا ان روایـهٔ کل من مشایخه الأربعـهٔ الروایـهٔ التی رواها الآخر تسـتتبع تعاضـد بعضـها ببعض و قد رواها فی إکمال الدین و إتمام النعمهٔ عن محمد بن احمد السـنائی و علی بن أحمد بن محمد الدقاق، و الحسـین بن إبراهیم المؤدب، و علی بن عبد اللّه الوراق، و رجحها علی الروایهٔ الناهیهٔ. و من البعید جدا ان تکون روایاتهم مخالفهٔ للواقع بأجمعها بأن یکذب جمیعهم.

ثم انا لو لم نصدق کون الروایهٔ قابلهٔ للاعتماد علیها فلا أقل من أنها مؤیدهٔ للمدعی.

نم ان صـحیحهٔ محمد بن مسـلم تعارضـها الأخبار المتعددهٔ الدالهٔ علی أن القضاء أمر موسع یأتی به المکلف عند ما یتذکره من لیل أو نهار کما مر.

و ذلک لان التعلیل فی الصـحیحهٔ بالإضافهٔ إلی الصـلوات المشـتملهٔ علی السـجود و الخشوع غیر قابل التخصـیص بالقضاء بل انه لو تم اقتضـی النهی عن کل صـلاهٔ عند طلوع الشـمس و غروبها حتی القضاء و هو مما لا یلتزم به الفقهاء (قدهم) فتکون الصـحیحهٔ معارضهٔ لتلک الروایات لا محالهٔ.

و أیضا یعارضـها فی موردها صـحیحهٔ حماد بن عثمان، للأمر فیها بالقضاء عنـد طلوع الشـمس و عند غروبها حیث انه سأل أبا عبد اللّه (ع) عن رجل فاته شیء من الصلوات فذکر عند طلوع الشمس أو عند غروبها قال:

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۰

....

فلیصل حین یذکر «۱» للأمر فیها بالصـلاهٔ حین یذکرها المکلف و لو عند طلوع الشـمس أو عند غروبها، فکیف تجتمع الأمر مع النهی و المبغوضیهٔ.

و مثلهـا روایـهٔ نعمان الرازی «۲» إلا انها ضـعیفهٔ السـند لعـدم توثیق الرازی فی الرجال، و رواها الشـیخ «قـده» بإسـناده إلی الطاطری، و طریقه الیه ضعیف، کما مر.

و كيف كان فعلى تقدير تصديق الصحيحة فى مدلولها فهى معارضة بتلك الروايات و لا مجال معه للاستدلال بها على الكراهة، بل نطمئن بذلك على صدورها عنهم عليهم السلام تقية.

و مما استدل به على الكراهة فى الأوقات الثلاثة ما رواه الصدوق «قده» بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام (فى حديث المناهى) قال: و نهى رسول اللّه (ص) عن الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها و عند استوائها «۳».

و هى بحسب الدلالة صريحة فى المدعى غير انها ضعيفة السند بشعيب ابن واقد، و لم نعثر له برواية غير وقوعه فى طريق الصدوق، و رواها فى الحدائق عن الصدوق بإسناده عن الحسين بن يزيد: و فيه إيهام، حيث ان ظاهره ان الصدوق رواها عن الحسين بن يزيد ابتداء و بلا واسطة، و حيث ان طريقه الى الرجل معتمد عليه عند بعضهم فتكون الرواية صحيحة عند ذلك البعض.

مع ان الأمر ليس كما يوهمه ظاهر نقل الحدائق، و انما الرواية مروية بإسناده عن شعيب و الحسين بن يزيد فى طريقها لا انه رواها عنه

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۹ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۳) المروية فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقيح فى شرح العروة الوثقى، الصلاة۱، ص: ۵۴۱

....

بلا واسطة، و قد عرفت أن شعيب بن واقد ممن لم تثبت وثاقته.

و «منها»: ما رواه الصدوق «قده» مرسلا بقوله: و نهى عن الصلاة .. «۱»

و لكنها ليست رواية أخرى غير السابقة عليها كما لا يخفى.

و «منها»: ما رواه هو «قده» أيضا فى العلل عن سليمان بن جعفر الجعفرى قال: سمعت الرضا (ع) يقول: لا ينبغى لأحد أن يصلى إذا طلعت الشمس، لأنها تطلع بقرنى شيطان، فإذا ارتفعت و صفت فارقها فتستحب الصلاة ذلك الوقت و القضاء: و غير ذلك. فإذا انتصفت النهار قارنها فلا ينبغى لأحد أن يصلى فى ذلك الوقت، لأن أبواب السماء قد غلقت فإذا زالت الشمس و هبت الريح فارقها «۲»، و وصف صاحب الحدائق «قده» سند الرواية بالقوة و قال: روى الصدوق فى كتاب العلل بسند قوى عن سليمان بن جعفر الجعفرى.

و ليس الأمر كما ذكره فان فى سندها محمد بن على ماجيلويه و لم تثبت وثاقته فلا يمكن الاستدلال بها على الكراهة فى مقابل الأخبار المتقدمة الدالة على الجواز هذا بحسب السند.

و أما بحسب الدلالة فيرد عليها ما أوردناه على صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، و قلنا انا لا نتعقل التعليل الوارد فى الرواية لأن الشمس- دائما- فى طلوع و غروب، و لا معنى لان يكون طلوعها و غروبها بقرنى شيطان و الظاهر انها من مفتعلات المخالفين.

و المتحصل الى هنا أن الكراهة فى الأوقات الثلاثة لم تثبت بدليل لا فى الأداء و لا فى القضاء و لا فى الرواتب من النوافل و لا فى غيرها لقصور

---

(۱) المرويتان فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

(۲) المرويتان فى ب ۳۸ من أبواب المواقيت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۲

و أما إذا شرع فیها قبل ذلک فدخل أحد هذه الأوقات و هو فیها فلا یکره إتمامها (۱) و عندی فی ثبوت الکراههٔ فی المذکورات إشکال.

المقتضی، و لا اعتماد علی الإجماع المدعی فی المقام فما ذکره الماتن «قده» من ان کراههٔ الصلاهٔ فی الأوقات الثلاثهٔ محل اشکال هو الصحیح و ان کانت الکراههٔ مشهورهٔ عندهم.

نعم ورد فی صحیحهٔ أبی بصیر عن أبی عبد اللّه (ع) الأمر بتأخیر الصلاهٔ عن طلوع الشمس حتی تنبسط شعاعها، حیث قال: ان نام رجل و لم یصل صلاهٔ المغرب و العشاء أو نسی فان استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیهما کلتیهما فلیصلهما، و ان خشی ان تفوته إحداهما فلیبدأ بالعشاء الآخرهٔ، و ان استیقظ بعد الفجر فلیبدأ فلیصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرهٔ قبل طلوع الشمس، فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته إحدی الصلاتین فلیصل المغرب و یدع العشاء الآخرهٔ حتی تطلع الشمس و یذهب شعاعها ثم لیصلها «۱».

و لا مناص من حملها علی التقیهٔ لمعارضتها مع صحیحهٔ حماد المتقدمهٔ الآمرهٔ بالقضاء عند الطلوع المؤیدهٔ بروایهٔ نعمان الرازی، و حیث أن هذه الصحیحهٔ موافقهٔ للعامهٔ لذهابهم إلی مرجوحیهٔ الصلاهٔ فی تلک الأوقات الثلاثهٔ فلا مناص من حملها علی التقیهٔ.

(۱) لا کلام فیما أفاده «قده» بناء علی عدم تمامیهٔ الکراههٔ فی الأوقات الثلاثهٔ کما مر: و أما بناء علی ثبوتها فالصحیح أن الشروع و الإتمام سواء و ذلک للتعلیل فی صحیحهٔ محمد بن مسلم المتقدمهٔ بأن الشمس تطلع

---

(۱) المرویهٔ فی ب ۶۲ من أبواب المواقیت من الوسائل.

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۳

....

و تغرب فی قرنی شیطان فهو وقت غیر مناسب للخضوع و السجود، و ظاهر ان هذه العلهٔ و الملاک لا یفرق فیهما بین الشروع و الإتمام فإن الحدوث و البقاء فی تلک العلهٔ سواء.

کما ان صحیحهٔ عبد اللّه بن سنان نفت الصلاهٔ عند الزوال فی جمیع الأیام إلا یوم الجمعهٔ و هو بمعنی نفی الکمال و لا یفرق فیه بین الصورتین فما أفاده الماتن تبعا لبعض من تقدمه من عدم کراههٔ الإتمام فی مفروض المسألهٔ غیر متین.

و الحمد للّه رب العالمین

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۴

....

استدراکات

۱- نقلنا فی ص ۵۳ روایهٔ عن سلمهٔ و حکمنا باعتبارها نظرا الی أن معلی بن محمد الواقع فی سندها ممن وقع فی أسانید کامل الزیارات فیکون موثقا بتوثیق ابن قولویه. و لا یقدح فی ذلک ما ذکره النجاشی فی ترجمته من أن معلی بن محمد البصری مضطرب الحدیث و المذهب، لأن معنی الاضطراب فی الحدیث أن روایاته مختلفهٔ فمنها ما لا یمکن الأخذ بمدلوله، و منها، ما لا مانع من ان یعتمد علیه، لا أن اضطرابه فی نقله و حکایته فلا ینافی ذلک وثاقته حتی یعارض به توثیق ابن قولویه و یحکم بضعف الروایهٔ.

۲- جاء فی ص ۶۱ ان رسول اللّه (ص) کان یأوی إلی فراشه بعد العشاء الآخرهٔ. و رمزنا الی موضع الروایهٔ فی التعلیقهٔ الا انها لم تکن مشتملهٔ علی لفظهٔ «آوی الی فراشه» و قد وردت الروایهٔ بتلک اللفظهٔ فی الباب ۱۴ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها الحدیث ۶ و فی الباب ۴۳ من أبواب المواقیت الحدیث ۱ و ۴ من الوسائل فلیراجع.

۳- نقلنا فی ص ۱۲۳ روایهٔ عن علی بن حنظلهٔ و لم نشر الی اعتبار سندها و ضعفه، و لکنها ضعیفهٔ السند مطلقا سواء أقلنا بوثاقهٔ علی بن حنظلهٔ أم لم نقل و ذلک لان الشیخ «قده» رواها بإسناده عن الطاطری و طریقه الیه ضعیف علی ما مر غیر مرهٔ. نعم له روایهٔ ثانیهٔ رواها أیضا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال (ع) فی کتاب علی (ع) القامهٔ ذراع و القامتان الذراعان (ب ۸ مواقیت من الوسائل) و الحکم بضعف هذه الروایهٔ یتوقف علی القول بعدم وثاقهٔ علی بن حنظلهٔ و حیث أنا بنینا فی محله علی وثاقته لما ورد فی صحیحهٔ محمد بن الحسن الصفار المرویهٔ فی بصائر الدرجات من

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۵

....

قوله (ع) مخاطبا لعلی بن حنظلهٔ: انک رجل ورع. علی ما یوافیک فی محله ان شاء اللّه فلا مناص من الحکم باعتبار الروایهٔ کما لا یخفی.

۴- جاء فی ص ۱۴۴ أن وقت العصر ما إذا بلغ الفیء قدمین.

و توضیح المراد منه أن صلاهٔ العصر یجوز الإتیان بها قبل بلوغ الظل المثل حتی عند صاحب الحدائق و غیره ممن ذهب الی أن الوقت الأول وقت اختیاری و الثانی اضطراری لأنه لا مناقشهٔ من أحد فی جواز الإتیان بها قبل ذلک و أن الوقت الأول للعصر لا یتوقف دخوله علی بلوغ الظل المثل، فإنه یدخل قبله بکثیر کما إذا بلغ قدمین بل ذکرنا تبعا للماتن و غیره ان الوقت الأول لها- اعنی وقت فضیلتها- انما یدخل بالزوال کصلاهٔ الظهر. لا أن بلوغ الظل المثل هو الوقت الأول لصلاهٔ العصر- کما هو ظاهر الروایهٔ- حتی لا یجوز الإتیان بها قبل بلوغ الظل الیه.

۵- نقلنا روایتین فی ص ۱۴۵ مما استدل به صاحب الحدائق «قده» و عبرنا عنهما بما عبر به هو «قده». حیث عبر عن أحدهما بالحسنهٔ و عن الأخری بالموثقهٔ، غیر انهما ضعیفتان وفاتنا هناک التنبیه علیه و ذلک أما ما عبر عنه بالحسنهٔ فلتردد الراوی- کما أشرنا إلیه فی التعلیقهٔ- بین معمر بن یحیی الثقهٔ و معمر بن عمر الذی لم یوثق. و اما ما عبر عنه بالموثقهٔ فلان الشیخ «قده» رواها بإسناده عن علی بن الحسن بن فضال و طریقه الیه ضعیف کما یأتی منا التصریح بذلک فی ص ۱۸۷ فلیلاحظ، و ملاحظهٔ التعارض بینهما و بین ما رواه عبد اللّه ابن سنان انما هی بعد الغض عن السند فی کلتا المتعارضتین.

۶- نقلنا فی ص ۲۵۵ روایهٔ عن جارود و وصفناها بالاعتبار نظرا الی أن السند و ان کان یحتمل اشتماله علی إسماعیل بن أبی سماک، الا انه

التنقیح فی شرح العروهٔ الوثقی، الصلاهٔ۱، ص: ۵۴۶

....

أیضا موثق لما حکاه غیر واحد من ان النجاشی قد وثقه، و معه تکون الروایهٔ معتبرهٔ و موثقهٔ لا محالهٔ. و بعد ما راجعنا کلام النجاشی ظهر أن توثیقه غیر راجع الی الرجل بل انما یرجع الی أخیه إبراهیم بن أبی سماک. و إلیک نص ما ذکره سیدنا الأستاذ «أدام اللّه اظلاله» فی رجاله عند الکلام علی ترجمته:

اختلفت الانظار فی استفادهٔ توثیقه من کلامه- أی النجاشی- و ممن استفاد التوثیق العلامهٔ فی القسم الثانی. و الصحیح انه لا یستفاد

التوثيق من كلام النجاشی بل هو خاص بإبراهيم. إذا فالرجل ممن لا توثيق له و حيث يحتمل اشتمال السند له فلا يمكننا الحكم باعتبار الرواية.

۷- جاء فی ص ۳۴۸ أن الميثمی هو يعقوب بن شعيب، و الوجه فی ذلک ان الميثمی و ان كان كثيرا ما يطلق علی احمد بن الحسن، بل هو فيه أشهر من إطلاقه علی يعقوب بن شعيب، و لا سيما فيما إذا روی عن ابان، حيث أن يعقوب بن شعيب لا توجد له رواية عنه فی الجوامع الأربع غير هذه الرواية، بل الأمر بعكس ذلک لأنه يروی عن يعقوب بن شعيب و هذا بخلاف احمد بن الحسن، فإنه روی عن أبان فی غير مورد إلا أن فی خصوص المقام لا يبعد حمل الميثمی علی يعقوب بن شعيب لنكتة تقتضيه و هی أن الرجل ممن له كتاب، و ان راوی كتابه هو الحسن بن محمد بن سماعة، و حيث انه الراوی عن الميثمی فی المقام فنستكشف بذلک أن المراد منه هو يعقوب بن شعيب، و الذی يسهل الخطب ان تحقيق الكلام فی ذلک و تعين ان المراد به أيهما مجرد بحث رجالی و تدقيق أردنا التنبيه عليه فی المقام، و الا فلا أثر عملی لتعيينه لوثاقه كل من احمد بن الحسن و يعقوب بن شعيب فليلاحظ.

۸- جاء فی ص ۴۶۱ أن الاخبار الواردة فی الأمر بقضاء الصلوات الفائتة عن المكلف فی الليل بالنهار و قضاء ما فاته فی النهار بالليل ضعيفة

التنقيح فی شرح العروة الوثقی، الصلاة۱، ص: ۵۴۷

....

السند. غير ان منها مالا بأس بسنده كما نقلناه فی المتن عن عنبسة العابد إذا ينحصر الجواب عن الاستدلال بالأخبار المتقدمة بما ذكرناه من كونها معارضة بما دل علی الأمر بقضاء ما فات عن المكلف من الصلوات النهارية بالنهار و من الصلوات الليلية بالليل.

خويی، سيد ابو القاسم موسوی، التنقيح فی شرح العروة الوثقی، ۶ جلد، قم - ايران، اول، ۱۴۱۸ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَبَّع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل

(=الهواتف المنقولۀ) و الحواسیب (=الأجهزۀ الکمبیوتریّۀ)، تمهید أرضیّهٍ واسعهٍ جامعهٍ ثَقافیّهٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعۀ ثقافۀ القراءۀ و إغناء أوقات فراغۀ هُواۀِ برامِج العلوم الإسلامیّۀ، إنالۀ المنابع اللازمۀ لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرۀ فی الجامعۀ، و...

– مِنها العَدالۀ الاجتماعیّۀ: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزۀ الحدیثۀ متصاعدۀً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ– فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافهِ الاسلامیّۀ و الإیرانیّۀ – فی أنحاء العالَم – مِن جهۀٍ اُخرَی.

– من الأنشطۀ الواسعۀ للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبۀ، نشرۀ شهریّۀ، مع إقامۀ مسابقات القِراءۀ

ب) إنتاجُ مئات أجهزۀٍ تحقیقیّۀ و مکتبیۀ، قابلۀ للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّۀِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکۀ و... الأماکن الدینیّۀ، السیاحیّۀ و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّۀ "www.Ghaemiyeh.com و عدّۀ مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضیّۀ، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّۀ

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابۀ الأسئلۀ الشرعیّۀ، الاخلاقیّۀ و الاعتقادیّۀ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرۀ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّۀ و اعتباریّۀ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّۀ، الجوامع، الأماکن الدینیّۀ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامۀ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسۀ "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسۀ

ی) إقامۀ دورات تعلیمیّۀ عمومیّۀ و دورات تربیۀ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلۀ السَّنـَۀ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایۀ"القائمیّۀ"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّۀ الشمسیّۀ (=۱۴۲۷ الهجریۀ القمریّۀ)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّۀ الوطنیّۀ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّۀ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظۀ هامّۀ:

المیزانیّۀ الحالیّۀ لهذا المرکز، شـَعبیّۀ، تبرّعیّۀ، غیر حکومیّۀ، و غیر ربحیّۀ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنـّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّۀ و العلمیّۀ الحالیّۀ و مشاریع التوسعۀ الثّقافیّۀ؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّۀ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحۀ بقیّۀ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفـِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم

- فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللّٰه تعالی؛ و اللّٰه ولیّ التوفيق.


مرکز
القائمیة
اصفهان
للبحوث والتحریات الکمبیوتریة
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹